

﴿ الجزء الثاني ﴾

من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للامام
العلامة والتحرير الفهامة فقه عصره
ووحيد دهره محرم المذهب النعماني
وأبي حنيفة الثاني الشيخ زين
الدين الشهير بابن نجيم
رحمه الله تعالى
آمين

وبهامشه المحواشي المسماة بمنحة الخالق على البحر الرائق لمخاتمة المحققين
ونخبة العلماء العاملين العلامة الفاضل والاستاذ الكامل السيد محمد أمين
الشهير بابن عابدين رحمه الله وقد جعل كتاب البحر مفرغاً في سبعة أجزاء والجزء
الثامن تكملة العلامة المحقق محمد الشهير بالطوري ولتمام الانتفاع جعل المتن
مع المحاشية في طرة الكتاب وفصل بينهما بفواصل من جدولي الطبع المستطاب

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
(قوله والفساد والبطلان في العبادات سواء) لان المراد بهما خروج العبادة عن كونها عبادة بسبب فوات بعض الفرائض وعبروا عما يفوت الوصف مع بقاء الفرائض من الشروط والاركان بالكرامة بخلاف المعاملات على ما عرف في الاصول كذا في شرح المنية (قوله مطلقا) أي عمدا أو سهوا (قوله كما عبر بها في المجمع) حيث قال ونفسها بالكلمة الواحدة اه وكان النسخة التي وقعت لصاحب النهر عبر فيها

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
يفسد الصلاة التكلم

بالكلام بدل الكلمة فقال وهذا أولى من تعبير المجمع بالكلام كذا في البحر وفيه نظر اذ منناه على ان المراد به النحوى وليس بمعتين لجواز ان يراد به اللغوى بل هو الظاهر اه يعني اذا كان المراد بالكلام اللغوى

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
لما كان سبق الحديث عارضا سماويا والمفسدات عارضا كسما قدّم ذلك وآخر هذا والفساد والبطلان في العبادات سواء (قوله يفسد الصلاة التكلم) محدث مسلم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن وفي رواية البيهقي انما هي وما لا يصلح فيها مباشرة يفسدها مطلقا كالاكل والشرب والمكروه غير صالح من وجهه دون وجهه والنص يقتضى انتفاء الصلاح مطلقا أطلقه فشمّل العمد والنسيان والخطا والقليل والكثير لا صلاح صلاته أولا عالما بالتحريم أولا ولهذا عبر بالتكلم دون الكلام لشمّل الكلمة الواحدة كما عبر بها في المجمع لان التكلم هو النطق يقال تكلم بكلام وتكلم كلاما كذا في ضياء المحلوم وسواء أسمع غيره أولا وان لم يسمع نفسه وصحح المحروف فعلى قول الكرخي تفسد وحكى عن الامام محمد بن الفضل عدمه والاختلاف فيه نظير الاختلاف فيما اذا قرأ في صلاته ولم يسمع نفسه هل تجوز صلاته وقد بيناه كذا في الذخيرة وفي المحيط النفع المسموع المهجى مفسد عندهما خلافا لابي يوسف لهما أن الكلام اسم محروف منظومة مسموعة من مخرج الكلام لان الافهام بهذا تقع وأدنى ما يقع به انتظام الحروف حرفان اه وينبغي ان يقال ان ادناء حرفان أو حرف مفهم كم أمرا وكذا فان فساد الصلاة بهما ظاهر وشمّل الكلام في النوم وهو قول كثير من المشايخ وهو المختار واختار فخر

يكون شاملا للقليل والكثير ويساوى تعبير المصنف بالتكلم فلا يكون أولى لكن قد علمت ما عبر به في المجمع على ان الاسلام المؤلف لم يدع الاولوية بل دعواه ان التكلم شامل للكثير الذي دل عليه عبارة المجمع مفهومه وللقليل الذي دل عليه منظوم وليس فيه ما يشعر بتقييده بالنحوى أو اللغوى في عبارة المجمع (قوله وينبغي أن يقال الخ) قد يقال ان ما ذكره من نحو وع

منتظم من حروف تقدير افه و داخل في تعريف الكلام المذكور تأمل (قوله ولم أر عنه جوابا شافيا) أقول في معراج الدراية فان قيل كيف يستقيم هذا فان راوى حديث ذي الدين أبو هريرة وهو أسلم بعد فتح خيبر وقد قال أبو هريرة صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحرىم الكلام كان ثابعا حين قدم ابن مسعود ومن الحبشة وذلك في أول الهجرة قلنا معني قوله صلى بنا أي صلى باصحابنا ولا وجه للحديث الا هذا لان ذا الدين قتل ببدر واسمه مشهور وشهد بدر او ذلك قبل فتح خيبر بزمان طويل كذا في المسوط وانظر ما ذكره الشارح الزيلعي يظهر لك الجواب على ان ما ذكره المؤلف من الرواية قد ذكره في الفتح وغيره من حديث آخر غير حديث ذي الدين وعبارة الفتح قوله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ان صلاتنا الخ رواه مسلم من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال بينما أنا أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ عطس رجل من القوم الى آخر ما ذكره ٣ واظن ان المؤلف اشتبه عليه

هذا الحديث بحديث ذي الدين فليراجع (قوله ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة الخ) قال في النهر أقول يجب حمل ما في المجتبى على المبدل منها ان لم يكن ذكرا أو تزيها وقد سبق ان

والدعاء بما يشبه كلامنا

غير المبدل يحرم على المجتبى قراءته (قوله وينبغي ان يتعلق الخ)

قال في النهر ظاهر ما في الشرح وعليه جرى العيني

انه قد في الدعاء فقط وهو الظاهر لا شتمال

الدعاء على ما يشبه كلامنا

وما لا يشبه بخلاف التكلم

فانه يفسد وان لم يشبه

كلامنا كالمهمل ولا شك

الاسلام وغيره انها لا تفسد واما ما رواه الحاكم وصححه ان الله وضع عن أمتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فهو من باب المقتضى ولا عموم له لانه ضروري فوجب تقديره على وجه يصح والاجماع منع على ان رفع الائم مراد فلا يراد غيره والائزم تميمه وهو في غير محل الضرورة ولما قيل ان يقول ان حديث ذي الدين الثابت في صحيح مسلم فانه تكلم في الصلاة حين سلم النبي صلى الله عليه وسلم على رأس الركعتين ساهيا وتكلم بعض الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم فكان حجة للجمهور بان كلام الناسي ومن يظن انه ليس فيها لا يفسدها فان أجيب بان حديث ذي الدين منسوخ كان في الابتداء حين كان الكلام فيها مباحا فمنع لانه رواية ابي هريرة وهو متأخر الاسلام وان أجيب بجواز ان يرويه عن غيره ولم يكن حاضر اذ غير صحيح لما في صحيح مسلم عنه بينما أنا أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الواقعة وهو صريح في حضوره ولم أر عنه جوابا شافيا وأراد من التكلم التكلم لغیر ضرورة لما سياتي انه لو عطس أو تجشأ لفصل منه كلام لا تفسد لتغذر الاحتراز عنه كما في المحيط ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة والانجيل والابورقانه يفسد كما في المجتبى وقال في الاصل لم يجزه وفي جامع الكرخي فسدت وعن أبي يوسف ان أشبه التسبيح جاز (قوله والدعاء بما يشبه كلامنا) أفردته وان دخل في التكلم لان الشافعي لا يفسدها بالدعاء وينبغي ان يتعلق قوله بما يشبه كلامنا بالتكلم والدعاء وقد قدمنا بان الدعاء بما يشبه كلامنا هو ما أمكن سؤاله من العباد كاللهم اطعني أو اقض ديني وارزقني فلانة على الصحيح وما استحال طلبه من العباد فليس من كلامنا مثل العافية والمغفرة والرزق سواء كان لنفسه أو لغيره ولولا خيه على الصحيح كافي المحيط وفي الظاهرية ولو قال أل ثم قال الحمد لله أو لم يقل لا تقصد صلته وقال المرغيناني ان انصاف الكامة مثل كل الكامة تفسد صلته ثم ذكرنا بطلان الدعاء بما يشبه كلامنا فقال المحاصل انه اذا دعا بما جاء في الصلاة أو في القرآن أو في المأثور لا تفسد صلته وان لم يكن في القرآن أو في المأثور ولا يستحيل سؤاله تفسد وان كان يستحيل سؤاله لا تفسد اه ويشكل عليه اللهم اغفر لعي أو خالي

ان كونه قيدافيه يخرج منه فتدبر اه وتعقبه الغني بما قدمه بين يديه من ان المراد من التكلم النطق بالمحروف سمي كلاما أولا فكانه نسي ذلك ونسي أيضا اعتراضه على أخيه الفهامة حيث قال وهذا أي تغيير المصنف بالتكلم أولى من تغيير المجمع بالكلام حيث قال في الاعتراض على ذلك وفيه نظر اذ منبأه على ان المراد به النحوي وليس بمتعين لمجوز ان يريد اللغوي بل هو الظاهر اه اعتراضه فانت تراه استظهر ان المراد بالكلام اللغوي وحينئذ قد دعواه ان المهمل لا يشبه كلام الناس ممنوع بل هو مشبه بالكلام لغتهم من حيث انه صوت فيه حروف وقوله لا شك ان كونه قيدافيه يخرج منه قد علمت مما سبق ان كونه قيدافيه يدخله اه كذا في حواشي شرح مسكين (قوله وقال المرغيناني الخ) أقول قال في التجنيس وان وقف على شطر كلمة ثم استأنف لا تفسد صلته وان قبح معني الشطر لاجل الضرورة اه وفي زلة القارئ من فتح القدير عن الحانية اذا أراد ان يقرأ كلمة فجرى على لسانه شطر كلمة فراجع وقرأ الاولى أو ركع ولم يتمها ان كان شطر كلمة لو أنها لا تفسد صلته وان كان لو أنها تفسد تفسد للشطر حكم الكل وهو الصحيح اه

(قول المصنف وارتفاع بكائه) قال في النهر وفي الصحاح البكاء ويصرف فاذامدت أردت الصوت الذي مع البكاء واذاقصرت أردت الدموع وخروجها (قوله فهو أن يقول آه) قال في النهر لا ين هو صوت المتوجع كذا في العناية وخضعه العيني بالحاصل من قوله آه وقيل هو قول آه اه ٤ وهو بقصر الهمزة مفتوحة كما في شرح النية للشيخ ابراهيم الحلبي ومثله في الشربلالية

فانه نقل انها تفسد اتفاقا كما قدمناه (قوله والابن والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر حنة أو نار) أي يفسدها ما لا ين فيه أن يقول آه كما في الكافي والتاوه هو أن يقول آه ويقال آه الرجل تآو بها وتآوه إذا قال آه وقال في المغرب وهي كلمة توجع ورجل آواه كثير التاوه وذكر العلامة الحلبي في شرح النية أن فيها ثلاث عشرة لغة فالهمزة مفتوحة في سائر هاتم قد تمدد وقد لا تمدد مع تشديد الواو المفتوحة وسكون الهاء فهاتان لغتان ولا تمدد مع تشديد الواو والمكسورة وسكون الهاء وكسر هاء فهاتان آخران ومع سكون الواو وكسر الهاء فهذه خامسة ومع تشديد الواو مفتوحة ومكسورة بلا هاء فهاتان سادسة وسابعة وأعلى مثال أو العاطفة فهذه ثامنة وتعدل كن يلها هاء ساكنة ومكسورة بلا واو فهاتان تاسعة وعاشرة والمحادبة عشرة والثانية عشرة أو ياء بعد الهمزة وعدمه وفتح الواو والمشدودة يلها ياء مشددة ثم ألف ثم هاء ساكنة والثالثة عشرة أو واء بعد الهمزة وضم الواو والاولى وسكون الثانية بعدها هاء ساكنة وحينئذ تفسد فتسمى آه أيننا واه واهها اصطلاح اه يعني لا لغة لأن من لغات التاوه آه وهي العاشرة وأما ارتفاع البكاء فهو أن يحصل به حروف وقوله من وجع أو مصيبة قبل الثلاثة وقوله لا من ذكر حنة أو نار عائد إلى الكل أيضا فالحاصل انها كانت من ذكر الحنة أو النار فهو دال على زيادة الخشوع ولو صرح بهما فقال اللهم اني أسألك الجنة وأعوذ بك من النار لم تفسد صلاته وان كان من وجع أو مصيبة فهو دال على اظهارهما فكانه قال اني مصاب والدلالة تعمل عمل الصريح اذ لم يكن هناك صريح يخالفها وهذا كله عنده ما وعن أبي يوسف أن قوله آه لا يفسد في الحالين وأوه يفسد وقيل الأصل عنده أن الكلمة إذا شتمت على حرفين وهما زائدان أو أحدهما لا تفسد وان كانتا أصليتين تفسد وحروف الزوائد مجموعة في قولنا * أمان ونسهيل * ونعني بالزوائد أن الكلمة لو زيد فيها حرف لكان من هذه الحروف لأن هذه الحروف زوائد أين ما وقعت قال في الهداية وقول أبي يوسف لا يقوى لأن كلام الناس في متفاهمهم أي أهل العرف يتبع وجود حروف الهجاء وافهام المعنى ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد اه وتعبقه الشارحون بأن أبا يوسف إنما يجعل حروف الزوائد كأن لم تكن إذا قلت لا إذا كثرت وأجاب عنه في فتح القدير بأنه أراد بالجمع الاثنين فصاعدا وجعل في الظهيرة محل الخلاف فيما إذا أمكن الامتناع عنه أم لا لا يمكن الامتناع عنه فلا يفسد عند الكل كما مضى اذ لم يملك نفسه من الابن والتاوه لانه حينئذ كالعطاس والحشا إذا حصل بهما حروف قيد بالابن ونحوه فانه لو استعطف كلبا أو هرة أو ساق حمار لم تفسد صلاته لانه صوت لا هجاء له وقيد بارتفاع بكائه لانه لو خرج دمه من غير صوت لا تفسد صلاته بخلاف في كل حال كذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان والتأنيف كالابن كاف وتنف ثم أف اسم فعل لا تنفجر وقيل لتنفجرت وسواء أراد به تنقية موضع سجوده أو إرادته التأنيف فان الصلاة تفسد عندهما مطلقا وقال أبو يوسف بعدمه لكن في المجتبى الصحيح أن خلافه إنما هو في المنخفض وفي المشدد تفسد عندهم ويعارضه ما في الخلاصة أن الأصل عنده أن في الحرفين لا تفسد صلاته وفي أربعة أحرف تفسد وفي ثلاثة أحرف

عن تاج الشريعة وزاد انه توجع الجهم وهو على وزن دع اه وهذا هو المفهوم من كلام العناية حيث جعله حرفين في أثناء تقرير المتن (قوله ثلاث عشرة) أقول كان نسخة الرمل ثلثة عشر فاعترض بان الصواب ثلاث عشرة (قوله فتسمية آه أيننا واه واهها اصطلاح) قال في النهر أنت خبير بان هذا انما يتأني على ما مر من انه لفظ آه أما على انه صوت المتوجع فان والابن والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر حنة أو نار

الفرق بين اه أقول وكذلك الفرق بين على ما مر من انه لفظ آه لأن ما هنا مدود وما مر مقصور كما علمت مما نقلناه عن شرح النية والشربلالية (قوله وحروف الزوائد مجموعة الخ) قال في النهر قال الشيخ شعبان في تهذيب ألفية ابن معطي انها جمعت عشرين جمعا

وسردها لكن بعضها مؤاخذ فيه ولم يجمعها أحد أربع مرات إلا ابن مالك في شرح الكافية حيث قال هناه وتسليم اختلف تلاوم أنسه * نهاية مسئول أمان ونسهيل * قال وفيه نظر لأن ثلاثا من بنات الباء واذارسم بها تكرر معنى وضع لفظ الهاء وليس بجيد والصواب أن يؤتى بها على لفظ المطابقة لفظا وخطا كقول بعضهم سالتونيها أو قولي أسهل ماتنوى

(قوله ويعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده) أي عند أبي يوسف وطرق في النهر • احتمال ان عنه روايتين وعليه فلا

اختلاف المشايخ فيها والاصح انها لا تفسد اه وبما فيها اندفع ما عترض به الشارحون على الهداية في قوله ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد كما لا يخفى وفي الحائصة ولولد غثه عقرب أو أصابه وجع فقال بسم الله قال الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل تفسد صلاته ويكون بمنزلة الانين وهكذا روى عن أبي حنيفة وقيل لا تفسد لانه ليس من كلام الناس وفي النصاب وعليه الفتوى وجزم به في الظهيرية وكذلك لو قال يارب كما في الذخيرة وفي الظهيرية ولو وسوسه الشيطان فقال لاحول ولا قوة الا بالله ان كان ذلك لا مراما لا تفسد وان كان لا مراما تفسد خلافا لابي يوسف ولو عوذ نفسه بشئ من القرآن للحمي ونحوها تفسد عندهم اه بخلاف التعوذ لدفع الوسوسة لا تفسد مطلقا كما في القنية (قوله والتخنج بلا عذر) وهو ان يقول أح بالفخ والضم والعذر وصف يطرأ على المكاف يناسب التسهيل عليه فان كان التخنج لعذر فانه لا يبطل الصلاة بلا خلاف وان حصل به حروف لانه جاء من قبل من له الحق فجعل عفوا وان كان من غير عذر ولا غرض صحيح فهو مفسد عنده ما خلا فالابي يوسف في المحرفين وان كان بغير عذر لكن لغرض صحيح كتحمين صوته للقراءة أو للاعلام انه في الصلاة أو ليهتدي امامه عند خطائه ففيه اختلاف فظاهر الكتاب والظهيرية اختيار الفساد لكن الصحيح عدمه لان ما للقراءة ملحق بها كما في فتح القدير وغيره فلو قال بلا عذر وغرض صحيح لكان أولى الا أن يستعمل العذر فيما هو أعم من المضطر اليه قيدنا بان يظهر له حروف لانه لو لم يظهر له حروف مهجاة فانه لا يفسد ها اتفاقا لكنه مكرره وهو محل قول من قال ان التخنج قصدا واختيارا مكرره لانه عبث لعروءه عن الفائدة وقيد بالتخنج لانه لو تناب فحصل منه صوت أو عطس فحصل منه صوت مع الحروف لا تفسد صلاته كذا في الظهيرية ثم قال التخنج في الصلاة ان لم يكن مسموعا لا تفسد وان كان مسموعا يفسد ظن بعض مشايخنا ان المسموع ما يكون مهجي نحو أح ونف وغير المسموع ما لا يكون مهجي الى هذا مال شمس الأئمة المحلواني وبعض مشايخنا لم يشترطوا واليه مال الشيخ الامام خواهر زاده حتى قيل اذا قال في صلاته ما يساق به المحار لا تفسد اذا لم يحصل به الحروف اه واختار الاول صاحب الخلاصة وذكر انه اذا لم يفسد فهو مكرره (قوله وجواب عاطس بريحك الله) أي يفسدها لانه من كلام الناس ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لقائله وهو معاوية بن الحكم ان صلاتها هذه لا يصح فيها شئ من كلام الناس فجعل التسميت منه قيد بكونه جوابا لانه لو قال العاطس لنفسه بريحك الله ياتفسى لا تفسد لانه لم يكن خطأ بالغير لم يعتبر من كلام الناس كما اذا قال بريحك الله وقيد بقوله بريحك الله لانه لو قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد لانه لم يتعارف جوابا وان قصده وفيه اختلاف المشايخ ومحله عند ارادة الجواب اما اذا لم يرد به بل قاله رجاء الثواب لا تفسد بالاتفاق كذا في غاية البيان ومحله أيضا عند عدم ارادة التفهيم فلو اراده تفسد صلاة السامع القائل الحمد لله لانه تعليم للغير من غير حاجة كما في منية المصلي وشرحها وأشار المصنف بالجواب الى أن المصلي لو عطس فقال له رجل بريحك الله فقال العاطس آمين تفسد صلاته ولهذا قال في الظهيرية رجلان يصليان فعطس أحدهما فقال رجل خارج الصلاة بريحك الله فقالا جميعا آمين تفسد صلاة العاطس ولا تفسد صلاة الآخر لانه لم يدعه اه أي لم يحبه ويشكل عليه ما في الذخيرة اذا أمن المصلي لدعاء رجل ليس في الصلاة تفسد صلاته اه وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس وليس ببعيد كما

معارضته (قوله لكن لغرض صحيح الخ) قال في الشربلالية قلت يمكن ان يكون من الغرض الصحيح التخنج للتسبيح أو التكبير للانتقالات وهي حادثة اه (قوله لان ما للقراءة ملحق بها) لا يشمل التخنج لاعلام انه في الصلاة (قوله وبعض مشايخنا لم يشترطوا) أي ان يكون مهجي بل الشرط كونه مسموعا وعبارة الفخ وبعضهم والتخنج بلا عذر وجواب عاطس بريحك الله

لا يشترط الحروف في الافساد بعد كونه مسموعا وعلى هذا لو نفر طائرا أو دعاه بما هو مسموع اه فقوله حتى قيل اذا قال في صلاته ما يساق به المحار لا تفسد الخ تقرير على الاول ان كانت لا في قوله لا تفسد ثابتة في أصل جميع نسخ الظهيرية والا فهو تقرير على الثاني كما هو المتبادر والذي رأيته فيما عندي من نسخة الظهيرية ثبوتها فتأمل (قوله أي لم يحبه) ظاهره ان الضمير المنصوب في قوله لانه لم

يدعه عائدا الى المصلي الآخر ولا يظهر انه عائدا الى الرجل الخارج أي لان القائل بريحك الله اتحادا بذلك للعاطس لا للمصلي الآخر فكان قول العاطس آمين جوابا للداعي له بخلاف المصلي الآخر فلم يكن تامنه جوابا له تامل (قوله وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس) قال في النهر لان سلم ان الثاني تامن لدعائه لا لقطعاه بالاول والى هذا يشير التعليل اه أي التعليل

بأنه لم يجبه فانه يفيد ان الاجابة حصلت بتامين العاطس فلم يكن الثاني تأمينا لدعائه وكلام الذخيرة فيه فليتامل وفي شرح نظم
الذكر للعلامة المقدسي ان ما في الذخيرة محمول على ما اذا دعاه ليكون جوابا أما اذا دعا غيره فلا يظهر كونه جوابا فلا تنفسد اه
وهو أولى مما في النهر والحاصل ان التامين في نفسه غير مفسد وانما يفسد اذا كان جوابا وهو كذلك في مسئلة الذخيرة بناء على ان
المراد الدعاء للمصلي بخلاف ما في ٦ الظهيرية لان الجواب انما يكون من المدعوله وهو العاطس فقط فتأمينه مفسد بخلاف

تامين الآخر ويوضع
هذا ما في الشريعة لالية
عن قاضيجان لوعطس
المصلي فقال له رجل
برجك الله فقال المصلي
آمين فسدت صلاته لانه
أجاب ولو قال من يجنبه
معه أيضا آمين لا تنفسد
صلاته لان تأمينه ليس
بجواب اه والمراد بمن
يجنبه أى من المصلين
يدليل قوله لا تنفسد
صلاته لكن سيأتي بعد
نحو ورقة عن المبتنى
لوسمع المصلي من مصل
وفتحه على غير امامه

آخروا الضالين فقال
آمين لا تنفسد وقيل
تنفسد وعليه المتأخرون
فليتامل (قوله وأشار
الى ان المصلي اذا سمع
الاذان الخ) ادخل في
النهر هذه الفروع تحت
قوله والجواب بلاله
الا الله قال وما سلكاه
أولى (قوله لانه تعلم
وتعلم لغیر حاجة) لان
المستفتح كان يقول اذا

لا يخفى وأشار الى أن المصلي اذا سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن ان اراد جوابه تنفسد والا فلا
وان لم تكن له نية تنفسد لان الظاهر انه اراد به الاجابة وكذلك اذا سمع اسم النبي صلى الله عليه وسلم
فصلى عليه فهذا اجابة فتفسد وان صلى عليه ولم يسمع اسمه لا تنفسد ولو قال ليبيك سيدي حين قرأ
بأيها الدين آمن وافقيه قولنا والاحسن ان لا يفعل كذا في المحيط وفي الذخيرة معزى بالى نوادر بشر
عن أنى يوسف انه اذا عطس الرجل في الصلاة حمد الله فان كان وحده فان شاء أسره وحرك لسانه
وان شاء أعلن وان كان خلف امام أسره وحرك لسانه ثم رجع أبو يوسف وقال لا يحرك لسانه
مطلقا اه وهو متعين ولهذا قال في الخلاصة وينبغي ان يقول في نفسه والاحسن هو السكوت وفي
القنية مسجد كبير يجهر المؤذن فيه بالتكبيرات فدخل فيه رجل نادى المؤذن ان يجهر بالتكبير
فرفع الامام للحال وجهر المؤذن بالتكبير فان قصد جوابه فسدت صلاته وكذا لو قال عند ختم الامام
قراءته صدق الله وصدق الرسول وكذا اذا ذكر في تشهد هذه الشهادتين عند ذكر المؤذن الشهادتين
تنفسدان قصد الاجابة اه (قوله وفتح على غير امامه) أى يفسد هلالا نه تعليم وتعلم لغیر حاجة
قيده لانه لو فتح على امامه فلا فساد لانه يتعلق به اصلاح صلاته اما ان كان الامام لم يقرأ الفرض
فظاهر وامان كان قرأ فقيهه اختلاف والصحيح عدم الفساد لانه لو لم يفتح ربما يجرى على لسانه
ما يكون مفسدا فكان فيه اصلاح صلاته ولا طلاق ما روى عن على رضى الله عنه اذا استطعمكم
الامام فاطعموه واستطعماه سكوته ولهذا الوفتح على امامه بعدما انتقل الى آية أخرى لا تنفسد صلاته
وهو قول عامة المشايخ لا طلاق المرخص وفي المحيط ما يفيد انه المذهب فان فسهو كرفى الاصل
والجامع الصغير انه اذا فتح على امامه يجوز مطلقا ان الفتح وان كان تعليميا ولكن التعليم ليس بعمل
كثير وانه تلاوة حقيقة فلا يكون مفسدا وان لم يكن محتاجا اليه وصح في الظهيرية انه لا تنفسد
صلاة الفاتح على كل حال وتنفسد صلاة الامام اذا أخذ من الفاتح بعدما انتقل الى آية أخرى وصح
المصنف في الكافي انه لا تنفسد صلاة الامام أيضا فصار المحاصل ان الصحيح من المذهب ان الفتح على
امامه لا يوجب فساد صلاة أحد لا الفاتح ولا الآخر مطلقا في كل حال ثم قيل ينوى الفاتح بالفتح على
امامه التسلاوة والصحيح انه ينوى الفتح دون القراءة لان قراءة المقتدى منهى عنها والفتح على امامه
غير منهى عنه قالوا يكره للمقتدى ان يفتح على امامه من ساعته وكذا يكره للامام ان يلجئهم اليه بان
يقف ساكنا بعد المحصر أو يكره الاية بل يركع اذا جاءه أو انه أو ينتقل الى آية أخرى لم يلزم من وصلها
ما يفسد الصلاة أو ينتقل الى سورة أخرى كما في المحيط واختلفت الرواية في وقت أو ان الركوع ففي
بعضها اعتبر أو انه المستحب وفي بعضها اعتبر فرض القراءة يعنى اذا قرأ مقدارا يتجاوز به الصلاة
ركع كذا في السراج الوهاج وأراد من الفتح على غير امامه تلقينه على قصد التعليم اما ان قصد قراءة
القرآن فلا تنفسد عند الكل كذا في الخلاصة وغيرها وأطلق في الفتح المذكور فشمى ما اذا تكرر

انتهت الى هذا فبعده ما ذوالذى فتحه عليه كانه يقول اذا انتهيت الى هذا فبعده هذا فيكون من كلام الناس منه
كذا في السراج (قوله ففي بعضها اعتبر أو انه المستحب) قال في فتح القدير وهذا هو الظاهر من جهة الدليل الا ترى الى ما ذكرناه
صلى الله تعالى عليه وسلم قال لا يبي هلا ففتح على مع انها كانت سورة المؤمنين بعد الفاتحة (قوله وأطلق في الفتح المذكور)
أى أطلق المصنف في الفتح المفسد وهو ما يكون على غير امامه

(قوله وفي القنينة ارجع على الامام الى قوله وتذكر) اقول يحتمل أن يكون المراد انه تذكر بسبب الفتح وان يكون تذكر بنفسه ولكنه صادف تذكره وفتح من ليس في صلاته في وقت واحد والظاهر الاول لانه لو كان تذكره من نفسه لا يظهر فرق بين أحذنه في التلاوة قبل تمام الفتح أو بعده ولا يظهر وجه الفساد لان الفساد ليس بمجرد الفتح وانما هو بالاخذ بسبب الفتح واذا كان تذكره من نفسه لم يوجد الاخذ بسبب الفتح وكون الظاهر انه أخذ بالفتح فيضاف اليه ٧ لا عبرة له مع ما في نفس الامر لان

ذلك من الديانات لا من الامور الراجعة الى القضاء حتى يعتبر الظاهر ويدل عليه ما مر من انه لو فتح على غير امامه قاصدا القراءة لا التعليم لا تفسد عند الكل ومن انه لو سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن تفسد ان اراد الجواب والا فلا ونحو ذلك

والجواب بلا اله الا الله

مما اعتبر فيه ما في نفس الامر لا ان الظاهر المتبادر هذا ما ظهر لي فليتأمل (قوله وهي مؤيدة لما قاله واردة على أبي يوسف) اقول الظاهر ان الفساد بها عند أبي يوسف لا للتغير بل لمافيه من الخطاب بخلاف ما قصده الجواب وليس فيه خطاب والحاصل انه فرق بين قصد الجواب وقصد الخطاب بمافيه أداة تداء أو أداة خطاب لان قصد الخطاب بمافيه ذلك من كلام الناس فليس ذكرا

منه أو كان مرة واحدة وهو الاصح لانه لما اعتبر كلا ما جعل نفسه قاطعا من غير فصل بين القليل والكثير كما في الجلمع الصغير وفصل في البدائع بانه ان فتح بعد استفتاح فصلاته تفسد بجمرة واحدة وان كان من غير استفتاح فلا تفسد بجمرة واحدة وانما تفسد بالتكرار اه وهو خلاف المذهب كما سمعت وشمل ما اذا كان المفتوح عليه مصليا أولا وأشار المصنف الى انه لو أخذ المصلي غير الامام بفتح من فتح عليه فان صلاته تفسد كما في الخلاصة ثم اعلم ان هذا كله على قول أبي حنيفة ومحمد وما على قول أبي يوسف فلا تفسد صلاة الفاتح مطلقا لانه قرآن فلا يتغير بقصد القارئ عنده وفي القنينة ارجع على الامام ففتح عليه من ليس في صلاته وتذكر فاذا أخذ في التلاوة قبل تمام الفتح لم تفسد ولا لا تفسد لان تذكره يضاف الى الفتح وفتح المراهق كالبالغ ولو سمعه المؤتمن من ليس في الصلاة ففتح عليه امامه يجب ان تبطل صلاة الكل لان التلقين من خارج اه (قوله والجواب بلا اله الا الله) أي يفسد ها عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يكون مفسدا لانه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو محتمل فجمع الجوابا كتشبيات العاطس وليس مقصود المصنف خصوص الجواب بهذه الكلمة بل كل كلمة هي ذكر أو قرآن قصدها الجواب فهي على الخلاف كما اذا أخبر بخبر يسره فقال الحمد لله أو بامر عجيب فقال سبحان الله ثم نص المشايخ على أشياء موجبة للفساد باتفاقهم وهو ما لو كان بين يدي المصلي كتاب موضوع وعند رجل اسمه يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة أو رجل اسمه موسى ويده عصا فقال له وماتك يا يحيى أو كان في السفينة وابنه خارجها فقال يا بني اركب معنا أو طرق عليه الباب أو نودي من خارجه فقال ومن دخله كان آمنا وأراد به هذه الالفاظ الخطاب لانه لا يشكل على أحد انه متكلم لا قارئ وهي مؤيدة لما قاله واردة على أبي يوسف ومما أورد على أبي يوسف الفتح على غير امامه وانه مفسد عنده وهو قرآن كذا في فتح القدير وأجاب عنه في غاية البيان بان الفساد عنده فيه لامر آخر وهو التعليم والابراء مدفوع من أصله لان أبي يوسف لا يقول بالفساد بالفتح على غير امامه كما ذكره الزيلعي وغيره ثم اختلف المشايخ فيما اذا أخبر بخبر يسوء فاسترجع لذلك بان قال الله وانا اليه راجعون فريدل بذلك الجواب وصح في الهداية والكافي الفساد عندهما خلا ولا ييوسف وقال بعض المشايخ انه مفسد اتفاقا ونسبه في غاية البيان الى عامة المشايخ وقال واضحا ان الظاهر ولعل الفرق على قوله ان الاسترجاع لا يظهر المصيبة وما سرعت الصلاة لاجله والتحميد لاظهار الشكر والصلاة سرعت لاجله وحكم لا حول ولا قوة الا بالله كالاترجاع كما هو في منية المصلي وقد منا انه لو قالها لدفع الوسوسة الامر الدنيا تفسد ولا مرام الاخرة لا تفسد ثم أطلق المصنف الجواب بلا اله الا الله وقيد في الكافي بصورة بان قيل بين يديه أمع الله اله آخر فقال لا اله الا الله والظاهر عدم التقييد بهذه الصورة لما في فتاوى قاضيان انه لو أخبر بخبر يهوله فقال لا اله الا الله وأالله أكبر وأراد الجواب فسدت ومما

بصيغته وان افقه في اللفظ بخلاف ما قصده الجواب ومنه ما لو استأذنه رجل من خارج الباب ليدخل عليه فقال ومن دخله كان آمنا وانه بمنزلة خطابه بقوله ادخل والظاهر ان أبي حنيفة ومحمد ايقولان ان هذه الخطابات القرآنية لا تصير خطابا للحاضر المخصوص الا بالنية والنية لا تغير الصيغة الاصلية عندهما (قوله ولعل الفرق على قوله الخ) لا يخفى ان فيه اعتبارا العزيمة وقد مر ان أبي يوسف لا يغير الصيغة بها تأمل

(قوله وقيد بالجواب لانه الخ) لا يخفى ان الافساد ليس منوطا بان يقصد بالكلام الجواب فقط ليكون من كلام الناس بل مناطه كافي الفتح كونه لفظا أفيد به معنى ليس من أعمال الصلاة اه ولذا قدمت بقوله ياجي هذا الكتاب وما تلك بيمينك يا موسى وياني اركب معنا عند قصد الخطاب كما مر ٨ وبفتحهم على غير امامته ونحو ذلك مما ليس فيه جواب فليس ذكر المصنف الجواب بقيد

احترازي بناء على ما قدمه المؤلف من انه ليس المراد خصوص قوله لاله الا الله بل كل ذكر نعم لو أريد خصوص هذه الكلمة صح كونه احترازيا عما اذا قصد به الاعلام وانما لا يفسد الحديث الا في كافي الفتح (قوله ثم رأيت في المجتبى قال الخ) قال في النهر أقول الظاهر ان هذا الاختلاف له التفتان الى آخره وان لو عاد بعد ما كان الى القيام أقرب

والسلام ورده

ففي فساد صلاته خلاف وعلى عدمه فهو مفيد اه أى وعلى القول بعدم الفساد والتسبيح مفيد وساقى في السهو وتصح المؤلف القول بعدم الفساد وانه الحق فحاش بحسنه هنا مبني على خلاف ما سبقه لكن قد يقال ان دعوى افادته على القول بعدم الفساد ممنوعة لانه على القولين ممنوع عن العود لان

ألتحق بالجواب ما في المجتبى لوسج أو همل يريذ جراعن فعل أو امر به فسدت عندهما وقيد بالجواب لانه لو أراد به اعلامه انه في الصلاة كما اذا استأذن على المصلي انسان فسيح وأراد به اعلامه انه في الصلاة لم يقطع صلاته وكذا لو عرض للإمام شيء فسيح المأموم لا بأس به لان المقصود به اصلاح الصلاة فسقط حكم الكلام عند الحاجة الى الاصلاح ولا يسيح للإمام اذا قام الى الآخرين لانه لا يجوز له الرجوع اذا كان الى القيام أقرب فلم يكن التسبيح مفسدا كذا في البدائع وينبغي فساد الصلاة به لان القياس فسادها به عند قصد الاعلام وانما ترك الحديث الصحيح من نأيه شيء في صلاته فليسيح فللمحاجة لم يعمل بالقياس فعند عدمها يبقى الامر على أصل القياس ثم رأيت في المجتبى قال ولو قام الى الثالثة في الظهر قبل أن يقع فسد فقال المقتدى سبحان الله قيل لا تفسد وعن الكرخي تفسد عندهما اه وقد قدمنا حكم ما اذا أجاب المؤذن أو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم ولو لعن الشيطان في الصلاة عند قراءة ذكره لا تفسد وفي الحائنة والظهيرية ولو قرأ الامام آية الترتيب أو الترهيب فقال المقتدى صدق الله وبلغت رسله فقد أساء ولا تفسد صلاته اه وهو مشكل لانه جواب لامامه ولهذا قال في المبني بالمحجة ولو سمع المصلي من مصل آخر ولا الضالين فقال آمين لا تفسد وقيل تفسد وعليه المتأخرون وكذا بقوله عند ختم الامام قراءته صدق الله وصدق الرسول اه وفي المجتبى ولو لم يجرى الحاج تفسد صلاته ولو قال المصلي في أيام التشريق الله أكبر لا تفسد ولو أذن في الصلاة وأراد به الأذان فسدت صلاته وقال أبو يوسف لا تفسد حتى يقول حي على الصلاة حتى على الفلاح ولو جرى على لسانه نعم ان كان هذا الرجل يعتاد في كلامه نعم تفسد صلاته وان لم يكن عادة له لا تفسد لان هذه الكلمة في القرآن فتجعل منه ثم اعلم انه وقع في المجتبى وقيل لا تفسد في قولهم أى لا تفسد الصلاة بشيء من الاذكار المتقدمة اذا قصد بها الجواب في قول أبي حنيفة وصاحبيه ولا يخفى انه خلاف المشهور المنقول متونا وشروحا وفتاوى لكن ذكر في الفتاوى الظهيرية في بعض المواضع انه لو أجاب بالقول بان يخبر بخبر يسره فقال الحمد لله رب العالمين أو بخبر يسره فقال ان الله وانا لله راجعون تفسد صلاته والاصح انه لا تفسد صلاته اه وهو تصحيح يخالف المشهور (قوله والسلام ورده) لانه من كلام الناس أطلقه فشمى العمد والسهو كما صرح به في الخلاصة وشمى ما اذا قال السلام فقط من غير ان يقول عليكم كافي الخلاصة أيضا وفي الهداية ما يخالفه فانه قال بخلاف السلام ساهيا لانه من الاذكار فيعتبر ذكر في حالة النسيان وكلاما في حالة التعمد ما فيه من كاف الخطاب اه وتبعه الشارحون وهكذا قيد صدر الشريعة السلام بالعمد ولم يقيد الرد به قال الشنقي لان رد السلام مفسد عمدا كان أو سهوا والازن رد السلام ليس من الاذكار بل هو كلام وخطاب والكلام مفسد مطلقا اه وهكذا قيد السلام بالعمد في الجمع ولم أر من وفق بين العبارات وقد ظهر لي ان المراد بالسلام المفسد مطلقا ان يكون لخطاب حاضر فهذا الفرق فيه بين العمد والنسيان أى نسيان كونه في الصلاة وان المراد بالسلام المفسد حالة العمد فقط ان لا يكون لخطاب

من يقول بعدم الفساد لا يقول الاولى أن يعود ليكون مفيدا كيف وفيه رفض الفرض لانه جرحه بعد التلبس حاضر به تدبر (قوله وهو مشكل لانه جواب لامامه) قال بعض الفضلاء هذا يخرج على ما قيل من انه اذا قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد وان عني الجواب فلا معنى لاستشكاله اه تأمل (قوله وقد ظهر لي ان المراد بالسلام الخ) يؤيده عطف المصنف الرد على السلام فانه قرينة على ان المراد به سلام التحية وهذا الفرق فيه بين العمد والنسيان فلذا أطلقه

(قوله ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع الخ) ومثل ما في البدائع ما في شرح العلامة المقدسي عن الزاد حيث قال وفي الهارونيات لو سلم قائما على ظن انه آثم ثم علم انه لم يتم نفسه لانه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة ولو سلم على انسان ساهيا فقال السلام ثم علم فسكت تفسد اه وفي النهر ثم رأيت في زاد الفقير للعلامة ابن الهمام كلاما حسنا قال الكلام مفسد الا السلام ساهيا وليس معناه السلام على انسان انذصر جوابا بانه اذا سلم على انسان ساهيا فقال السلام ثم علم فسكت تفسد صلاته بل المراد السلام للخروج من الصلاة ساهيا قبل اتمامها ومعنى المسئلة أن يظن انه أكمل أما اذا سلم q في الرابعة مثلا ساهيا بعد ركعتين

على ظن انها تر ويحتمل ونحو ذلك تفسد صلاته فليحفظ هذا اه (قوله لانه سلم في غير محله) تعليل للفساد لا لقوله وقيل يبنى كما توهمه العبارة على ان قوله وقيل يبنى ليس موجودا فيما رأيت في القنية (قوله على المحتاج) كذا هو في القنية وانظر ما معناه وفي بعض نسخ البحر على المعتاد وفي بعضها على المختار (قوله وكان هذا القائل) وهو ابن عمر عنه ببعض من ليس من أهل المذهب فهم من نفي الرد بالاشارة الفساد أي فهم من قولهم ولا يرد بالاشارة ان المراد انها تفسد على تقدير الرد بها كان الحكم كذلك في الرد بالنطق فقوله من نفي الرد مصدر مجرور بمن مضاف الى مفعوله وقوله بالاشارة متعلق بآزاد وقوله الفساد بالنصب مفعول فهم

حاضر كما قال الواسع على رأس الركعتين في الرابعة ساهيا وان صلاته لا تفسد وكذا الواسع المسبوق مع الامام ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع ان السلام على انسان مبطل مطلقا واما السلام وهو الخروج من الصلاة فانه مفسدان كان عمدا والله الموفق وفي القنية سلم قائما على ظن انه آثم الصلاة ثم علم انه لم يتم فسدت وقيل يبنى لانه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة اه وهو مقيد لا مطلقهم بما اذا كان السلام حالة القعود وفيها سلم المسبوق ساهيا وادعاه عاذا كان عادته أعاد ولو قال استغفر الله وهو عادته لا يعيد ولو قال المسبوق بعد الترويح سبحان الله الى آخره كما هو المعتاد ينبغي ان لا تفسد قرأ المسبوق الفاتحة بعد سلام الامام على المحتاج ناسيا فسدت اه ثم هذا كله اذا سلم أو رد بلسانه اما اذا رد السلام بيده ففي الفتاوى الظهيرية والخلاصة وغيرهما الواسع انسان على المصلي وأشار الى رد السلام برأسه أو بيده أو بأصبعه لا تفسد صلاته ولو طلب انسان من اصلي شيئا فامر برأسه أو قيل له أجب هذا فامر برأسه بلا أو بنعم لا تفسد صلاته اه وفي الجمع لورد السلام بلسانه أو بيده فسدت ومن العجب ان العلامة ابن أمير حاج الحلبي مع سعة اطلاعه قال ان بعض من ليس من أهل المذهب قد عجز الى أبي حنيفة ان الصلاة تفسد بالرد باليد وانه لم يعرف ان أحدا من أهل المذهب نقل الفساد في رد السلام باليد وانما يذكرون عدم الفساد من غير حكاية خلاف في المذهب فيه بل وصريح كلام الطحاوي في شرح الآثار بقيد ان عدم الفساد قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وكان هذا القائل فهم من نفي الرد بالاشارة الفساد على تقديره كما هو كذلك في الرد بالنطق لكن الثابت ما ذكرنا اه فان صاحب الجمع من أهل المذهب المتأخرين والحق ما ذكره العلامة الحلبي ان الفساد ليس بثابت في المذهب وانما استنبطه بعض المشايخ في فرع نقله من الظهيرية والخلاصة وغيرهما انه لو صافح المصلي انسانا بنية السلام فسدت صلاته ونقل الزاهد بعد نقله عن حسام الأئمة المودفي انه قال فعلى هذا تفسد أيضا اذا رد بالاشارة لانه كالتسليم باليد وكذا ذكره الباقى وقال عند أبي يوسف لا تفسد اه ويدل لعدم كونه مفسدا ما ثبت في سنن أبي داود وصححه الترمذي عن ابن عمر قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى قباء فصلى فيه قال فجاءته الأنصار فسلموا عليه وهو يصلي فقات لبلال كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يرد السلام عليهم حين كانوا يسلمون عليه وهو يصلي قال يقول هكذا وبسط كفه وبسط جعفر بن عون كفه وجعل بطنه أسفل وجعل ظهره الى فوق وما عن صهيب مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلمت عليه فرد على اشارة ولا أعلمه قال الاشارة بأصبعه رواه أبو داود والترمذي وحسنه فان قلت انها تقضى عدم الكراهة وقد صرحوا بكافي منية المصلي وغيرها بكرهه السلام على المصلي ورده بالاشارة

(٢ - بحر ثاني) (قوله فان صاحب الجمع) تعليل لقوله ومن العجب الخ وقوله والحق حاصله اقرار العلامة الحلبي على ان الفساد ليس بثابت في المذهب بعد انتقاد قوله وانه لم يعرف ان أحدا من أهل المذهب نقل الفساد بان صاحب الجمع نقله وهو من أهل المذهب وهذا منشا العجب (قوله فان قلت انها تقضى عدم الكراهة) ذكر الشارح الزيلعي ما يمنع ذلك فانه قال ولا يرد بالاشارة لانه عليه السلام لم يرد بالاشارة على ابن مسعود ولا على جابر وما روى من قول صهيب سلمت على النبي عليه السلام وهو يصلي فرد على بالاشارة بمحتمل انه كان نهياله عن السلام أو كان في حالة التشهد وهو يشير فظنه ردا اه وفي شرح العلامة المقدسي

بعد ذكره لمحصل ما في شرح النية أقول وما ذكره الشارح رحمه الله تعالى يرد هذا لأن الرد مشترك براديه عدم القبول ولعله المراد من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم فكانه يرد عليهم سلامهم ويعلمهم انه في الصلاة ويراد به المكافاة على السلام الذي هو حق على المسلم لا خيه وليس هذا مجرد في هذا المقام وبهذا التوفيق يستغنى عن التطويل والتعسف وجعله مكرها تنزيها لوقوعه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اه ١٠ وظاهر كلامه الميل الى القول بالفساد ولكن لا يخفى انه اذا قيل سلمت عليه فرد على سلامي

انما يستعمل الرد فيه بمعنى

جواب التحية بقرينة

المقام والاستعمال ولو كان

بمعنى عدم القبول والنهي

عن السلام كان الواجب

أن يقال فلم يجب سلامي

أولم يقبل أو نهاني ونحو

وافتحاح العصر والتطوع

لا الظهر بعد ركعة الظهر

ذلك مما لا يوافقهم خلاف

المراد وجل الأدلة على

المتبادر منها أولى وغيره

تعسف لا يصار إليه إلا

بملجئ (قوله ويرد عليه ان

الرد بالاشارة كلام معنى)

قال في النهر فالأولى أن

يعمل الفساد بالمصاحفة

بأنه عمل كثير بخلاف الرد

بالمسألة وهو ظاهر

كلام الشيخ إبراهيم الحلبي

في شرح النية (قوله ثم

أجاب العلامة الحلبي بأنها كراهة تنزيهية وفعله عليه السلام لها انما كان تعليما للجواز فلا يوصف بالكرهية وقد أظالم رحمه الله الكلام هنا طالة حسنة كما هو دأبه وحينئذ فيحتاج الى الفرق بين المصاحفة والرد باليد وقد علل اللؤلؤ المحي لفسادها بالمصاحفة بأنها سلام وهو مفسد وعلل الزيلعي بأنها كلام معنى ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معنى والظاهر استواء حكمهما وهو عدم الفساد للأحاديث الواردة في ذلك ثم اعلم انه يكره السلام على المصلي والقارئ والجالس للقضاء أو البحث في الفقه أو التحلي ولو سلم عليهم لا يجب عليهم الرد لانه في غير محله كذا ذكر الشارح وصرح في فتح القدير من باب الاذان ان السلام على المتعوط حرام ولا يخفى ما فيه اذا الدليل ليس بقطعي والله سبحانه أعلم (قوله وافتتاح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر) أي يفسدها انتقاله من صلاة الى أخرى مغايرة للأولى فقوله بعد ركعة الظهر ظرف للافتتاح وصورته صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر أو التطوع تكبيرة فقد أفسد الظهر وتفسير المسئلة ان لا يكون صاحب ترتيب بان بطل عنه بضيق الوقت أو بكثرة الفوائت فان كان صاحب ترتيب فالمنقل الى العصر متطوع عند أبي حنيفة وأبي يوسف لانه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الأصل عندهما وان انتقل الى عصر سابق على الظهر فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر لترتيب وانما انتقل عن تطوع لا فرض كذا في الكافي وانما بطل ظهره لانه صح شرعه في غيره لانه نوى تحصيل ما ليس بمحصل فيخرج عنه ضرورة المناقاة بينهما فباط الحرج عن الأولى صحة الشرع في المغايرة ولو من وجه فلذا لو كان منفردا في فرض فكبر ينوي الاقتداء أو النفل أو الواجب أو شرع في جنازة فجي ماخرى فكبر ينويهما أو الثانية يصير مستأنفا على الثانية فقط بخلاف ما اذا لم ينو شيئا ولو كان مقتديا فكبر للأنفراد يفسد ما أدى قبله ويصير مفتحا ما أداه ثانيا وقوله لا الظهر يعني لو صلى ركعة من الظهر فكبر ينوي الاستئناف للظهر بعينها فلا يفسد ما أداه فيحتسب بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقي القعدة الأخيرة باعتبارها فسدت الصلاة فلغت النية الثانية وتفرع عليه ما ذكره اللؤلؤ المحي اذا صلى

اعلم انه يكره السلام الخ) قال في النهر وزيد عليه مواضع وأحسن من جمعها الشيخ صدر الدين الغزي فقال الظهر

سلامك مكرهه على من ستمع * ومن بعد ما أبدى سن ويشرع مصل وتال ذا كرو محدث * خطيب ومن يصفي اللهم ويسمع

مكرر فقه جالس لقضائه * ومن بحثوا في العلم دعمهم لينفعوا مؤذن أيضا ومقيم مدرس * كذا الاجنبات الفتيات تمنع

ولعاب شطرنج وشبه بخلقهم * ومن هو مع أهل له يمتنع ودع كافر أو مكشوف عورة * ومن هو في حال التغوط أشنع

ودع آكلا الا اذا كنت جائعا * وتعلم منه انه ليس بمنع وقد زدت عليه المتفقه على أستاذة كافي القيمة والمغني ومطير الحمام

والحقه فقلت كذلك أستاذ مغن مطر * فهذا ختام والزيادة تنفع اه (قوله فقد انتقض وصف الفرضية قبل

الدخول في العصر) هذا انما يظهر على قول أبي يوسف أما على قول أبي حنيفة فلا لان فسادهم موقوف على قضاء العصر قبل

صورتها ستانامل (قوله يصير مستأنفا على الثانية فقط) أي على الصلاة الثانية أي ما نواه ثانيا في الصور الاربع لافي الاخرة

فقط كما توهمه بعضهم فاعترض بأن ما ذكره مسلم فيما اذا كبر ينوي الثانية أما اذا نواه ما يصير مستأنفا عليهم ما قد برنم ما ذكره

المؤلف عننا ما خوذ من الفتح ونقله عنه في النهر وفي النهاية ما يخالفه حيث قال وفي نوافر الصلاة لو صلى الرجل على جنازة فكبر تكبيرة

ثم جي ماخرى فوضعت بجنبها فان كبر التكبيرة الثانية ينوي الصلاة على الأولى أو عليها أو لانية له فهو على الجنازة الأولى على حاله

يقفها ثم يستقبل الصلاة على الثانية لانه نوى اتحاد الوجود وهو لغو وان كبر ينوي الصلاة على الثانية يصير رافضا للأولى شارعا في

الثانية لانه نوى ما ليس بموجود ففسدت نيته اه ونحوه في التبيين (قوله وقال الرازي الخ) ١١ قال في النهر اقول اطلاق غدم

الظهر اربعا فلما سلم تذكر انه ترك سجدة منها ساهيا ثم قام واستقبل الصلاة وصلى اربعا وسلم وذهب
ففسد ظهره لان نيته دخوله في الظهر ثانيا ووقع لغوا فاذا صلى ركعة فقد خلط المكتوبة بالنافلة قبل
الفراغ من المكتوبة اه ومعلوم ان هذا اذ لم يتلفظ بلسانه فان قال نويت ان أصلي الى آخره ففسدت
الاولى وصار مستانغا للنوى ثانيا مطلقا لان الكلام مفسد وقيد بالصلاة لانه لو صام عاء رمضان
وأمسك بعد الفجر ثم نوى بعده تغلالم يخرج عنه بنية النقل لان الفرض والنفل في الصلاة جنسان
مختلفان لا ربحان لاحدهما على الآخر في التحريم ومما في الصوم والزكاة جنس واحد كذا في
المحيط (قوله وقرأته من مصحف) أي يفسدها عند أي حنيفة وقالاهي تامة لانها عبادة انضافت الى
عبادة الا انه يكره لانه تشبهه بضمه مع أهل الكتاب ولا في حنيفة وجهان أحدهما ان جل المصحف
والنظر فيه وتقلب الاوراق عمل كثير الثاني انه تلقن من المصحف فصار كما اذا تلقن من غيره وعلى
هذا الثاني لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده وعلى الاول يفرقان وصحح المصنف في الكافي الثاني
وقال انها تفسد بكل حال تبعها المصححة شمس الأئمة السرخسي وربما يستدل لابي حنيفة كما ذكره
العلامة الحلبي بما أخرجه ابن أبي داود عن ابن عباس قال نهانا أمير المؤمنين ان نؤم الناس في المصحف
فان الاصل كون النهي يقتضي الفساد وأراد بالمصحف المكتوب فيه شيء من القرآن فان الصحيح انه لو
قرأ من المهراب ففسدت كما هو مقتضى الوجه الثاني كما صرحوا به وأطاعه فشمس القليل والكثير وما اذا
لم يكن حافظا أو حافظا للقرآن وهو اطلاق الجامع الصغير وذهب بعضهم الى انه انما تفسد اذا قرأ
آية وبعضهم اذا قرأ الفاتحة وقال الرازي قول أبي حنيفة محمول على من لم يحفظ القرآن ولا يمكنه أن
يقرأ الا من مصحف فاما المحافظ فلا تفسد صلاته في قولهم جميعا وتبعه على ذلك السرخسي في جامع
الصغير على ما في النهاية وأبو نصر الصفار على ما في الذخيرة معلل بان هذه القراءة مضافة الى حفظه
لا الى تلقنه من المصحف وخزم به في فتح القدير والنهاية والتبيين وهو الوجه كما لا يخفى وفي الظهيرية ثم
لم يذكروا في الكتاب انه اذا لم يكن قادرا على القراءة من المصحف فصلى بغير قراءة هل تجوز ولا يصح
انها لا تجوز اه ويخالفه ما في النهاية نقل عن مبسوط شيخ الاسلام وكان الشيخ الامام أبو بكر محمد بن
الفضل يقول في التعليل لابي حنيفة أجمعنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرأ من المصحف ولا يمكنه
أن يقرأ على ظهر قلبه انه لو صلى بغير قراءة انه يجزئه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما أبحت
الصلاة بغير قراءة ولكن الظاهر انهما لا يسلان هذه المسئلة وبه قال بعض المشايخ اه والظاهر
ان ما في الظهيرية متفرع على ان علة الفساد جهل والعمل الكثير فاذا لم يحفظ شيئا على ظهر قلبه يمكنه
ان يقرأ من المصحف وهو موضوع فليس أميا لتجاوز صلاته بغير قراءة وما ذكره الامام الفضلي متفرع
على الصحيح من ان علة الفساد تلقنه ولو كان موضوعا فحينئذ لا قدرة له على القراءة فكان أميا وبهذا
ظهر ان تصحيح الظهيرية متفرع على الضعيف وأطاعت في المصلي فشمس الامام والمنفرد في الهداية
من تقييده بالامام اتعاقى كما في غاية البيان ثم اعلم ان التشبيه بأهل الكتاب لا يكره في كل شيء
فانما كل ونشرب كما يفعلون انما المحرام هو التشبيه فيما كان منموما وفيما يقصد به التشبيه
كذا ذكره قاضيان في شرح الجامع الصغير فعلى هذا لو لم يقصد التشبيه لا يكره عندهما (قوله
والاكل والشرب) أي يفسد انهما لان كل واحد منهما عمل كثير وليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة
اليه وعلل قاضيان وجه كونه كثيرا بقوله لانه عمل البدو والفم واللسان قال العلامة الحلبي وهو
مشكل بالنسبة الى ما لو أخذ من خارج سمسة فابتلعها أو وقع في فيه قطرة مطر فابتلعها فانهم نصوا

الفساد في المحافظ انما يمت
على العلة الثانية أما على
الاولى فلا فرق بين المحافظ
وغيره وعبارة الشارح
ولو كان يحفظ وقرأ من
غيره جل قالوا لا تفسد
لعدم الامرين وفي الفتح
ولو كان يحفظ الا انه نظر
وقرأ لا تفسد وهاتان
العبارتان لا غبار عليهما
اه وحاصله انه لا بد من
تقييد عدم الفساد في
الحافظ بان يكون من غير
جل (قوله ثم اعلم الخ)
أقول قال في الذخيرة

وقراءته من مصحف
والاكل والشرب

الرهانية قيسل كتاب
التحري قال هشام رأيت
على أبي يوسف نعلين
مخسوفين بمسامير فقلت
أترى بهذا الحديد باسا
قال لا فقلت ان سفيان
وثور بن يزيد رجما الله
تعالى كرها ذلك لان فيه
تشبها بالرهبان فقال
كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يلبس النعال
انتي لها شعروا نهما من
لباس الرهبان فقد أشار
الى ان صورة المشابهة
فيما تعلق به صلاح العباد
لا يضر وقد تعلق بهذا
النوع من الاحكام
صلاح العباد فان الارض مما لا يمكن قطع المسافة البعيدة فيها الا بهذا النوع من الاحكام اه

(قوله لكن في البدائع
والخلاصة) استدراك
على ما قبله مفيد لدفع المنع
(قوله وفي الظهيرية لو اتلع
دما خرج من بين أسنانه)
ظاهر الإطلاق هنا
والتفصيل فيما يأتي أنه
لا يفرق بين الغالب
والمغلوب لكن إذا كان
غالباً يكون من مسائل
سبق الحديث وهو لا ينافي
عدم الفساد (قوله ولم أر
من صحيح القول الثاني)
قال الشيخ اسمعيل بعد
ذكر الدرر هذا القول
الثاني وهو اختيار الشيخ
الامام أبي بكر محمد بن
الفضل كذا في الحاشية
والخلاصة وقدمه جازماً
به في المجموع واقتصر
عليه العتابي وفي عمدة
المفتي ثم قال بل ظاهر ما
في المحاوي آخر التفرع
عليه (قوله وقد يقال أنه
غير صحيح الخ) قال في
النهر لا يخفى أن قيد
الحديثة مراعى لغنى ما يعمل
باليدين كـ يرأى من
حيث أنه يعمل بهما اه
لكن على هذا يبقى مضغ
العلك غير معلوم الحكم
ولا مانع من اعتبار شئ
آخر على هذا القول يدخله
(قوله لومضغ العلك في
صلاته فسدت الخ) أى
إذا كان المضغ كثيراً كما
في التجنيس

على فساد الصلاة في كل من هذه الصور مطلقاً اه أطلقه فشمّل العمد والنسيان لأن حالة الصلاة
مذكرة فلا يعفى النسيان بخلاف الصوم فإنه لا مذكرة فيه وشمّل القليل والكثير ولهذا فسر في
المحاوي بقدر ما يصل إلى الحق وقيد الشارح بما يفسد الصوم ولا يفسد الصوم لا يبطل الصلاة
اه وهو ممنوع كلياً فإنه لو ابتلع شيئاً بين أسنانه وكان قدر المحصة لا تفسد صلاته وفي الصوم يفسد
وفرق بينهما الولو والنجى وصاحب المحيط بأن فساد الصلاة معلق بهل كثير ولم يوجب بخلاف فساد
الصوم فإنه معلق بوصول المغذى إلى جوفه لكن في البدائع والخلاصة أنه لا فرق بين فساد الصلاة
والصوم في قدر المحصة وفي الظهيرية لو ابتلع دما خرج من بين أسنانه لم تفسد صلاته إذا لم يكن ملء الفم
اه وقالوا في باب الصوم لو خرج من بين أسنانه دم ودخل حلقه وهو صائم ان كان الغلبة للدم أو كانا
سواء فطره لأن له حكم الخارج وان كانت الغلبة للبراق لا يضره كما في الوضوء فقد فرقوا بين الصلاة
والصوم وفي الظهيرية لو قاء أقل من ملء الفم فعاد إلى جوفه وهو لا يملك أمساكه لم تفسد صلاته وان
أعاده إلى جوفه وهو قادر على أن يجمعه يجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد
وعند محمد تفسد وان بقي في صلاته ان كان أقل من ملء الفم لا تفسد وان كان ملء الفم تفسد صلاته
اه وفي المحيط وغيره ولم يضع العلك كثيراً فسدت وكذلك لو كان في فمه أهلية فلا كما فان دخل في حلقه
منها شئ يسير من غير أن يلوكها لا تفسد وان كثرت ذلك فسدت وفي الخلاصة ولو أكل شيئاً من الحلوة
وابتلع عينا فدخل في الصلاة فوجد حلوتها في فيه وابتلعها لا تفسد صلاته ولو دخل الفانيد أو
السكر في فيه ولم يمضغه لكن بصلى والحلاوة تصل إلى جوفه تفسد صلاته اه وأشار بالاكل
والشرب إلى أن كل عمل كثير فهو مفسد وانفقوا على أن الكثير مفسد والقليل لا لا مكان الاحتراز
عن الكثير دون القليل فان في الحى حركات من الطبع وليست من الصلاة فلو اعتبر العمل مفسداً
مطلقاً لزم المخرج في أقامة صحتها وهو مدفوع بالنص ثم اختلفوا فيما بين الكثرة والقلّة على أقوال
أحدهما اختاره العامة كما في الخلاصة والحاشية أن كل عمل لا يشك الناظر أنه ليس في الصلاة فهو
كثير وكل عمل يشبهه على الناظر أن عامله في الصلاة فهو قليل قال في البدائع وهذا أصح وتابعه
الشارح والولو والنجى وقال في المحيط أنه الأحسن وقال الصدر الشهيد أنه الصواب وذكر العلامة الحلي
أن الظاهر أن مرادهم بالناظر من ليس عنده علم بشروع المصلى في الصلاة فينبغي أن يشاره على هذا
العمل ويتيقن أنه ليس في الصلاة فهو عمل كثير وان شك فهو قليل ثانها أن ما يقام باليدين عادة
كثير وان فعله بيد واحدة كالتعميم ولبس القميص وشد السراويل والرمي عن القوس وما يقام
بيد واحدة قليل ولو فعله باليدين كترع القميص وحل السراويل ولبس القلنسوة ونزعها
ونزع اللجام وما أشبه ذلك كذا ذكره الشارح ولم يقيد في الخلاصة والحاشية ما يقام باليدين
بالعرف وقيد في الحاشية ما يقام بيد واحدة بما إذا لم يتكرر والمراد بالتكرار ثلاث متواليات لما في
الخلاصة وان حث ثلاثاً في ركن واحد تفسد صلاته هذا إذا رفع يده في كل مرة أما إذا لم يرفع في كل
مرة فلا تفسد لأنه حث واحد اه وهو تقييد غير بوقف تفصيل عجيب ينبغي حفظه لكن في
الظهيرية معزى إلى الصدر الشهيد حسام الدين لو حث موضعاً من جسده ثلاث مرات بدفعة واحدة
تفسد صلاته اه ولم أر من صح القول الثاني في تحديد العمل وقد يقال أنه غير صحيح فإنه لو مضغ
العلك في صلاته فسدت صلاته كذا ذكره محمد كما في البدائع لأن الناظر إليه من بعيد لا يشك أنه في
غير الصلاة وليس فيه استعمال اليد رأساً فضلاً عن استعمال اليدين وكذا الأكل والشرب يعمل بهل يسد

(قوله يكون يد واحدة) ساقى (قوله الا ان يراد بالدهن تناوله الخ) ويبقى الكلام في التسريح والجواب تعليل صاحب الهداية له بقوله في التجنيس لانه يقوم باليدين غالبا (قوله وما اذا ارتضع من نديها) كذا في بعض النسخ باما الشرطية وفي بعضها وما اذا بدون همزة وعليها يتوجه قول النهر هذا هو ظاهر واني يقال ارتضاعه من غير فعل منها انها ارضعته اه ويؤيد النسخة الاولى ان المعنى عليها وذكر الفاء في جواب اما (قوله وما قولهم ١٣ كافي الخاتمة والخلاصة الى قوله فشكل)

قال في الفتح بعد نقله ذلك عن الخلاصة والله تعالى أعلم بوجه الفرق وفي النهر وعلى ما في الخلاصة قد فرق بان الشهوة لما كانت في النساء اغلب كان تقييده مستلزما لاشتغالها عادة بخلاف تقييدها اه ومثله في شرح العلامة المقدسي بزيادة وعبارته وفتح الله سبحانه وتعالى به وهو ان الشهوة غالبية على النساء فهي في حكم الموجودة منها ولهذا حرم نظرها الرجل اليها عند غلبة ظنه بالشهوة أو الشك قالوا التحقق الشهوة منها حكما واذا ثبت ذلك كان كثير عمل لوقوعه بين متفاعلين واذا قبلته ولم يشته لم يوجد من جانبه أصلا وبوشح هذا امر من اعتبار نزول اللين كثير عمل اه لكن ذكر الباقي في شرح الملتقى مالا يحتاج معه الى هذا التكلف حيث

واحدة وهو مبطل اتفاقا وكذا قولهم لودهن رأسه أو سرح شعره سواء كان شعر رأسه أو لحية تفسد صلاته لا يخرج على ان العمل الكثير ما يقام باليدين لان دهن الرأس وتسريح الشعر عادة يكون يد واحدة الا ان يراد بالدهن تناوله القارورة وصب الدهن منها يده الاخرى وهو كذلك فان في المحيط قال ولو صب الدهن على رأسه بيد واحدة لا تفسد وتعليل الولا المحي بان تسريح الشعر يفعل باليدين ممنوع واما قولهم ولو حلت صيدا أو رضعته تفسد فهو على سائر التفاسير لكن ما في الخلاصة والخاتمة المرأة اذا أرضعت ولدها تفسد صلاتها لانها صارت مرضعة فتشمل ما اذا حمل البها قدفعت اليه الثدي فرضعها واما اذا ارتضع من نديها وهي كارهة ففي الظهيرية والخلاصة والخاتمة ان مص ثلاثا فسدت وان لم ينزل اللبن فان كان مصصة أو مصتين فان نزل لبن فسدت والا فلا وفي المنية والمحيط ان خرج اللبن فسدت والا فلا من غير تقييد بعدد وصححه في معراج الدراية واما قولهم لو ضرب انسانا بيد واحدة أو بسوط تفسد كما في المحيط والخلاصة والظاهرية والمنية فلا يتفرع على ما يقام باليدين بل على الصحيح لكن في الظهيرية لو ضرب دابته مرة أو مرتين لا تفسد وان ضرب بها ثلاثا في ركعة واحدة تفسد قال رضي الله عنه وعندى اذا ضرب مرة واحدة وسكن ثم ضرب مرة أخرى وسكن ثم ضرب مرة أخرى لا تفسد صلاته كما قلنا في المشي اه وهذا يصلح ان يتفرع على القولين واما اعتبارهم المرات الثلاث في الحك كما قدمناه عن الخلاصة و لظاهر تفرع به على قول من فسر العمل الكثير بما تذكر ثلاثا وهو القول الثالث لا على القولين الاولين واما قولهم لو قتل القملة مرارا ان قتل قتلا متداركا تفسد وان كان بين القتلات فرجة لا تفسد فيصح تفرع به على الاقوال كلها واما قولهم لو قبل المصلى امرأته بشهوة أو بغير شهوة أو مسها بشهوة فسدت ينبغي تفرع به على القول الاصح وكذا على قول من فسر اهل الكثير بما يستفحشه المصلى واما على اعتبار ما يفعله باليدين أو بما تذكر ثلاثا فلا وهو مما يضعفهما كما لا يخفى وكذا لو جامعها فبما دون الفرج من غير انزال بخلاف النظر الى فرجها بشهوة فانه لا يفسد على المختار كما في الخلاصة واما قولهم كافي الخاتمة والخلاصة لو كانت المرأة هي المصلية درنه فقبلها فسدت بشهوة أو بغير شهوة ولو كان هو المصلى فقبلته ولم يشتهها فصلاته تامة فشكل اذ ليس من المصلى فعل في الصورتين فقتضاء عدم الفساد فيهما فان جعلنا تمكينه من الفعل بمنزلة فعله اقتضى الفساد فيهما وهو الظاهر على اعتبار ان العمل الكثير ما لو نظر اليه الناظر لتيقن انه ليس في الصلاة أو ما استفحشه المصلى لكن في شرح الزاهدي ولو قبل المصلية لا تفسد صلاتها وقال أبو جعفر ان كان بشهوة فسدت اه وهو مخالف لما في الخلاصة والخاتمة وسوء تقييده وتقييدها وفي منية المصلى المشي في الصلاة اذا كان مستقبل القبلة لا يفسد اذا لم يكن متلاحقا ولم يخرج من المسجد وفي الفضا ما لم يخرج عن الصفوف هذا كله

فان أقول عبارة الخلاصة لو كانت المرأة في الصلاة فجامعها زوجها تفسد صلاتها وان لم ينزل مني وكذا لو قبلها بشهوة أو بغير شهوة أو مسها لانه في معنى الجماع أما لو قبلت المرأة المصلى ولم يشتهها لم تفسد صلاته هذه عبارة الخلاصة والعجب من هذا العلامة الامام ابن الهمام كيف غفل عن الفرق المذكور في هذا المقام اه قلت وبهذا التعليل علل في التجنيس (قوله وفي الفضا ما لم يخرج عن الصفوف) أقول قال في التجنيس رجل صلى في الصحراء فتأخر عن موضع قيامه المختارانه لا تفسد صلاته ويعتبر مقدار سجوده من خلفه وعن يمينه وعن يساره كافي وجه القبلة سواء لم يتأخر عن هذا الموضع لم يتأخر عن المسجد فلا تفسد

صلاته ولو خط حوله خطأ ولم يخرج من الخط لكن تأخر عما ذكرنا من الموضوع فسدت لأن الخط ليس بشيء اه (قوله ولو أغلق الباب لا تقصد الخ) قال في التحنيس والمزيد لو فتح باباً وأغلقه فدفعه بيده من غير معالجة بفتح غلق أو قفل كره ذلك ولا تقصد صلاته لأنه عمل قليل وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه إذا أغلق تقصد تأويله إذا كان فيه يحتاج إلى معالجة اه (قوله ومن أخذ عنان دابته الخ) لا دخل لهذا الفرع هنا ١٤ (قوله والحاصل أن فروعهم في هذا الباب قد اختلفت الخ) أقول يمكن أن يقال لما

رأى مشايخ المذهب الفروع المذكورة فكل منهم عرف العمل الكثير بتعريف ينطبق على ما رآه من الفروع وبضم التعاريف إلى بعضها لتنظم الفروع جميعاً بأن يقال العمل الكثير هو ما يشك الناظر إليه أنه ليس في الصلاة أو ما كان بحركات متوالية أو ما كان يعمل باليدين أو ما يستكره المبتلى به أو ما يكون مقصوداً للفاعل بأن أفرد له مجلساً على حدة لكن يمكن ادخال سائر الفروع في الأولين والاستغناء بهما عن الثلاثة الباقية فتأمل فيما ذكرناه من التوفيق فإن فيه احسان الظن بمشايخ المذهب فإن هذه الفروع وإن لم تكن كلها منقولة عن الامام الاعظم لكن المشايخ خرجوا بعضها على المنقول لا بمجرد الرأي وما كان مخرباً على المذهب من أهل التخريج

إذا لم يستدبر القبلة وأما إذا استدبرها فسدت وفي الظهيرية المختار في المشي أنه إذا كثرت أفسدها وأما قولهم كما في منية المصلي لو أخذ حجر أفرمى به تقصد ولو كان معه حجر فرمى به لا تقصد وقد أساء فظاهره التفريع على الصحيح لا على تفسيره بما يقام باليدين وأما قولهم كما في الخلاصة وغيرها لو كتب قدر ثلاث كلمات تقصد وإن كان أقل لا والظاهر تفريعه على أن الكثير ما يستكره المبتلى به أو أنه ما تكررت ثلاثاً متواليات وأما على الصحيح فالظاهر أن الفساد لا يتوقف على كتابة ثلاث كلمات بل يحصل الفساد بكتابة كلمة واحدة مستتينة على الأرض ونحوها وقد يشهد بذلك إطلاق ما في المحيط قال محمد لو كتب في صلاته على شيء فسدت وإن كتب على شيء لا يرى لا تقصد لأنه لا يسمى كتابة وأما قولهم كما في الذخيرة لو حرك رجلاً لا على الدوام لا تقصد وإن حرك رجليه تقصد فشكل لأن الظاهر أن تحريك اليدين في الصلاة لا يبطلها حتى يلحق بهما تحريك الرجلين ولا وجه قول بعضهم أنه إن حرك رجليه قليلاً لا تقصد وإن كان كثيراً فسدت كما في الذخيرة أيضاً ولعله مفوض إلى ما يعده العرف قليلاً أو كثيراً وفي الظهيرية إذا تحجرت المرأة فسدت صلاتها ولو أغلق الباب لا تقصد وإن فتح الباب المغلق تقصد وإن نزع لقميص لا تقصد ولو لبس تقصد ولو شد السرابيل تقصد ولو فتح لا تقصد ومن أخذ عنان دابته أو عقودها وهو نجس إن كان موضع قبضه نجساً لم يجز وإن كان النجس موضعاً آخر جاز وإن كان يتحرك يتحرك هو المختار وإن جذبه الدابة حتى أزال التدن عن موضع سجوده تقصد ولو آذاه حراً الشمس فحول إلى الظل خطوة أو خطوتين لا تقصد وقيل في الثلاث كذلك والاول أصح ولورفع رجل المصلي عن مكانه ثم وضعه من غير أن يحوله عن القبلة لا تقصد ولو وضعه على الدابة تقصد ولو زرقه صائراً أو قباء فسدت لأن حله وإن ألجم دابة فسدت لأن خلعه ولو لبس خفيه فسدت لأن تنعله أو خلعه عليه كالموتلة سيفاً أو نزعها أو وضع الفتيلة في مسرحة أو نزعها أو بمروحة أو بكفه أو سوى من عمامته كورا أو كورين أو لبس قلنسوة أو بيضة والحاصل أن فروعهم في هذا الباب قد اختلفت ولم تنفرع كلها على قول واحد بل بعضها على قول وبعضها على غيره كما يظهر للتأمل والظاهر أن أكثرها تقر بعات المشايخ لم تكن منقولة عن الامام الاعظم ولهذا جعل الاختلاف في حدة العمل الكثير والقليل في التحنيس انما هو بين المشايخ وقد ذكرنا من الأقوال أربعة وذكرنا قولاً خامساً وهو أن العمل الكثير ما يكون مقصوداً للفاعل بأن أفرد له مجلساً على حدة ولقد صدق من قال كثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ولقد صدق صاحب الفتاوى الظهيرية حيث قال في الفصل الثالث في قراءة القرآن أن كل ما لم يرو عن أبي حنيفة فيسه قول بقى كذلك مضطرباً إلى يوم القيامة كما حكي عن أبي يوسف أنه كان يضطرب في بعض المسائل وكان يقول كل مسألة ليس لشيوخنا فيها قول فنحن فيها هكذا اه وإلى ههنا تبين أن الفساد للصلاة كلام الناس مطلقاً والعمل الكثير ومن المفسد الموت والارتداد بالقلب والجنون والاعماء وكل حدث عمداً أو أوجب الغسل كالاحتلام والحيض

فهو داخل في المذهب اما ظهر لفكرى القاصر والله سبحانه وتعالى أعلم ثم رأيت العلامة الشيخ ابراهيم الحلي ومحاذاة في شرحه على المنية ذكر نحو ما ذكرته حيث قال وأكثر الفروع أو جميعها يخرج على أحد الطريقين الأولين والظاهر أن ثانيهما ليس خارجاً عن الاول لأن ما يقام باليدين عادة يغلب ظن الناظر أنه ليس في الصلاة وكذا قول من اعتبر التكرار إلى ثلاث متوالية فإن التكرار يغلب الظن بذلك فلذا اختاره جمهور المشايخ اه (قوله وذكرنا قولاً خامساً وهو الخ) قال في التنازل خاتمة عن المحيط

وهذا القائل يستدل بامرأة صلت فلم يمسز وجهها أو قبلها بشهوة تنفس صلاتها أو كذا إذا لم يمسز صبي ثديها وخرج اللبن تنفس صلاتها (قوله) وأما فسادها بتقدم الامام (المصلي) كذا في النسخ والظاهر ان فيه تقدما وتاخيرا من الناسخ وأصل العبارة بتقدم المصلي امام الامام (قوله) قال ثم ينبغي ان يكون عليه سجود السهو (الخ) قال الشيخ سمعيل لي ١٥ فيه نظرا لانه ان فات الركن بالكسبة فلا

فائدة في السجود لكونه لا يجزئ عنه وان لم يفت فسجود السهو عليه لتأخير الركن عن محله مقرر كما يأتي وكلامه يوهم انه بحث منه (قوله) وهو ينبغي على معرفة العمل الكثير) أقول قد سبق ترجيح القول الاول ومقتضى هذا انه لو ابتلع ما فوق المحصة بدون مضغ يكون الاصح عدم الفساد فليتامر هذا وفي

ولو نظر الى مكتوب وفهمه أو كل ما بين أسنانه أو مرما في موضع سجوده لا تفسد وان اثم

الشرع ليلية قال بعد ذكره قول المؤلف وهو ينبغي الخ وفيه تأمل لان القائل بان ملء الفم يفسد وكذا نحوه لا يشترط معه العمل الكثير بل علمه ان كان الاحتراز عنه بلا كلفة بخلاف القليل لكونه تبعا ليقفه فلا يفسد الا بالعمل الكثير وفي معرفته الاختلاف المعلوم اه واعترضه

ومحاذاة المرأة بشروطه وترك ركن من غير قضاء أو شرط لغير عذر وأما استخلاف القارئ للامام والفتح على غير امامه فداخل تحت العمل الكثير وأما ترك القعدة الأخيرة مع التقييد بالسجدة وقدره الموصى على الركوع والسجود وتذكر صاحب الترتيب الغائبة فيها وطلوع الشمس في الفجر ودخول وقت العصر في الجمعة ونظائرهما فما يفسد وصف الفرضية لأصل الصلاة وأما فسادها بتقدم الامام امام المصلي أو طرحه في صف النساء أو في مكان نجس أو سقوط الثوب عن عورته مع التعمد مطلقا ومع أداء ركن ان لم يتعمد علم أو لم يعلم ومع المكث قدره ان لم يؤد عند أي حنيقة ومحمد كافي الظهيرية فراجع الى فوت الشرط كما لا يخفى (قوله) ولو نظر الى مكتوب وفهمه أو كل ما بين أسنانه أو مرما في موضع سجوده لا تفسد وان اثم) أما الاول فلان الفساد انما يتعلق في مثله بالقراءة وبالنظر مع الفهم لم تحصل وصحح المصنف في الكافي انه متفق عليه بخلاف من حلف لا يقرأ كتاب فلان فنظر اليه وفهمه فانه بحث عند محمد لان المقصود فيه الفهم والوقوف على سره أطلق المكتوب فشم ما هو قرآن وغيره لكن في القرآن لا تفسد اجما عابا لا اتفاق كافي النهاية وشمل ما اذا استفهم أولا لكن اذا لم يكن مستفهما لا تفسد بالاجماع وان كان مستفهما في النية تفسد عند محمد والصحح عدمه اتفاقا لعدم الفعل منه ولشبهة الاختلاف قالوا ينبغي للفقهاء ان لا يضع جزئ تعلقه بين يديه في الصلاة لانه ربما يقع بصره على ما في الجزء فيفهم ذلك فيدخل فيه شبهة الاختلاف اه وعبر في النهاية بالوجوب على الفقيه ان لا يضع لكن قد علمت ان شبهة الاختلاف فيما اذا كان مستفهما وأما اذا لم يكن مستفهما فلا يلزم بما ذكر لعدم الاختلاف فيه بل لا اشتغال قلبه به اذا خاف من وضعه بين يديه اشتغاله بالنظر اليه ولم يذكر واكرهه النظر الى المكتوب متعمدا وفي نية المصلي ما يقتضيها فانه قال ولو انشأ شعرا أو خطبة ولم يتكلم بلسانه لا تفسد وقد أساء وعمل الاساءة شارحها باشتغاله بما ليس من اعمال الصلاة من غير ضرورة قال ثم ينبغي ان يكون عليه سجود السهو اذا أشغله ذلك عن أداء ركن أو واجب سهوا اه وبهذا لم ان ترك الخشوع لا يخل بالحكمة بل بالسكال ولذا قال في الخلاصة والحانية اذا تفكر في صلاته فتذكر شعرا أو خطبة فقرأه حيا به ولم يتكلم بلسانه لا تفسد صلاته اه وأما الثاني وهو كله ما بين أسنانه فلانه عمل قليل أطلقه فشم ما اذا كان قدر المحصة كما قدمناه على المحيط والواجبة من الفرق بين الصلاة والصوم وفي البدائع ان كان دون المحصة لم يضره وان كان قدر المحصة فصاعدا فسد صلاته وهكذا في شرح الطحاوي وقال بعضهم لا تفسد صلاته بما دون ملء الفم وعليه مشي في الخلاصة حيث قال وقال الامام خواهر زاده ولو كل بعض اللقمة وبقى البعض في فيه حتى شرع في الصلاة وابتلع الباقي لا تفسد صلاته ما لم يكن ملء الفم فهذه ثلاثة أقوال في هذه المسئلة كما ترى والشان فيما هو الراجح منها وهو ينبغي على معرفة العمل الكثير وفيه اختلاف كما سبق وينبغي ان يكون محل الاختلاف فيما اذا ابتلع ما بين أسنانه من غير مضغ أما اذا مضغه كثيرا فلا خلاف في فسادها كما قدمناه في مضغ العلك وعلى هذا فلو عبر

الرملي أيضا بانه لا يتجه ذلك مع تصريحهم بفسادها بابتلاع سبعة تناولها من خارج وقطرة ماء وقعت في فيه اذ لم يبتلع وفي ذلك الفساد به وكذا لو كان في فيه سكر أو فانيد وابتلع ذوبه (قوله) اما اذا مضغه كثيرا) قال الرملي أي بان توالى ثلاث مضغات كافي شرح النية للحلي اه قلت عدم تقديره بالثلاث لانه ربما يختص بذلك بالقول الثالث (قوله وعلى هذا الخ) قال في النهر فيه بحث اذ قد تقرر ان العمل القليل لا يفسد ولا شك ان ما دون المحصة غني عن الكثير من المضغ بل لا يتأتى فيه مضغ لتلاشيه بين الاسنان

فلا يفسد بخلاف المحضة اه قات كلام المؤلف فيما اذا مضى كثيرا ولا ينافيه كونه غنيا عن المضغ ودعوى عدم تاق المضغ فيه في حيز المضغ فان المضغ على ما في القاموس لوك الشيء بالسن والسن يشعل الثنايا فيمكن أن يلوكه بها كثيرا (قوله وهو مختار صاحب الهداية) قال الشيخ اسمعيل ١٦ فيه نظر فانه قال في الهداية بعد ذكره على ما قيل اه قلت تصریح صاحب النهاية والكفاية بان ذلك مختار صاحب

المصنف بالا بتلاع كافي الخلاصة والمحيط والاولو الجية وكثير دون الاكل لكان أولى ثم اذا كان ابتلاع ما بين أسنانه غير مفسد بشرطه على الخلاف فهو مكروه كما صرح به في منية المصلي لانه ليس من اعمال الصلاة ولا ضرورة فيه فكان مكرودا وان كان قليلا وأما الثالث وهو مرور المار في موضع سجود المصلي فانما لا يفسد ما عند عامة العلماء سواء كان المار امرأة أو حمارا أو كلبا أو غيرها الحديث الصحيحين عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي وأنا معترضة بين يديه فاذا سجد غمز في فقبضت رجلى فاذا قام بسطتهما والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح ولقوله عليه السلام لا يقطع الصلاة مروى في وادروا ما استطعتم فانما هو شيطان لكن ضعفه النووي وفي فتح القدير والذي يظهر انه لا ينزل عن الحسن لانه يروى من عادة طرق ثم الكلام في هذه المسئلة في سبعة عشر موضعا الاول اذ كره في الكتاب من عدم الفساد الثاني ان المار آثم للحديث لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لو وقف أربعين خيرة له من أن يمر بين يديه قال الراوى لا أدري أر بعين عاما أو شهرا أو يوما أو أخرجه البزار وقال أربعين خيرا وروى ابن ماجه وصححه ابن حبان عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعلم أحدكم ماله في أن يمر بين يدي أخيه معترضا في الصلاة كان لان يقيم مائة عام خيرة له من الخطوة التي خطى وبهذا علم ان الكراهة تحريرية لتصریحهم بالآثم وهو المراد بقوله وان آثم المار بين يديه الثالث في الموضوع الذي يكره المرور فيه وفيه اختلاف واختار المصنف انه موضع سجوده وصححه في الكافي لان هذا القدر من المكان حقه وفي تحرير ما وراءه تضيق على المارة وهو يغيث ان المراد بموضع سجوده موضع صلاته وهو من قدمه الى موضع سجوده كما صرح به الشارح وهو مختار صاحب الهداية وشمس الأئمة السرخسي وقاض خان وفي المحيط انه الاحسن لان ذلك القدر موضع صلاته دون ما وراءه وذكر القمى تاشي ان الاصح انه ان كان بحال لو صلى صلاة خاشع لا يقع بصره على المار فلا يكره المرور بخوان يكون منتهى بصره في قيامه الى موضع سجوده وفي ركوعه الى صدور قدميه وفي سجوده الى أرنبة أنفه وفي قعوده الى حجره وفي سلامه الى منكبيه واختاره فخر الاسلام فانه قال اذا صلى راما يبصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وهذا حسن وفي البدائع وقال بعضهم قدر ما يقع بصره على المار لو صلى بخشوع وفيما وراء ذلك لا يكره وهو الاصح ووجه في النهاية بانه أشبه الى الصواب لان المصلي اذا صلى على الدكان وحاذى أعضاء المار أعضاءه فان المرور أسفل الدكان يكره وهو ليس بموضع سجود المصلي فهى واردة على من اعتبر بموضع السجود فاختاره فخر الاسلام يمشى في كل الصور كما هو دأبه في اختيار انه وأقره عليه في فتح القدير ووفق بينهما في العناية بان المراد بموضع السجود الموضوع القريب من موضع السجود فيؤول الى ما اختاره فخر الاسلام بدليل ان صاحب الهداية بعد اعتباره موضع السجود شرط عدم الحائل كالاستطوانة ولا يتصور ان يكون الحائل بينه وبين موضع سجوده وبدليل انه صرح بمسئلة المرور أسفل الدكان اه وهو تكلف والذي

الهداية يفيد ان ذلك ليس تضعيفه لكانه أتى به ليس الى الخلاف ويدل على أن ذلك مختار له تصحيحه في التحنيس كما ساقى قريبا والخلاف المشار اليه ما ذكره في الفتح بقوله ومنهم من قدره بثلاثة أذرع ومنهم بخمسة ومنهم بأربعين ومنهم بمقدار صفين أو ثلاثة ويحتمل أن يكون مرادهم بكونه مختار صاحب الهداية انه اختاره في كتابه التحنيس لافي الهداية (قوله ووفق بينهما في العناية الخ) أقول بما يؤيد هذا التوفيق عبارة صاحب الهداية في التحنيس والمزيد ونصها فاذا أراد الرجل أن يمر بين يديه كم مقدار ما يحتاج الى أن يكون مروءه مكسروها والصحيح مقدار منتهى بصره وهو موضع سجوده وقال أبو نصر رجة الله تعالى عليه مقدار ما بين الصف الاول وبين مقام

الامام وهذا عين الاول ولكن بعبارة أخرى قال رضى الله تعالى عنه وفيما قرأنا على شيخنا مناجاة الأئمة يظهر رجة الله تعالى عليه أن يمر بحيث يقع بصره وهو يصلي صلاة الخاشعين وهذه العبارة أوضح انتهت عبارته بمر وفها وهذا أدل دليل على المدعى من انه ليس المراد تعيين موضع السجود حيث جعل الفرق في التعريف فقط وان الثالثة أوضح مما قبلها في الدلالة على المراد وانظر الى العبارة الثالثة والى عبارة فخر الاسلام فانك لا تكاد تجد بينهما قرنا

(قوله لان مسئلة الد كان الخ) قال في النهر انما اورد المشايخ مسئلة الد كان على ما اختاره السر حسي لا على ما اختاره صاحب الهداية ولذا قال في فتح القدير وغيره فكانت مسئلة الد كان نقض لما اختاره شمس الانثة بخلاف ما اختاره فخر الاسلام فانه يقتضي في كل الصور غير منقوض اه قلت ولا يخفى عليك ما فيه (قوله لانه يتصور الخ) قال في النهر انت خير بان هذا انما يحتاج اليه على تفسير الحائل بالمجدار والاسطوانة وليس بلازم تجواز ان تكون ستارة ترتفع اذا سجد وتعود اذا قام كما قال ملاسعدى اه قلت ولا يخفى عليك ما في ذلك كله من التكلف وان ما ذكره في العباية اقل تكلفا ١٧ من ذلك (قوله وما يضعف

تصحح النهاية الخ) اقول
الذي يظهر لي ان ما ذكره
غير وارد وما قرره غير
مراد وذلك لانه بعد غاية
البعد ان يكون ما ذكره
عن التمر تاشي سابقا لما
للا ما كن التي يكسره
المرور فيها فان من جملة
ما ذكره قوله وفي سجوده
الى اربعة اذنه وكيف
يصح ان يقال ان ذلك من
المواضع التي يكره المرور
فيها فان ذلك غير ممكن
وكذا قوله وفي سلامه الى
منكبته مع ان المكروه
بنص الحديث المرور
بين يديه فلا ينبغي حمل
كلام هؤلاء الائمة
الاعلام على هذا المرام
وان اوجه ظاهر الكلام
بل ينبغي حمله على ما قبله
الافهام ويستدعيه اتمام
وذلك بان يحمل على ان
المراد ما يقع عليه بصره
لو نظر الى موضع سجوده
وما ذكره في بقية عبارته

يظهر للعبد الضعيف ان الراجح ما في الهداية رانه لا يرد عليه شيء مما ذكر لان مسئلة الد كان
انما ترد عليه نقضا لو سكنت عنها واما اذا صرح بها فلا فكاك قال العبد بموجع السجود ان لم يكن
يصل على ذلك فاما اذا كان يصلي عليها فالعبرة بالمحاذاة كما هو ظاهر عبارته لمن تأملها وانما شرط
عدم الحائل لانه يتصور وجود الحائل في موضع السجود كان يصلي قريبا من جدار بالاعماء
للارض بحيث لو لم يكن الجدار لكان موضعه موضع السجود فلا منافاة كما في العناية او ان اشتراط
عدم الحائل انما هو بيان لمل الخلف فان المرور وراء الحائل ليس بمكروه اتفاقا كما هو ظاهر عبارتهم
لا شرط في المرور في موضع السجود وما يضعف تصحيح النهاية انه يقتضي ان الموضع الذي يكره
المرور فيه مختلف يكون في حالة القيام مخالفا لحالة الركوع وفي حالة الجلوس مخالفا للحال فيقتضي
انه لو مر انسان بين يديه في موضع سجوده وهو جالس لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة كونه خاشعا
ولو مر في ذلك الموضع بعينه وهو قائم يكره لان بصره يقع عليه حالة خشوعه وانه لو مر داخل موضع
سجوده وهو راكع لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة خشوعه وانه لو مر عن يمينه وهو يسلم بحيث يقع
بصره عليه خاشعا يكره وهذا كله بعيد عن المذهب لعدم انضباطه كما لا يخفى والاختلاف في موضع
المرور انما هو منشا بين المشايخ لعدم ذكره في الكتاب لمحمد بن الحسن كما في البدائع وحيث لم ينص
صاحب المذهب على شيء فالترجيح لما في الهداية لانضباطه وهو باطلا لانه يشمل العصراء والمسجد
وفي المسجد اختلاف في الخلاصة وادا كان في المسجد لا ينبغي لاحد ان يمر بينه وبين حائط القبلة
وصحح في المحيط انه لو مر عن بعد في المسجد فلا يصح ان لا يكره وكذا صححه فخر الاسلام كما في غاية البيان
وذكر قاضيان في شرحه ان المسجد اذا كان كبيرا فحكمه حكم العصراء وفي انه خيرة من الفصل التاسع
ان كان المسجد صغيرا يكره في أي موضع يمر واليه اشار محمد في الاصل فانه قال في الامام اذا فرغ
من صلاته فان كانت صلاة لا تطوع بعدها فهو بالخيار ان شاء انحرف عن يمينه او شماله وان شاء قام
وذهب وان شاء استقبل الناس بوجهه اذ لم يكن بمحذاته رجل يصلي ولم يفصل بين ما اذا كان المصلي
في الصف الاول او في الصف الاخير وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجه الامام في
حال قيامه يكره ذلك وان كان بينهما مصفوف ووجه الاستدلال بهذه المسئلة ان محمد اجعل جلوس
الامام في محرابه وهو مستقبل له بمزلة جلوسه بين يديه وموضع سجوده وكذا المرور المار في أي موضع
يكون من المسجد بمنزلة مروره بين يديه وفي موضع سجوده وان كان المسجد كبيرا بمنزلة التجمع قال
بعضهم هو بمنزلة المسجد الصغير فيكره المرور في جميع الاماكن وقال بعضهم هو بمنزلة العصراء اه

بيان لصلاة الخاشع لان المراد التحديق به وهذا معنى قريب يقبله الطبع السليم ويدل عليه
قول فخر الاسلام اذا صلى راميا بصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره فانه يدل على ان ذلك هو المراد من كلام غيره واذا
كان كذلك فكيف يضعف ما في النهاية مع انه رجحه الامام المحقق في فتح القدير على انك علمت رجحان رجوع ما في الهداية الى
ما في النهاية والله ولي الهداية (قوله ان كان المسجد صغيرا) وهو اقل من ستين ذراعا وقيل من اربعين وهو المختار قهستاني عن
الجواهر كذا في حاشية شرح مسكن للسيد محمد أبي السعود قلت وفي القهستاني ايضا وينبغي ان يدخل فيه الدار والبيت (قوله
ولم يفصل الخ) هذا ايضا من كلام الذخيرة ولكن ذكره في الفصل الرابع عند ذكر مسائل السجود

(قوله ويرج في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره) أي في انه يكره المرور فيما يقع عليه بصره فانه قال والذي يظهر ترجيح ما اختاره في النهاية من مختار فخر الاسلام وكونه من غير تفصيل بين المسجد وغيره فان المؤثم المرواخ وظاهره انه لا فرق بين المسجد الكبير والصغير أيضا في ان كلا منهما كالصحراء (قوله في حق بعض الاحكام) أي كاستقبال وجه المصلي على ما مر في عبارة الذخيرة وكعدم جعل الفاصل بقدر الصفتين مانعا من الاقتداء بخلاف المسجد الكبير فانه مانع كما في الصحراء (قوله فيجعل البعيد قريبا) تفریع على قوله تغيير أي لا يستلزم تغيير الامر المحسوس وهو المرور من بعيد بان يجعل ذلك البعيد قريبا أي بان يجعل في حكم المرور بين يدي المصلي (قوله ١٨ أو أسفل من الدكان امام المصلي) الظاهر ان هذا مصور في غير ما مر من المسجد الصغير

وبهذا علم ان ما صححه في الذخيرة في الفصل الرابع ان بقاع المسجد في ذلك كله على السواء انما هو في المسجد الصغير غير مرجح في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره فان المؤثم المرواخ وظاهره انه لا فرق بين المسجد الكبير والبيت برمته اعتبر بقعة واحدة في حق بعض الاحكام لا يستلزم تغيير الامر المحسوس من المرور من بعيد فيجعل البعيد قريبا اه فافصل المذهب على الصحيح ان الوضع الذي يكره المرور فيه هو امام المصلي في مسجد صغير وموضع سجوده في مسجد كبير أو في الصحراء أو أسفل من الدكان امام المصلي لو كان يصلي عليها بشرط محاذاة أعضاء المار أعضاءه قال في النهاية انما شرط هذا فانه لو صلى على الدكان والدكان مثل قامة الرجل وهو سترة فلا ياتم المار وكذا السطح والسرير وكل مرتفع ومن مشاخصنا من حسده بقدر السترة وهو ذراع وهو غلط لانه لو كان كذلك لما كرهه مرور الزاكب وان استتر بظهور انسان حالس كان سترة وان كان قائما اختلفوا فيه وان استتر بادية فلا بأس به وقالوا حيلة الزاكب اذا اراد ان يمر ينزل فيصير وراء الدابة ويمر اقصر الدابة سترة ولا ياتم وكذا لو مر حلال متحاذيان فان كراهة المرور واثمه يلحق الذي يلي المصلي اه الرابع انه ينبغي لمن يصلي في الصحراء ان يتخذ امامه سترة لمارواه المحاكم واجد وغيرهما عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فليصل الى سترة ولا يدع أحدا يمر بين يديه وفي الصحيحين عن ابن عمر ايضا كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج يوم اعيد أمر بالحربة فتوضع بين يديه فيصلي اليها والناس وراءه وكان يفعل ذلك في السفر وفي منية المصلي وتكره الصلاة في الصحراء من غير سترة اذا خاف المرور بين يديه وينبغي ان تكون كراهة تحريم لخالفه الامر المذكور ولكن في البدائع والمستحب لمن يصلي في الصحراء ان ينصب شيئا ويستتر فاذا دان الكراهة تزيهية فيمنع ذلك كان الامر للندب لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة قال العلامة الحلبي في شرح المنية انما قيد بقوله في الصحراء لانه المثل الذي يقع فيه المرور غالبا ولا فائز ظاهر كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور رأى موضع كان الخامس ان المستحب ان يكون مقداره اذراع اقصاء الحديث مسلم عن عائشة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سترة المصلي فقال بتدره وثرة الرجل وثرة بضم الميم وهمزة ساكنة وكسر الحاء المجهمة العود الذي في آخر الرجل من كور البعير وفسرها عطاء بانها ذراع فافوقه كما أخرجه أبو داود السادس اختلفوا في مقدار غلظها في الهداية وينبغي أن تكون في غلظ الاصبع لان مادونه لا يبدو

أو الكبير أو الصحراء بان يكون في بيت أو نحوه والأفلا فائدة لذكره لانه في المسجد الصغير قد ذكر انه يكره المرور بين يديه أي ما بينه وبين حائط القبلة كما مر في الكبير والصحراء موضع السجود وما تحت الدكان ليس موضع السجود كما مر فتعين ما قلنا ويمكن ان يتصور في المسجد الصغير أيضا وان حكمه كالبيت ويكون فائدة ذكره وان دخل تحت قوله امام المصلي دفع توهم ان الدكان حائز هذا وما في منح الغفار من تخصيص الانتم بالمرور اذا كان المصلي على الدكان برواية فخر الاسلام دون رواية شمس الأئمة بخلاف ما مر فان ظاهره الاتفاق عليه حيث أوردوا المسئلة

نقضا على ما اختاره شمس الأئمة وقد صرح بالاتفاق على الكراهة في فتح القدير فتنبه (قوله للناظر بشرط محاذاة أعضاء المار أعضاءه) أي أعضاء المصلي كلها كما قال بعضهم أو أكثرها كما قال آخرون كما في الكرمان وفيه اشعار بانه لو حاذى أقلها أو نصفها لم يكره وفي الزاد انه يكره اذا حاذى نصفه الا أسفل النصف الاعلى من المصلي كما اذا كان المار على فرس كذا في القهستاني وفيه أيضا الدكان موضع المرتفع كالسطح والسرير وهو بالضم والتشديد في الاصل فارسي معرب كما في الصحاح أو عربي من دكنت المتاع اذا نضدت بعضه فوق بعض كما في المتنايس اه (قوله لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة) قال في الشرنبلالية قلت الصارف مارواه أبو داود عن الفضل والعباس رأينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بادية لنا يصلي في صحراء ليس بين يديه سترة ولا جدوا بن عباس صلى في فضاء ليس بين يديه شيء اه كذا بخط شيخنا اه

(قوله وينبغي أن يكون)
محله في الصلاة الجهرية
(الح) قال في الشرح لبلاية
فيه تأمل لان الجهرية
العلم حاصل بها اه وفيه
ان المقصود من دره المار
منعه عن المرور ولا اعلام
انه في الصلاة لانه قد
يكون مع علم المار انه
في الصلاة والمراد رفع
الصوت زيادة على ما كان
يجهر به وبذلك يحصل
المقصود من الدر كما
لا يخفى وأما السرية ففي
اجهـ ربهاترك الاسرار
وفي شرح الشيخ اسمعيل
وفيه انه اذا كان لهذا
القصد وقلنا يجوزه
باليد وغيرهما يمكن القول
به في السرية بل هو
الظاهر في التنبيه من
اطلاق عبارة الوولو الجي
نعم لو قيل في حق المنفرد
فقط للوجوب في حق
الامام على ما مر لا يمكن
فليتأمل اه أي لوجوب
الجهر في حق الامام وكأنه
جعل الجهر على أصله
نفسه بالمنفرد أي اذا
كان يسر بجوازه له دون
الامام وقد علمت ان
المراد زيادة الرفع بالجهر
فيع الامام والمنفرد اذا
كانا يجهران والمحصل
ان الظاهر ابقاء كلام
الولو الجي على اطلاقه

لنا ظروفاً مستنده ما رواه الحاكم مرفوعاً استروا في صلاتكم ولو بسهم وبشكل عليه ما رواه
الحاكم عن أبي هريرة مرفوعاً يجزئ من السترة قدر مؤخرة الرجل ولو بدقة شعرة ولهذا جعل بيان
الغلظ في البدائع قولا ضعيفا وأنه لا اعتبار بالعرض وظاهره انه المذهب السابع ان من السنة
غرزها ان أمكن الثامن ان في استئذان وضعها عند تعذر غرزها اختلافاً واختار في الهداية انه لا عبرة
باللقاوعزاه في غاية البيان الى أبي حنيفة ومحمد وصحبه جماعة منهم فاضحنا في شرح الجامع
الصغير معللاً بأنه لا يفيد المقصود وقيل بسن الالقاوعزاه القديري عن أبي يوسف ثم قيل يضعه طولا
لا عرضا ليكون على مثال الغرز التاسع ان السنة القرب منها الحديث أي داود مرفوعاً اذا صلى
أحدكم فليصل الى سترة وليدن منها وذكر العلامة المحلي ان السنة ان لا يزد يد ما ينسه وبينها على
ثلاثة أذرع العاشر ان السنة ان يجعلها على أحد حاجبيه الحديث أي داود عن المقداد بن الاسود
قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود أو شجرة إلا جعله على حاجبه الايمن أو الايسر
ولا يصمد اليه صمداً أي لا يقابل به مستويا مستقيماً بل كان يميل عنه كذا في المغرب الحادي عشر ان
سترة الامام تجزئ عن أصحابه كما هو ظاهر الأحاديث الثابتة في الصحيحين من الاقتصار على سترة
صلى الله عليه وسلم وقد اختلف العلماء في أن سترة الامام هل هي بنفسها سترة لا تقوم وله أو هي سترة له
خاصة وهو سترة لمن خلفه فظاهر كلام أئمتنا الاول ولهذا قال في الهداية وسترة الامام سترة للقوم
الثاني عشر انه لا بأس بالمرور وراء السترة كما دل عليه حديث ابن عباس الثابت في الصحيحين من
مروره وراء السترة ولم ينكر عليه الثالث عشر انه اذا لم يجد ما يتخذ سترة فهل ينوب الخط بين يديه
منها فقيه روايتان الاولى انه ليس بمسنون ومشى عليه كثير من المشايخ واختاره في الهداية لأنه
لا يحصل المقصود به اذ لا يظهر من بعيد والثانية عن محمد انه يحط لمحدث أبي داود وان لم يكن معه
عصا فليخط خطأ أو جاب عنه في البدائع بأنه شاذ فيما تنص به البلوي وصرح النووي بضعفه وعقب
بتعحيح أحد روايتي حبان وغيرهما له كما ذكره العلامة المحلي وجرم به المحقق في فتح القدير وقال ان
السنة أولى بالاتباع مع انه يظهر في الجملة اذ المقصود جمع المخاطر بربط الخيال به كيلا ينتشر الرابع
عشر في بيان كيفية فهمهم من قال يحط بين يديه عرضاً مثل الهلال ومنهم من قال يحطه بين يديه طولا
وذكر النووي انه اختار ليصير شبهة طال السترة الخاء من عشر دره المار بين يديه قالوا ويدرو
ان لم يكن سترة أو مر ينسه وبينها الأحاديث الواردة وهو بالاشارة باليد أو بالرأس أو بالعين أو
بالتسبيح وزاد الوولو الجي انه يكون برفع الصوت بقراءة القرآن وينبغي ان يكون محله في الصلاة
الجهرية فيما يجهر فيه منها وفي الهداية ويكره الجمع بين التسبيح والاشارة لان باحدهما كفاية قالوا
هذا في حق الرجال اما النساء فانهم يصفقن للحديث وكيفية ان تضرب بظهور أصابع اليمنى على
صفحة الكف من اليسرى ولان في صوتهن فتنه ففكره لهن التسبيح كذا في غاية البيان السادس
عشر ان ترك الدر أفضل لما في البدائع ومن المشايخ من قال ان الدر رخصة والافضل ان لا يدرا لانه
ليس من أعمال الصلاة وكذا رواه الماتريدي عن أبي حنيفة والامر بالدر في الحديث لبيان
الرخصة كالأمر بقتل الاسودين اه وذكر الشارح عن السرخسي ان الامر بالمقاتلة محمول على
الابتداء حين كان العمل فيها مباحاً وفي غاية البيان معنى المقاتلة الدفع العنيف السابع عشر انه لا بأس
بترك السترة اذا أمن المرور ولم يواجه الطريق لان اتخاذ السترة للعجائب عن المار ولا حاجة بها عند
عدم المار روى عن محمد انه تركه في طريق المجاز غير مرة وقال العلامة المحلي ويظهر ان الاولى

وشموله للإمام والمفتي في السرية والمجهرية إذا فرق بين المجهز بالقراءة أو بالتسبيح على أن القليل من المجهز في موضع الخافضة
 عفو كما في شرح الأنبي (قوله لأن الصلاة في الطريق) أي المفهومة بالأولى من قوله ولم يواجه الطريق فإن كراهة السترة عند
 مواجهته لمافية من منع العامة عن المرور يفيد كراهة الصلاة فيه بالأولى تأمل أو أراد أن التقيد بالمواجهة حيث لم يقولوا ولم
 يصل في الطريق لأن الصلاة في الطريق مكروهة وهذا أظهر (قوله ومرجعه إلى ما تركه أولى) وهو المراد من قولهم أيضا لا بأس
 كما يأتي قريباً وانظر ما سنده ٢٠ بعد كراس قبيل الفصل الآتي (قوله والمذكور في شرح الهداية الخ) ظاهره

أن الثاني مخالف لما ذكره
 الكردري وفي الحواشي
 السعدية فيه أن الكلام
 في العبث شرعاً والظاهر
 أن كلامهما متحد والنفي
 في التعريف الثاني داخل
 على النسيب والهيبة
 لكونه شرعياً فتأمل
 (قوله كيلا يبقى صورة)

وكره عبثه بثوبه وبدنه

يعني حكاية صورة
 الآلية كذا في الحواشي
 السعدية (قوله وتعقبه)
 أي تعقب ما في النهاية
 من قوله أن كل عمل هو
 مفيد للمصلي فلا بأس بان
 يأتي به (قوله فكون نفذ
 الثوب من التراب الخ)
 ليس في كلام النهاية
 دعوى أن نفذ الثوب
 من التراب عملاً مفيداً
 ولأنه لا بأس به ولعله
 فهمه من الحديث السابق
 ولكن قد علمت بما
 قدمنا عن السعدية أنه
 ليس المراد نفذه من

اتخاذها في هذا المحال وإن لم يكره الترك لمقصوداً بخروجه وكف بصره عما وراءها وجمع خاطره
 بربط الخيال بها اه وقد وابقولهم ولم يواجه الطريق لأن الصلاة في الطريق أي في طريق
 العامة مكروهة وعلة في المحيط بما يفيد أنها كراهة تحريم بقوله لأن فيه منع الناس عن المرور
 والطريق حق الناس أعدائهم وفيه فلا يجوز شغله بما ليس له حق الشغل وإذا ابتلى بين الصلاة في
 الطريق وبين أرض غيره فإن كانت مزروعة ولا فضل أن يصلي في الطريق لأن له حقاً في الطريق
 ولا حق له في الأرض وأن تكون مزروعة فإن كانت لم يصلي فيها ن الظاهر أنه يرضى به لأنه إذا
 بلغه يسر بذلك لأنه أحوز أجراماً غيراً كتناسب منه وفي الطريق لا إذن لأن الطريق حق المسلم
 والكافر وإن كانت لكافر يصلي على الطريق لأنه لا يرضى به اه (قوله وكره عبثه بثوبه
 وبدنه) شروع في بيان المكروهات بعد بيان المفاسد لأن كلامهما من العوارض إلا أنه قد دم
 المفاسد لقوته والمكروه في هذا الباب نوعان أحدهما ما كره تحريراً وهو الحمل عند إطلاقهم
 الكراهة كذا ذكره في فتح القدير من كتاب الزكاة وذكر أنه في رتبة الواجب لا يثبت إلا بما يثبت به
 الواجب يعني بالنهي الظني الثبوت وإن الواجب يثبت بالمرأى الظني الثبوت ثانيهما المكروه تنزيهاً
 ومرجعه إلى ما تركه أولى وكثيراً ما يظنونه كذا كره العلامة المحلي في مسئلة مسح العرق حينئذ إذا
 ذكر وأمكروها فلا بد من النظر في دليله فإن كان نهياً ظنياً يحكم بكراهة التحريم إلا صار للنهي
 عن التحريم إلى النسب فإن لم يكن الدليل نهياً لم كان مفيداً للترك الغير المجازم فهي تنزيهية
 واختلف في تفسير العبث فذكر الكردري أنه فعل فيه غرض ليس بشيء والسنة ما لا غرض فيه
 أصلاً والمذكور في شرح الهداية وغيره أن العبث الفعل لغرض غير صحيح حتى قال في النهاية
 وحاصله أن كل عمل هو مفيد للمصلي فلا بأس بان يأتي به أصله ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم
 عرق في صلاة فسل العرق عن جبينه أي مسحه لأنه كان يؤذيه فكان مفيداً وفي زمن الصيف
 كان إذا قام من السجود نفذ ثوبه بمنة أو يسره لأنه كان مفيداً كيلا يبقى صورة فاما ما ليس بمفيد
 فهو العبث اه وتعقبه العلامة المحلي بأنه إذا كان يكره رفع الثوب كيلا يترب وأنه قد وقع
 الخلاف في أنه يكره مسح التراب عن جبهته في الصلاة وأنه قد وقع النسيب إلى تزيين الوجه في السجود
 فضلاً عن الثوب فكون نفذ الثوب من التراب عملاً مفيداً وأنه لا بأس به مطلقاً في نظر ظاهرهما
 أنه لا بأس بسل العرق في الصلاة فهو قول بعض المشايخ واختاره في الحائية وغيرها وفي منية المصلي
 ويكره أن يمسح عرقه أو التراب عن جبهته في أثناء الصلاة أو في التشهد قبل السلام ووفق بينهما بأن
 المراد بالعرق المسحوق عرق لم تدعه حاجة إلى مسحه وبالكراهة الكراهة التنزيهية حينئذ

التراب بل لازالة صورة الأمانة لالتصاق الثوب بها (قوله ووفق بينهما) أي بين القول بأنه لا بأس بالمسح وبين لا
 القول بكرهه وفيه بحث لأن جل المسح على ما لم تدع إليه حاجة يجعله من العبث في الصلاة الذي هو مكروه تحريماً كما سيأتي
 فعمل الكراهة على التنزيهية مخالف لذلك وجعل فعله صلى الله تعالى عليه وسلم على أنه بيان للجواز مبني على ما قاله والافدعوى
 الجواز في المكروه تحريماً متمنوعة قات وينبغي التوفيق بحمل القول الأول على ما إذا دعت إلى مسحه حاجة ويكون تركه حينئذ
 أولى على نحو ما يأتي في باب المحصى وجل الثاني على ما إذا دعت إليه حاجة فيلتم

لامنافاة بينها وبين قولهم لا بأس لان تركه أولى ويحمل فعله صلى الله عليه وسلم ان ثبت على أن به حاجة الى مسحه أو بيان الجواز اه وفي الخاتمة ولا بأس بان يمسح جبهته من التراب أو الحشيش بعد الفراغ من الصلاة وقبله اذا كان يضربه ذلك ويشغله عن الصلاة واذا كان لا يضربه ذلك يكره في وسط الصلاة ولا يكره قبل التشهد والسلام اه وصححه في المحيط وهو مع ما قدمناه من تعريف العبث يدل على ان الحث بيده في بدنه انما يكون عبثا اذا كان لغير حاجة اما اذا اكله شيء في بدنه ضره واشغله فلا بأس بحكه ولا يكون من العبث ثم ذكر الشارحون انهم انما قدوه وامثلة العبث لانها كلية وغيرها نوعية لان تقليب الحصى والفرقة والتحصير من أنواع العبث والسكلى مقدم على النوعي وتعقبه في العناية بان العبث بالثوب لا يشمل ما بعده من تقليب الحصى وغيره بل انما قدموه لانه أكثر وقوعا اه وقد يقال ان الشامل للتقليب وغيره العبث بالبدن ولا يتم ما قاله الا لو اقتصر واعلى العبث بالثوب ثم ان كراهة العبث تحرمة لما أخرجه القاضي في مسند الشهاب من سلا عن يحيى بن أبي كثير عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله كره لكم ثلاثا العبث في الصلاة والرفث في الصيام والفحش في المقابر وعليه في الهداية بان العبث خارج الصلاة حرام فاطنك في الصلاة اه وأراد به كراهة التحريم وأورد عليه في غاية البيان بانه اذا كان حراما ينبغي ان يكون مفسدا كالتفقهة وأجاب بان فساد التفقهة لا باعتبار حرمته بل باعتبار انها تنقض الطهارة وهي شرط ولهذا لا يفسد ما انظر الى الاجنية وان كان حراما اذا كثرت العبث فينبذ بفسدها لكونه عملا كثيرا وفي الغاية للسروحي قوله ولان العبث خارج الصلاة حرام فيه نظر لان العبث خارجا يشوبه أو بدنه خلاف الاولى ولا يحرم والحديث قيد بكونه في الصلاة اه (قوله وقاب الحصى للسجود مرة) أى كره قلبه لغير ضرورة لما أخرج في الكتب الستة عن معقيب انه صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح الحصى وانت تصلى فان كنت لا بد من اعلافواحدة وعن أبي ذر انه قال سألت خيلي عن كل شيء حتى سألته عن تسوية الحصى في الصلاة فقال يا أبا ذر مرة أو ذر ولا نوع عبث اما اذا كان لا يمكنه السجود عليه فيسويه مرة لان فيه اصلاح صلاته كذا في الهداية يعني فيه تمصيل السجود على الوجه المطلوب شرعا وهو يفيد ان تسويته مرة لهذا الغرض أولى من تركها وصرح في البسائط بان التسوية مرة رخصة وان الترك أولى لانه أقرب الى الخشوع وفي النهاية والمخلاصة ان الترك أحب الى مستدلا في النهاية بما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الروايات وان تركها فهو خير لك من مائة ناقة سوداء المحدقة تكون لك اه فالحاصل ان التسوية لغرض صحيح مرة هل هي رخصة أو عزيمة وقد تعارض فيها جهتان فبالنظر الى أن التسوية مقتضية للسجود على الوجه المستنون كانت التسوية عزيمة وبالنظر الى أن تركها أقرب الى الخشوع كان تركها عزيمة والظاهر من الاحاديث الثاني ويرجح ان الحكم اذا تردد بين سنة وبدعة كان ترك البدعة راجحا على فعل السنة مع انه قد كان يمكنه التسوية قبل الشروع في الصلاة وتقييد المصنف بالمرّة هو ظاهر الرواية والزائدة عليها مكرهة وقيل يسويها مرتين ذكره في منية المصلي (قوله وفرقة الاصابع) وهو غزها أو مدها حتى تصوت ونقل في الدراية الاجماع على كراهتها فيها ومن السنة ما رواه ابن ماجه مرفوعا لا تفرقع أصابعك وانت تصلى لكنه معلول بالمحارث وروى أحمد عن سهل بن معاذ رفعه الضاحك في الصلاة والمثلثت والفرقع أصابعه بمنزلة واحدة ولعل المراد التساوى في المعصية والاف الفحش مبطل لها وينبغي ان تكون كراهة الفرقة

وقاب الحصى للسجود
مرة وفرقة الاصابع

(قوله بعد الفراغ من الصلاة) لان فيه ازالة
الذى عن نفسه فلا بأس
به بل يستحب كما في الذخيرة
وانما كره اذا كان في وسط
الصلاة وكان لا يضربه
لانه لا يفيد لانه يسجد
بعده بخلاف المسئلة
الاخيرة (قوله يعني فيه)
أى يعنى صاحب الهداية
بقوله لان فيه اصلاح
صلاته ان فيه أى في
ذلك الفعل تمصيل
السجود التام وهو الزاد
من قوله لا يمكنه السجود
عليه لانه لو كان المراد نفي
أصل الامكان لكانت
التسوية واجبة ولو باكثر
من مرة (قوله بين سنة
وبدعة) قيد بالسنة
لان ما تردد بين واجب
وبدعة باقى به احتياطا
كما سيذكره عند قوله
وقنت في ثالثه قبل
ازكوع

تحرمة للنهي الوارد في ذلك ولا نهان افراد العبث بخلاف الفرقة خارج الصلاة لغیر حاجة ولو
 لراحة المفاصل فانها تنزيهية على القول بالكراهة كما في المجتبى انه كرهها كثير من الناس لانها من
 الشيطان بالحديث اه ان لم يكن لما لم يكن فيها خارجة عنها فهي لم تكن تحرمة كما أسلفناه قريبا والمحق
 في المجتبى المنتظر للصلاة والمأثري اليها بمن في الصلاة في كراهتها وروى في ذلك حديثا انه نهى ان
 يرفع الرجل أصابعه وهو جالس في المسجد ينتظر الصلاة وفي رواية وهو عشي اليها وأشار المصنف
 الى كراهة تشبيك الاصابع وهو ان يدخل إحدى أصابع يديه بين أصابع الأخرى في الصلاة كما
 صرح به في المحيط وغيره لما روى أحمد وأبو داود وغيرهما من فروعها إذا توضع أحدها فاحسن وضوئه ثم
 خرج عامدا الى المسجد فلا يشبك بين يديه ثم في الصلاة ونقل في الدراية إجماع العلماء على كراهته
 فيها ثم يظهر أيضا انها تحرمة للنهي ان ذكر وظاهره الكراهة أيضا حالة الذي الى الصلاة فاذا
 كان منتظرا اليها بالاولى وذكر العلامة المحامي انه لم يقف على حكمه خارج الصلاة لما يخاف الظاهر انه
 في غير هذين الموضعين للعبث ليس بمكروه ولو لراحة الاصابع وان كان على سبيل العبث يكره
 تنزيها اه وقد قدمنا عن الهداية ان العبث خارج الصلاة حرام وحملناه على كراهة التحريم فينبغي
 أن يكون العبث خارجا لغیر حاجة كذلك (قوله والتخصر) وهو وضع اليد على الخاصرة وهي
 ما فوق الطائفة والشراسيف كذا في المغرب لنبيه صلى الله عليه وسلم عنه كما في سنن أبي داود وهذا
 التفسير هو الصحيح وبه قال الجمهور من أهل اللغة والفقه والحديث ورد مفسرا هكذا عن ابن عمر كما
 في السنن وحكمته انه في الصلاة راحة أهل النار كما رواه ابن حبان في صحيحه قال ابن حبان يعني فعل
 اليهود والنصارى في صلاتهم وهم أهل النار لان لهم راحة في النار اذ راحة في النار اذ راحة في النار اذ راحة في النار
 بالصلاة اذ راحة في النار اذ راحة في النار اذ راحة في النار اذ راحة في النار اذ راحة في النار اذ راحة في النار
 ويكره التخصر خارج الصلاة أيضا والذي يظهر انها تحرمة فيها للنهي المذكور وقد فسّر التخصر
 بغير هذا أيضا منها ان يتوكأ في الصلاة على عصا ومنها ان يختصر السورة فيقرأ من أولها آية أو آيتين
 ومنها ان يختصرها فيقرأ آخرها ومنها ان يحذف آية السجدة ومنها ان يختصر صلاته فلا يتم حدودها
 ولا شك في كراهة الاتكاء في الغرض لغیر ضرورة كما صرحوا به لا في النفل على الأصح كما في المجتبى واما
 الاختصار في القراءة فان أحسن ما وجدنا من نصوص أصحاب الفتاوى بان الصحيح انه لا تكره القراءة من
 تحريم لترك بعض الواجب والأفلا وقد صرح أصحاب الفتاوى بان الصحيح انه لا تكره القراءة من
 آخر السورة وقد صرحوا بكرهه قراءة السورة وترك آية السجدة في بابها واما اختصار الصلاة بحيث
 لا يتم حدودها فان لم منه ترك واجب كرهه تحريما وان أدخل بسنة كرهه تنزيها هذا ما تقتضيه
 القواعد والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والالتفات) لما رواه البخاري عن عائشة رضي الله
 عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال هو اختلاس يختلسه
 الشيطان من صلاة العبد وروى الترمذي وصححه عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم اياك
 والالتفات في الصلاة فان الالتفات في الصلاة هلكة فان كان لابد في التطوع لا في الفريضة ثم
 المذكور في عامة الكتب ان الالتفات المكروه هو تحويل وجهه عن القبلة وعن صرح به
 صاحب البدائع والنهاية والغاية والتبيين وفتح القدير والمجتبى والكافي وشرح الجمع وقبده في
 الغاية بان يكون لغیر عذر اما تحويل الوجه له ذر في مكروه وينبغي أن تكون تحرمة كما هو
 ظاهر الأحاديث قالوا وانما كرهه لغیر عذر لانه انحراف عن القبلة ببعض بدنه ولو انحراف عنها

والتخصر والالتفات

(قوله ولولا راحة
 المفاصل) المتبادر انه
 نعيم للحاجة وأصرح مما
 هنا ما في شرح المقدسي
 حيث قال الا لغرض
 كراحة المفاصل ويقرب
 منه ما يأتي قريبا عن
 المحلى (قوله وقد قدمنا
 عن الهداية الخ) قال في
 النهر وانت قد علمت ان
 ما في الهداية غير مسلم اه
 أي بما روي عن غاية
 السروجي (قوله وهي
 ما فوق الطائفة
 والشراسيف) الطائفة
 أطراف الخاصرة
 والشراسيف أطراف
 الضلع الذي يشرف على
 البطن نهاية عن المغرب

(قوله والاولى تركه لغير حاجة) أى فيكون مكرها وتزيتها كما هو مرجع خلاف الاولى كما هو به صرح في النهر وفي الزيلعي وشرح الملتقى للباقى انه مباح لانه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يلاحظ أصحابه ٢٣ في صلاته بموق عينيه ولعل

المراد عند عدم الحاجة فلا ينشأ في ما هنا (قوله) وكأنه جمع الخ قال في النهر فيه بحث اه وفي شرح نظم الكثر للامامة المقدسى لكن ظهر لى والله سبحانه وتعالى أعلم ان مراد الخلاصة بتحويل الوجه المفسد بتحويل جميعه عن القبلة وذلك يلزم منه تحويل الصدر لان الوجه ليس بمستويل فيه

والاقعاء

استدارة فاذا حول عن القبلة بان أزيل بعضه عن مسامتتها كالجانب الايمن منه بقى الجانب الايسر منه مسامتا فلا تفسد فاذا حول الجميع كان الصدر أيضا محولا فتفسد الصلاة ولهذا قالوا في باب استقبال القبلة لا تفسد الا بتحويله من المشارق الى المغرب فاستأمل اه قلت وشعر بذلك جعل الخاتمة الالتفات المكسرة ان يحول بعض وجهه ولعل هذا مراد النهر بالبحث فيما قاله المؤلف (قوله) ومتنقى القواعد

بجميع بدنه فسدت فان انحرف ببعض بدنه كره كالعمل القليل فانه مكره لان كثيره مفسد ويدل لعدم فسادها بهذا الالتفات قوله في الحديث يختلسها الشيطان من صلاة العبد فانه سمعها صلاة معه وانما لم يذكره للعذر لحديث مسلم عن جابر اشتركى رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلينا وراءه وهو قاعد فالنفت السافر آفاقا ما فاشرا لينا فعدنا وقد صرحوا بان الالتفات البصر يمتة وبسرة من غير تحويل الوجه أصلا غير مكره مطلقا والاولى تركه لغير حاجة والظاهر ان فعله عليه السلام لانه كان لمحااجة تفقد أحوال المقتدين به مع ما فيه من بيان الجواز والافه وكان ينظر من خلفه كما ينظر امامه كفى الصحيحين وقد خالف صاحب الخلاصة عامة الكتب في الالتفات المكروه فجعله مفسدا وعبارته ولو حول المصلى وجهه عن القبلة من غير عذر فسدت وكذا في الخاتمة وجعل فيها الالتفات المكروه ان يحول بعض وجهه عن القبلة والاشبه ما في عامة الكتب من ان الالتفات المكروه أعم من تحويل جميع الوجه أو بعضه وذكر في منية المصلى ان كراهة الالتفات بالوجه فيما اذا استقبل من ساعته يعنى فلولم يستقبل من ساعته فسدت وكأنه جمع بين ما في الفتاوى وبين ما في عامة الكتب بحمل ما في الفتاوى على ما اذا لم يستقبل من ساعته وجل ما في العامة على ما اذا استقبل من ساعته وكأنه ناظر الى انه اذا لم يستقبل من ساعته صار عملا كثيرا فافسدها واذا استقبل من ساعته كان عملا قليلا فذكره وهو بعيد وان الاستدامة على هذا القليل لا يجعله كثيرا وانما كثيره تحويل صدره وقد صرحوا بالقساد عند تحويل الصدر ولا بد من تقييده بعدم العذر كما في منية المصلى لتصريحهم كما سبق بانه لو ظن انه أحدث فاستدبر القبلة ثم علم انه لم يحدث قبل الخروج من المسجد لا تبطل ومتنقى القواعد المذهبية اشترط ان يؤدى ركنا وهو مستدبر لما صرحوا به من ان انكشاف العورة انما يفسد هذا الماستر من ساعته حتى أدى ركنا ما اذا سترها قبل اداء الركن فلا فكذا استقبال القبلة بجميع الشريطة والمكث قدر اداء الركن فيه خلاف بين أبى يوسف ومحمد فابو يوسف لا يجعله كاداء الركن ومحمد جعله كما عرف وذكر الشارح انه يكره رفع بصره الى السماء لقوله عليه السلام ما بال أقوام يرفعون أبصارهم الى السماء في الصلاة لينتهن أول تخطفن أبصارهم وفي التجنيس ويكره ان يميل أصابع يديه ورجليه عن القبلة لانه أمور بتوجيهها قال عليه السلام فليوجه من أعضائه الى القبلة ما استطاع (قوله والاقعاء) لثنيه صلى الله عليه وسلم عن عقبه الشيطان كفى الصحيحين وهو الاقعاء ولسا في مسند أحمد عن أبى هريرة نهى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاثة عن نقرة كنقرة الديك واقعاء كاقعاء الكلب والفتات كالفتات الثعلب شبه من يسرع في الركوع والسجود ويخفف فيها بالديك الذى يلتقط الحبة كفى النهاية وهى كراهة تخريم للنهى المذكور كما اسلفناه من الاصل ثم اختلفوا في الاقعاء المذكور في الحديث فصح صاحب الهداية وعامة من انه ان يضع اليديه على الارض وينصب ركبتيه نصبا كما هو قول الطحاوى وزاد كثير ويضع يديه على الارض وزاد بعضهم ان يضم ركبتيه الى صدره لان اقعاء الكلب يكون بهذه الصفة الا ان اقعاء الكلب يكون في نصب اليدين واقعاء الاذى في نصب الركتين الى صدره وذهب الكرخي الى انه ان ينصب قدميه ويقع على عقبه واضعا يديه على الارض وهو عقب الشيطان

المذهبية الخ) كانه لم يرفه نقلا صريحا وقد رأيت في اعماوى المقدسى ما ظاهره ذلك حيث قال في مفسدات الصلاة وكذا استدبار القبلة وانكشاف العورة مقدار اداء ركن من غير عذر (قوله وهو عقب الشيطان الخ) أى الاقعاء على التفسير الثانى الذى قاله الكرخي هو المراد بعقب الشيطان المنهى عنه في الحديث الآخر وهذا موافق لما سياتى عن المغرب

لكن نقل العلامة قاسم في فتاواه عن لسان العرب والنهاية لابن الاثير ان عقبة الشيطان أن يجلس على قدميه بين السجدين اه
مع ان الاقواء مكره في التشهدين ايضا قال العلامة قاسم من غير خلاف لعلمه بين اصحاب المذاهب نص على كراهته من علمائنا
الكرخي في المختصر اه فليتامل (قوله والحق ان هذا الجواب ليس لامتناه) يؤيده ما قاله العلامة قاسم في فتاواه واما نصب
القدمين والجلوس على العقبين فمكره في جميع الجلسات من غير خلاف نعرفه الا ما ذكره الشيخ محي الدين النووي عن الشافعي
في قوله انه يستحب الجلوس بين السجدين بهذه الصفة قال محمد رجه الله في موطنه لا ينبغي أن يجلس على عقبيه بين السجدين
ولكنه يجلس بينهما كجلوسه في صلاته وهو قول أبي حنيفة رجه الله وذكروا الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رجه الله
(قوله اما بحمله على حالة العذر) ينفيه قوله بل هي سنة نيك صلى الله عليه وسلم وكذا قال العلامة المقدسي وحله على حالة العذر
بعد لقوله هو سنة نيك صلى الله تعالى عليه وسلم فليتامل اه (قوله أو بحمله على كونه خارج الصلاة) جزم به الشيخ ابراهيم
الحلي في شرحه على المنية حيث قال بعد نقله كلام الفتح وهو محمول على خارج الصلاة فان ما ذكر من الحديثين ليس فيه ما يدل
على ان المراد القعود في الصلاة والا فوضع الاليتين على العقبين في الصلاة مكرهه ايضا مخالفة الجلوس المسنون وهو اقرار اش الرجل
اليسرى ولكن يفهم حينئذ ٢٤ ان الاقواء بنصب الركبتين مكرهه خارج الصلاة ايضا ولا بعد فيه لانه جلوس الجفأة

بخلاف الاحتباء اذ ليس فيه كراهة خارج الصلاة والفرق بين الاحتباء والاقواء ان الاحتباء يكون بشد الركبتين الى الظهر عند نصبهما

وافتراش ذراعيه

يسد به أو ثوب أو غيره وهو أكثر جلوس أشراب العرب اه (قوله فكان مانعا) أي فيترجم على ما رواه مسلم والبيهقي مما يفيد اباحته ولكن لا يخفى عليك ان كون

الذي نهى عنه في الحديث والكل مكره لان فيه ترك الجلسة المسنونة كذا في البدائع وغاية البيان والمجتهب زاذني فتح القدير ان قوله الصحيح أي كون هذا هو المراد في الحديث لأن ما قاله الكرخي غير مكره بل يكره ذلك أيضا اه والعقبة بضم العين وسكون القاف والعقب بفتح العين وكسر القاف بمعنى الاقواء كذا في المغرب وفي فتح القدير واما ما روى مسلم عن طاوس قلت لابن عباس في الاقواء على القدمين فقال هي السنة فقلت ان اتراه جفاء بال رجل فقال بل هي سنة نيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقي عن ابن عمر وابن الزبير انهم كانوا يقعون بالجواب المحقق عنه ان الاقواء على ضربين أحدهما مستحب ان يضع اليديه على عقبيه وركبته في الارض وهو المروى عن العبادلة واليه ان يضع اليديه على الارض وينصب ساقيه اه وهو مخالف لما ذكره وغيره ان الاقواء بنوعيه مكره والحق ان هذا الجواب ليس لامتناه وانما هو جواب البيهقي والنووي وغيرهما بناء على انه مستحب عند الشافعي لانك قد علمت كراهته عندنا بنوعيه ويمكن الجواب عنه اما بحمله على حالة العذر ان ثبت في بعض رواياته انه كان في الصلاة أو بحمله على كونه خارج الصلاة ان لم يثبت أولان المانع والمبيح اذ اعارضوا لم يعلم التاريخ كان الترجيح للمانع وقد فسر صاحب المغرب عقب الشيطان بالاقواء عند الكرخي فكان مانعا وينبغي ان تكون كراهته تنزيهية بخلاف النوع المتفق على كراهته (قوله وافتراش ذراعيه) لمافي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله

المراد من الاقواء هو الاقواء على ما ذهب اليه الكرخي مخالفا لما مر من ان الصحيح ان المراد به الاقواء عنها

بالمعنى الاول فلم يكن المراد من الاقواء في حديث أبي هريرة هو المراد من حديث عقب الشيطان فلا تعارض حينئذ فلا ترجيح قلت ولو أسقط قوله وقد فسر صاحب المغرب الخ لاستقام الجواب من غير ايهام لان المراد بالمبيح ما مر عن مسلم والبيهقي وبما نافع حديث النهي عن عقب الشيطان فيكون مرجحا على المبيح من غير توقف على ان يكون المراد من عقب الشيطان هو الاقواء عند الكرخي فتدبر (قوله وينبغي الخ) قال في النهر وانما كانت تنزيهية على الثاني بناء على ان هذا الفعل ليس باقواء وانما الكراهة لترك الجلسة المسنونة كما علل به في البدائع ولو فسر الاقواء بقول الكرخي تعا كست الاحكام اه قلت لا يخفى عليك ما في هذا الكلام لان كلام الفعلين يسمى اقواء وانما الكلام في المراد في الحديث منهما كما مر فكان الصواب ان يقال انما كانت تنزيهية على الثاني بناء على ان هذا الفعل ليس بمراد في الحديث أي فلا يكون داخل تحت النهي وانما كره لترك الجلسة المسنونة فتكون تنزيهية بخلاف النوع الاول فهي فيه تحريمية لوجود النهي وترك الجلسة المسنونة ولو اريد بالاقواء في الحديث الاقواء عند الكرخي كان هو المكره وتحريمه لوجود الامرين السابقين وكان الاول مكرهها تنزيهية لعدم النهي وبعدها فيه بحث ايضا لان عقب الشيطان هو الاقواء على تفسير الكرخي كما ذكره المؤلف عن المغرب فقد وجد في الاقواء على هذا التفسير كل من الامرين ايضا

عنها وكان يعنى النبي صلى الله عليه وسلم ينهى ان يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع
وافتراشهما القاؤهما على الارض كما في المغرب قيل وانما ينهى عن ذلك لانها صفة الكسلان
والتهاون بحاله مع ما فيه من التشبه بالسباع والكلاب والظاهر انها تحريمية للنهي المذكور من غير
صارف (قوله ورد السلام بيده) أى بالاشارة وقد قدمناه في بيان المفسدات فراجعه (قوله
والتربع بلا عذر) لان فيه ترك سنة القعود في الصلاة كذا عطل به في الهداية وغيره وما قيل في
وجسه الراهة انه جلوس الجبارة ليس بصحيح لانه عليه السلام كان جل قعوده في غير الصلاة مع
أصحابه التربع وكذا عمر رضي الله عنه كذا ذكره المصنف وغيره وتعليقهم بان فيه ترك السنة
يفيد انه مكروه تنزيها اذ ليس فيه نهى خاص ليكون فيه تحريما وقيد بكونه بلا عذر لانه
ليس بمكروه مع العذر لان الواجب ترك مع العذر السنة أولى وفي صحيح البخارى عن عبد الله بن
عبد الله انه كان يرى عبد الله بن عمر يتربع في الصلاة اذا جلس ففعلته وأنا يومئذ حديث
السن فنهاني عبد الله بن عمر وقال انما سنة الصلاة ان تنصب رجلك اليمنى وتثنى اليسرى
فقلت انك تفعل ذلك فقال ان رجلى لا يجملاني وعليه يجعل ما في صحيح ابن حبان عن عائشة
رايت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي متر بعا أو تعليميا للجواز ثم الجلوس متر بعام معروف وانما
معي بالتربع لان صاحب هذه الجلسة قدر بع نفسه كما يربع الشيء اذا جعل أربعا والاربعة
هنا الساقان والفتحة ان ربعها بمعنى أدخل بعضها تحت بعض (قوله وعقص شعره) أى عقص
شعر الرأس فيها معنى ان يفعل ذلك قبل الدخول فيها ثم يدخل كذلك لما روى أصحاب الكتب الستة
عنه صلى الله عليه وسلم انه قال أمرت ان أسجد على سبعة وان لا أكف شعرا ولا ثوبا وفي العقص
كفه وما رواه مسلم عن كريب ان ابن عباس رأى عبد الله بن الحرث يصلي ورأسه معقوص من ورائه
فجعل يحمله فلما انصرف قال مالك ولأسي قال اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انما
مثل هذا مثل الذي يصلي وهو مكتوف ولهذا قال العلماء حكمه النهى عنه ان الشعر يسجد معه
والظاهر ان الكراهة تحريمية للنهي المذكور بلا صارف ولا فرق فيه بين ان يتعمده للصلاة
أولا وهو في اللغة جمع الشعر على الرأس وقيل له وادخل اطرافه في أصوله كذا في المغرب واختلف
الفقهاء فيه على أقوال فقيل ان يجمعه وسط رأسه ثم يشده وقيل ان يلف ذوائبه حول رأسه كما يفعله
النساء وقيل ان يجمعه من قبل القفا ويمسكه بخيط أو خوقة وكل ذلك مكروه كذا في غاية البيان
وفي الظهيرية ويكره الاعتجار وهو لف العمامة حول رأسه وابداء الهامة كما يفعله الشاذلانية وفي
المحيط ويكره الاعتجار لانه عليه السلام نهى عنه وهو ان يكور عمامته ويترك وسط رأسه مكشوفاً
كهيمة الاشرار وقيل ان يتنقب بعمامة فيغطي أنفه كبحر النساء لما لاجل الحرأ والبرد أو للتكبر وهو
مكروه لقول ابن عباس لا يغطي الرجل أنفه وهو يصلي اه وفي المغرب وتفسير من قال هو أن
يلف العمامة على رأسه ويبدى الهامة أقرب لانه ما خوذ من معجر المرأة وهو ثوب كالعباية تافه
المرأة على استدارة رأسها اه والمجهر على وزن منبر وعل كراهة الاعتجار الامام الولوالجي بانه تشبه
باهل الكتاب قال وهو مكروه خارج الصلاة ففيها أولى (قوله وكف ثوبه) للحديث السابق
سواء كان من بين يديه أو من خلفه عند الانحطاط للسجود والكف هو الضم والجمع ولان فيه ترك
سنة اليد وذ كرفي المغرب عن بعضهم ان الاثرار فوق القميص من الكف اه فعلى هذا يكره
ان يصلي مشدودا الوسط فوق القميص ونحوه أيضاً وقد صرح به في العناية معللاً بانه صنيع أهل

ورد السلام بيده والتربع
بلاعذر وعقص شعره
وكف ثوبه

لان عقبة الشيطان
منهى عنها أيضاً كما مر
فيكون الاقواء على تفسير
الكرخي مكروهاً تحريماً
سواء كان هو المراد من
حديث أبي هريرة أو لا
أن يوجد صارف للنهي
عن التحريم الى النذب

(قوله والظاهر الاطلاق) فيه نظر ان يكن سنده ما ذكره عن فتح القدير لان الكمال وان اطلق هنا قد قيد كلامه فيما بعد عند استطراد فروع ذكرها فقال وتكره ٢٦ الصلاة ايضا مع تشهير الكم عن الساعد فلا مخالفة بينه وبين الخلاصة والمنية كذا

في الثوب لانية تامل (قوله) وفي مذهب مالك تفصيل الخ) قال في النهر المذكور في القنية انه لو شعر بكيه لعمل كان يعمل قبل الصلاة اختلفوا في الكراهة وهو ظاهر في الكراهة فيما لو شعر لهماه وعبارة القنية واختلف فيمن صلى وقد شعر بكيه لعمل كان يعمل قبل الصلاة أو هيئته ذلك وفيها أيضا عن نجم الاثمة وكان يرسل وسدله

كيه في الصلاة ويقول لان في امسا كهما كف الثوب وانه مكروه ثم رمز الى مجد الاثمة وغيره انهم كانوا يسكون ذلك قال رضى الله تعالى عنه وهو الاحوط اه (قوله) والمختار انه لا يكره قال الرملى ومثله في البرازية واختار قاضيان وغيره انه يكره وهو الصحيح كذا ذكره المحلى في شرح منية المصلى (قوله) وصح في القنية انه لا يكره قال في النهر اى تحريرا والا فقتضى ما مر انه يكره تنزيها اه وما مر هو قوله لانه صنيع اهل

الكتاب لكن في الخلاصة انه لا يكره كذا في شرح منية المصلى ويدخل ايضا في كف الثوب تشهير كيه كما في فتح القدير وظاهره الاطلاق وفي الخلاصة ومنية المصلى قيد الكراهة بان يكون رافعا كيه الى المرفقين وظاهره انه لا يكره اذا كان يرفعهما الى ماذونهما والظاهر الاطلاق لصدق كف الثوب على الكل وذكر في المجتبى في كراهة تشهير الكمين قولين وذكر في القنية ان القول بامساك الكمين احوط ولا يخفى ما فيه وفي مذهب مالك تفصيل قد كنت رأيت لا تمتنا في بعض الفتاوى ولم يحضرنى تعينها الا ان وهو انه يكره ان كان للصلاة لا اذا كان لاجل شغل ثم حضرته الصلاة فصلى وهو على تلك الهيئة ومن كف الثوب رفعه كيلا يترب كافي منية المصلى وقيل لا بأس بصونه عن التراب كما في المجتبى (قوله وسدله) لنهيه عليه السلام عنه كما أخرجه أبو داود والحاكم وصححه يقال سدل الثوب سدا من باب طاب اذا أرسله من غير ان يضم جانبه وقيل هو ان يلقيه على رأسه ويرخيه على منكبيه وأسدل خطأ كذا في المغرب وذكر في البدائع ان الكرخى فسر به بان يجعل ثوبه على رأسه أو على كتفيه ويرسل اطرافه من جوانبه اذا لم يكن عليه سراويل وعن أبى حنيفة انه يكره السدل على القميص وعلى الازار وقال لانه صنيع اهل الكتاب فان كان السدل بدون السراويل فكراهته لاحتمال كشف العورة عند الركوع وان كان مع الازار فكراهته لاجل التشبه باهل الكتاب فهو مكروه مطلقا سواء كان للخيلاء أو لغيره للنهي من غير فصل اه وفي فتح القدير ان السدل يصدق على ان يكون المندبل مرسل من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغي ان على عنقه مندبل ان يضعه عند الصلاة ويصدق ايضا على لبس القباء من غير ادخال اليدين في كيه وقد صرح بالكراهة فيه اه وكذا صرح في النهاية بادخال القباء المذكور في السدل وعزاه الى مبسوط شيخ الاسلام والخلاصة لكن الى في خلاصة الفتاوى المصلى اذا كان لا بأسا شقة أو فريحة ولم يدخل يديه اختلف المتأخرون في الكراهة والمختار انه لا يكره اه وظاهر ما في فتح القدير ان السدل الذي يعتاد وضعه على الكتفين اذا أرسل طرفا على صدره وطرفا على ظهره لا يخرج عن الكراهة فانه عين الوضع وظاهر كلامهم يقتضى انه لا فرق بين ان يكون الثوب محفوظا من الوقوع أولا فعلى هذا انكره في الطليسان الذي جعل على الرأس وقد صرح به في شرح الوقاية وصرح العلامة المحلى بان محل كراهة السدل عند عدم العذر وما عند العذر فلا كراهة وانه ان كان للتكره فهو مكروه مطلقا واختلف المشايخ في كراهة السدل خارج الصلاة كما في الدراية وصح في القنية من باب الكراهية انه لا يكره ومن المكروه اشتمال الصماء لرواه أبو داود عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان لاحدكم ثوبان فليصل فبهما فان لم يكن الا ثوب فليترز به ولا يشتمل اشتمال اليهود اه واشتمال اليهود هو الصماء وهو اداة الثوب على الجسد من غير اخراج اليد سمى بها لعدم منفذ يخرج يده منها كالخضرة الصماء وفسرها في المحيط بان يجمع طرفي ثوبه ويخرج يدهما تحت احدى يديه على احدى كتفيه اه وقيد في البدائع بان لا يكون عليه سراويل وانما كره لانه لا يؤمن ان يكشف العورة ومحمد رحمه الله فصل بين الاضطباع ولبسة الصماء فقال انما تكره الصماء اذا لم يكن عليه ازار فان كان عليه ازار فهو اضطباع لانه يدخل طرفي ثوبه تحت احدى ضبعيه وهو مكروه لانه لبس اهل الكبر اه وفي الخلاصة وغيره لا بأس ان يصلى الرجل في ثوب واحد متوشح به جميع بدنه ويؤم كذلك

الكتاب قال الشيخ اسمعيل وفيه بحث لان الظاهر من كلامهم ان تخصيص اهل الكتاب بفعله معتبر فيه والمستحب كونه في الصلاة فلا يظهر التشبه وكراهته خارجها فليست

(قوله وفسره في المغرب) أي فسر التوشيح (قوله لكن التلم الخ) استدراك على الشارح وحاصله ان التلم يعني عن قوله وتغطية الانف والوجه (قوله ولو ستر قدميه في السجدة يكره) قال الشيخ ابراهيم ٢٧ الحلبي في شرح المنية ولعل مرادهم

قصده ذلك لانه فعل زائد لا فائدة فيه اما لو وقع بغير قصد فلا وجه لكرهته بل يكره تكلف الكشف لانه اشتغال بما لا فائدة فيه (قول المصنف والتائب) بالهمز كما في الصحاح وفي الدر المختار يكره ولو خارج جهاد كره مسكين لانه من الشيطان

والتائب وتغيب عينيه وقيام الامام لا سجوده في الطواف

والانبياء عليهم السلام محفوظون منه (فائدة) قال في شرح تحفة الملوك المسمى بهدية الصعلوك قال الزاهد الطريق في دفع التائب ان يحضر بياله ان الانبياء ما تشاءوا قط قال القدوري جربناه مرارا فوجدناه كذلك اه (قوله لما في الصحيحين) دليل لكرهته (قوله وهو عجيب الخ) أعجب منه قول النهر وأفاد في البحر عن الجهتي انه يغطي في القيام باليمنى وفي غيره باليسرى والذي رأيته فيه انه يغطي باليمنى وقيل ان كان في القيام وان كان في غيره فباليسرى

والمستحب ان يصلي الرجل في ثلاثة اثواب قيص وازار وعمامة اما الوصل في ثوب واحد متوشحاه جميع بدنه كازار الميث تجوز صلاته من غير كراهة وتفسيره ما يجعله القصار في المقصرة وان صلى في ازار واحد يجوز ويكره وكذا في السراويل فقط لغير عذرو كذا مكشوف الرأس للتهاون والتكاسل لا للخشوع وفسر في الذخيرة التوشيح ان يكون الثوب طويلا يتوشح به فيجعل بعضه على رأسه وبعضه على منكبيه وعلى كل موضع من بدنه وذكر في شرح منية المصلي ان ستر المنكبين في الصلاة مستحب يكره تركه تنزيها عند أصحابنا وفسره في المغرب بان يدخله تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه اليسرى كما يفعله المحرم اه وفسره ابن السكيت بان يأخذ طرف الثوب الذي ألقاه على منكبه الايمن من تحت يده اليسرى ويأخذ طرفه الذي ألقاه على اليسرى من تحت يده اليمنى ثم يعقد هما على صدره وقد ثبت في الصحيحين عن عمر بن أبي سلمة انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي في ثوب واحد في بيت أم سلمة قد ألقى طرفيه على عاتقه وفي لفظ مشتملا به واضعاً طرفيه على عاتقه وفي لفظ مخالفا بين طرفيه وفي حديث جابر متوشحاه والالفاظ كلها بمعنى واحد كما ذكره النووي في شرح مسلم ومن المكروه التلم وتغطية الانف والوجه في الصلاة لانه يشبه فعل الجوس حال عبادتهم النيران كذا ذكره الشارح لكن التلم هو تغطية الانف والوجه كما في المحيط وفي الخلاصة ولو ستر قدميه في السجدة يكره (قوله والتائب) وهو التنفس الذي ينفخ منه الفم لدفع البخارات وهو يشأمن امتلاء المعدة ونقل البدن لما في الصحيحين عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال التائب من الشيطان فاذا تائب أحدكم فليكظم ما استطاع والادب ان يكظمه ما استطاع أي يرده ويحبسه لما روي انفا لم يقدر فليضع يده أو كفه على فيه ووضع اليد ثاب في صحيح مسلم ووضع اليك قياس عليه وصرح في الخلاصة بانه ان أمكنه عند التائب ان يأخذ شفتيه بسننه فلم يفعل وغطى فاه بيده أو بشو به يكره كذا روى عن أبي حنيفة اه ووجهه ان تغطية الفم منهي عنها في الصلاة لما رواه ابوداود وغيره وانما أباح للضرورة ولا ضرورة اذا أمكنه الدفع ثم اذا وضع يده على فيه يضع ظهر يده كذا في مختارات النوازل قال العلامة الحلبي وهل يفعل ذلك بيده اليمنى أو اليسرى لم أقف عليه مسطورا لمشايعنا اه وهو عجيب مع كثرة مطالعته للبحثي ونقله عنه وقد صرح بانه يغطي فاه بيمينه وقيل بيمينه في القيام وفي غيره بيساره اه ومن المكروه التلم لانه من التكاسل (قوله وتغيب عينيه) لما رواه ابن عدي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام أحدكم في الصلاة فلا يغيب عينيه الا أن في سنده من ضعف والكرهته مروية عن مجاهد وقتادة وعنده في البدائع بان السنة أن يرمي بصره الى موضع سجوده وفي التغيب ترك هذه السنة ولان كل عضو وطرف ذو حظ من هذه العبادة فكذا العين اه وظاهر كلامهم ان لا يغيب في السجود وقد قال جماعة من الصوفية نفعا الله بهم يفتح عينيه في السجود لانهم ما يسجدان وينبغي ان تكون الكراهة تنزيهية اذا كان لغير ضرورة ولا مصلحة اما لو خاف فوات خشوع بسبب رؤية ما يفرق الخاطر فلا يكره غمضه ما بسبب ذلك بل ربما يكون أولى لانه حينئذ لكال الخشوع (قوله وقيام الامام لا سجوده في الطاق) أي الحراب لان قيامه فيه شبه صنيع أهل الكتاب بخلاف سجوده فيه وقيامه خارجه هكذا عمل به في البداهة وهو أحد الطريقين للشيخ وأصله ان محمدا

اه اللهم الا أن يكون في نسخة البحر التي اطلع عليها سقط (قوله من ضعف) بفتح الميم وتشديد عين ضعف مبني للمجهول (قول المصنف وقيام الامام الخ) قال الزملي الذي يظهر من كلامهم انها كراهة تنزيه تأمل

(قوله وقد يقال الخ) ذكر نحوه الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح المنية لكن جنح ابن أمير حاج الحلبي في شرحه على المنية الى تأييد ما في فتح القدير حيث قال قلت ٢٨ ويؤيده ما قدمناه عن قاضي خنجان ان التشبه باهل الكتاب لا يكره في كل

شي الخ وليس هذا من المذموم في شيء وكونه يشبه اختلاف المكانين وحقيقة الاختلاف تمنع الجواز فشبها الاختلاف توجب الكراهة يعارض بما لو تقدم في بعض بقاع المسجد على القوم من غير ان يدخل المحراب ولا قائل بالكراهة وانفراد الامام على الدكان وعكسه

فيه فكذا هنا اه قلت يجاب عن المعارضة المذكورة بما اشار اليه المؤلف من ان المحراب وان كان من المسجد لكن صورته وهيئته تقتضي شبهة اختلاف المكان لانه ليس كبقية بقاع المسجد من حيث انه يصلي فيه بخصوصه كل أحد وانما جعل علامة لمكان وقوف الامام وان يكون سجوده فيه لقيامه لانه لم يبين لان يقوم الامام في داخله ولا ان يصلي فيه الناس وانما هو علامة كما قلنا فاشبه خارج المسجد فصار بمنزلة مكان آخر بخلاف بقية بقاع المسجد تامل يقتضي انها تحريمية الا أن يوجد صارف تامل

صرح بالكراهة في الجامع الصغير ولم يفصل باختلاف المشايخ في سببها فقبل كونه يصير ممتازا عنهم في المكان لانه في معنى بيت آخر وذلك صنيع اهل الكتاب واقتصر عليه في الهداية واختاره الامام السرخسي وقال انه الاوجه وقيل اشتباه حاله على من على يمينه ويساره فعلى الطريقة الاولى يكره مطلقا وعلى الثانية لا يكره عند عدم الاشتباه وفي فتح القدير ولا يخفى ان امتياز الامام مقرر ومطلوب في الشرع في حق المسكن حتى كان التقدم واجبا عليه وغاية ما هنا كونه في خصوص مكان ولا أثر لذلك لانه مجازي وسط الصف وهو المطلوب اذ قيامه في غير محاذاته مكره وغايته اتفاق الملتين في بعض الاحكام ولا بدع فيه على ان اهل الكتاب انما يخصون الامام بالمكان المرتفع على ما قيل فلا شبه اه وقد يقال ان امتياز الامام المطلوب في الشرع حاصل بتقدمه من غير ان يقف في مكان آخر فحق أمكن تميزه من غير تشبه باهل الكتاب تبين فحينئذ وقوفه في المحراب تشبه باهل الكتاب لغير حاجة فكره مطلقا ولهذا قال الولوالجي في فتاواه وصاحب التجنيس اذا ضاق المسجد بمن خلف الامام على القوم لا بأس بان يقوم الامام في الطاق لانه تعذر الامر عليه وان لم يضق المسجد بمن خلف الامام لا ينبغي للامام ان يقوم في الطاق لانه يشبه تباين المكانين اه يعني وحقيقة اختلاف المكان تمنع الجواز فشبها الاختلاف توجب الكراهة وهو وان كان المحراب من المسجد كما هي العادة المستقرة فصورته وهيئته اقتضت شبهة الاختلاف فالخاص ان مقتضى ظاهر الرواية كراهة قيامه في المحراب مطلقا سواء اشبه حال الامام أولا وسواء كان المحراب من المسجد أم لا وانما لم يكره سجوده في المحراب اذا كان قدماء خارجة لان العبرة للتقدم في مكان الصلاة حتى تشتت طهارته رواية واحدة بخلاف مكان السجود اذ فيه روايتان وكذا لو حلف لا يدخل دار فلان يحث بوضع القدمين وان كان باقي بدنه خارجا والصياد اذا كان رجلاه في الحرم ورأسه خارج منه فهو صياد الحرم ففيه الجزاء (قوله وانفراد الامام على الدكان وعكسه) اما الاول فله حديث الحاكم مرفوعا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقوم الامام فوق ويبقى الناس خلفه وعلوه بانه تشبه باهل الكتاب فانهم يتخذون لامامهم مكانا اطلقه فشمى ما اذا كان الدكان قد رقامة الرجل أو دون ذلك وهو ظاهر الرواية وصححه في البدائع لا طلاق النهي وقيد الطحاوي بقدر القامة ونفي الكراهة فيما دونه وقال قاضي خنجان في شرح الجامع الصغير انه مقدر بذراع اعتبارا بالسترة وعليه الاعتماد وفي غاية البيان وهو الصحيح وفي فتح القدير وهو المختار لكن قال الاوجه الاطلاق وهو ما يقع به الامتياز لان الموجب وهو شبه الازدراء يتحقق فيه غير مقتصر على قدر الذراع اه فالخاص ان التهجيج قد اختلف والاولى العمل بظاهر الرواية واطلاق الحديث وامام عكسه وهو انفراد القوم على الدكان بان يكون الامام أسفل فهو مكره وايضا في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن اصحابنا انه لا يكره لان الموجب للكراهة التشبه باهل الكتاب ولا تشبه هنا لان مكان امامهم لا يكون أسفل وجواب ظاهر الرواية اقرب الى الصواب لان كراهة كون المكان ارفع كان معلولا بعلتين التشبه باهل الكتاب ووجود بعض المفسد وهو اختلاف المكان وههنا وجدت احدي العلتين وهي وجود بعض المخالفة كذا في البدائع ومن المشايخ من علل الكراهة في الثانية بما في ذلك من شبه الازدراء بالامام ولعله أولى وعلى ما ذكره الطحاوي من عدم الكراهة مشي قاضي خنجان في فتاواه وعزاه الى النوادر وقال

وقوله وعلوه) قال الرملی هذا التعليل يقتضي انها تنزيهية والحديث المتقدم وعليه يقتضي انها تحريمية الا أن يوجد صارف تامل

(قوله وذ كرفي شرح منية المصلي الخ) أقول في المعراج مانصه ويقولنا قال الشافعي رحمه الله تعالى الا اذا أراد الامام تعليم القوم افعال الصلاة أو أراد الامام تبليغ القوم حقيقة لا يكره عندنا اه (قوله لانه ٢٩ لوقام بعض القوم) الفاخر ان المراد

بالبعض جماعة من القوم لا واحدا في الدر المختار في باب الامامة من انه لوقام واحد يجب الامام وخلفه صف كره اجابا (قوله فينبغي ان يكون حراما) تفريع على قوله وظاهر كلام النووي الخ ثم المتبادر من سياقه كلام النووي والتفريع عليه ان مراده الاعتراض على ما نقله عن الخلاصة من قوله وتكره التصاوير على الثوب الخ ويمكن ان

والس ثوب فيه تصاوير وان يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بجذائه صورة

يقال ليس مراد الخلاصة تصاوير التصاوير بل استعمالها أي استعمال الثوب التي هي فيه فيساوي كلام المصنف ويدل على ان هذا هو المراد قول الخلاصة بعد عبارته السابقة اما اذا كان في يده وهو يصلي لا يكره الى آخر ما يأتي تأمل (قوله ويفيدانه لا يكره الخ) قال في النهر غير خاف ان عدم الكراهة في الصغار

وعليه عامة المشايخ اه وهذا كله عند عدم العذر اما عند العذر كما في الجمعة والعيدن وان القوم يقومون على الرفوف والامام على الارض ولم يكره ذلك لضيق المكان كذا في النهاية وذكر في شرح منية المصلي وهل يدخل في الحاجة في حق الامام ارادة تعليم المأمومين اعمال الصلاة وفي حق المأمومين ارادة تبليغ انتقالات الامام عند اتساع المكان وكثرة المصلين فعند الشافعي نعم قيل وهو رواية عن أبي حنيفة اه قيد بالانفراد لانه لوقام بعض القوم مع الامام قيل يكره والاصح انه لا يكره وبه جرت العادة في جوامع المسلمين في أغلب الامصار كذا في المحيط وذكر في البدائع ان من اعتبر معنى التشبه قال لا يكره وهو قياس رواية الطحاوي لزوال معنى التشبه لان أهل الكتاب لا يشاركون الامام في المكان ومن اعتبر وجود بعض المفسد قال يكره وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض المخالفة في المكان اه وفيه نظرا لا يخفى (قوله ولبس ثوب فيه تصاوير) لانه يشبه حامل الصنم فيكره وفي الخلاصة وتكره التصاوير على الثوب صلى فيه أو لم يصل اه وهذه الكراهة تحريرية وظاهر كلام النووي في شرح مسلم الاجماع على تحريم تصويره صورة الحيوان فانه قال قال أصحابنا وغيرهم من العلماء تصوير صور الحيوان حرام شديد التحريم وهو من البكائر لانه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور في الاحاديث يعني مثل ما في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون يقال لهم احيوا ما خلقتم ثم قال وسواء صنعه لما يحتمن أو لغيره فصنعه حرام على كل حال لان فيه مضاهاة لخلق الله تعالى وسواء كان في ثوب أو بساط أو درهم ودينار وفسل واناة وحائط وغيرها اه فينبغي ان يكون حراما لا مكرها وان ثبت الاجماع أو قطعية الدليل لتواتره قيد بالثوب لانها لو كانت في يده وهو يصلي لا تكره لانه مستور بشيابه وكذا لو كان على خاتمه كذا في الخلاصة وفي المحيط رجل في يديه تصاوير وهو يؤم الناس لا تكره امامته لانها مستورة بالثياب فصارت كصورة في نقش خاتم وهو غير مستبين اه وهو يفيد ان المستبين في الخاتم تكره الصلاة معه ويفيدانه لا يكره ان يصلي ومعه صرة أو كيس فيه دنائير أو دراهم فيها صور صغار لا يستتارها ويفيدانه لو كان فوق الثوب الذي فيه صورة ثوب ساتر له فانه لا يكره ان يصلي فيه لاستتارها بالثوب الآخر والله سبحانه اعلم (قوله وان يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بجذائه صورة) الحديث الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة وفي المغرب الصورة عام في كل ما يصور مشبه بالخلق الله تعالى من ذوات الروح وغيرها وقولهم ويكره التصاوير المراد بها التماثيل اه فالخلاصة ان الصورة عام والتماثيل خاص والمراد هنا الخاص فان غير ذى الروح لا يكره كالشجر والسياف والاراذ بجذائه عيونه ولساره ولم يذكر ما اذا كانت خلفه للاختلاف في رواية الاصل لا يكره لانه لا يشبه العبادة وصرح في الجامع الصغير بالكراهة ومشى عليه في الخلاصة وبانها اذا كانت في موضع قيامه أو جلوسه لا يكره لانها استهانة بها وكذلك على الوسادة ان كانت قائمة يكره لانه تعظيم لها وان كانت مفروشة لا تكره كذا في المحيط قالوا واشدها كراهة ما يكون على القبلة امام المصلي والذي يليه ما يكون فوق رأسه والذي يليه ما يكون عن يمينه ويساره على الحائط والذي يليه ما يكون خلفه على الحائط أو الستروانما لم تكرر الصلاة في بيت فيه صورة مهانة على بساط يوطأ أو مرفقة يتكأ عليها مع عموم الحديث من ان

غنى عن التعليل بالاستتار بل مقتضاه ثبوتها اذا كانت منكشفة وسيأتي انها لا تكرر الصلاة لكن يكره كراهة تنزيه جعل الصورة في البيت تحجران الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب أو صورة

(قوله لوجود مخصوص) تعليل لقوله لم تكره (قوله لان ذلك) علة لقوله يقتضي أى لان علة الكراهة عدم دخول الملائكة كما مر واذا كانت مهانة لا تمتنع ٣٠ الملائكة من الدخول كما أفادته النصوص المختصة واذا انتفت العلة ثبت عدم الكراهة

وقوله وان علل بالتشبيه الخ دفع لما يقال يمكن أن يكون للكراهة علة أخرى وهي التشبيه فانتفاء تلك العلة لا يوجب ثبوت عدم الكراهة (قوله وان كان يكره اتخاذهما) انظر ما المراد بذلك بعد قوله لا بأس باستعمالهما ونظري شرح المنية في دعوى الكراهة لما مر من الاحاديث ولما في الهداية

الا أن تكون صغيرة أو مقطوعة الرأس

لو كانت الصورة على وسادة ملقاة أو على بساط مفروش لا يكره لانها تداس وتوطأ بخلاف ما اذا كانت الوسادة منصوبة أو كانت مع الستر لانه تعظيم لها اه قلت وقد يقال المراد بقوله لا بأس باستعمالها أى بان يتكئ على الوسادة ويفرش البساط وقوله وان كان يكره اتخاذهما أى اتخاذهما لزينة ونحوها مما فيه تعظيم أو يقال المزاد بالاتخاذ فعل التصوير فيها أى

الملائكة لا تدخله وهو علة الكراهة لان شر البقاع بقعة لا تدخلها الملائكة لوجود مخصوص وهو ما في صحيح ابن حبان استاذن جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادخل فقال كيف أدخل وفي بيتك سترة فيه تصاوير فان كنت لا بدفاعا فاقطع رؤسها أو اقطعها وساند أو اجعلها بسطا وفي البخاري في كتاب المظالم عن عائشة رضي الله عنها انها اتخذت على سهوة لها سترافيه ثمائل فهتكه النبي صلى الله عليه وسلم قالت فاتخذت منه غمرتين فكانتا في البيت فجلس عليهما زاد أحمد في مسنده ولقد رأيت أمه متكئة على أحدهما وفيه صورة والسهوة كالصفحة تكون بين البيت وقيل بيت صغير كالحزانة والخزقة بكسر النون وسادة صغيرة والوسادة المخددة لكنه يقتضي عدم كراهة الصلاة على بساط فيه صورة وان كانت في موضع السجود لان ذلك ليس بممانع من دخول الملائكة كما أفادته النصوص المختصة وان علل بالتشبيه بعبادة الاصنام فممنوع فانهم لا يسجدون عليها وانما ينصبونها ويتوجهون اليها الا ان يقال ان فيها صورة التشبيه بعبادتها حال القيام والركوع وفيه تعظيم لها ان سجد عليها ولهذا أطلق الكراهة في الاصل فيما اذا كان على البساط المصلى عليه صورة لان الذي يصلى عليه معظم فوضع الصورة فيه تعظيم لها بخلاف البساط الذي ليس بمصلى وتقدم عن الجامع الصغير التقييد بموضع السجود فينبغي ان يحمل اطلاق الاصل عليه وانما اذا كانت تحت قدميه لا يكره اتفاقا وفي الخلاصة ولا بأس بان يصلى على بساط فيه تصاوير لكن لا يسجد عليها ثم قال ثم التماس ان كان على وسادة أو بساط لا بأس باستعمالهما وان كان يكره اتخاذهما ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فيما اذا كانت الصورة على الدراهم والدنانير هل تمتنع الملائكة من دخول البيت بسببها فذهب القاضي عياض الى انهم لا يمتنعون وان الاحاديث المختصة وذهب النووي الى القول بالعموم ثم المراد بالملائكة المذكورين ملائكة الرجة لا المحفظة لانهم لا ينفارقونه الا في خلوة باهله وعند الخلاء (قوله الا ان تكون صغيرة) لان الصغار جدا لا تعبد فليس لها حكم الوثن فلا تكراهة في البيت والكراهة انما كانت باعتبار شبهة العبادة كذا قالوا وقد عرفت ما فيه والمراد بالصغيرة التي لا تبدل ولا ناظر على بعد والكبيرة التي تبدل ولا ناظر على بعد كذا في فتح القدير ونقل في النهاية انه كان على خاتم أي موسى ذبا تان وأنه لما وجد خاتم دانيال عليه السلام في عهد عمر رضي الله عنه وجد عليه أسد ولبوة بينهما صبي بالحسانه وذلك ان يختصر قيل له يولد مولود يكون هلا كل على يديه فجعل يقتل من يولد فلما ولدت أم دانيال ألقته في غيضة رجاء ان يسلم فقبض الله له أسدا يحفظه ولبوة ترضعه فتقشه بمراى منه ليستذكر نعم الله عليه ودفعه عمر الى أبي موسى الاشعري وكان لابن عباس كانون مخفوف بصور صغار اه وفي الخلاصة من كتاب الكراهة رجل صلى ومعه دراهم وفيها تمائيل ملأ لا بأس به لصغرهما اه (قوله أو مقطوع الرأس) أى سواء كان من الاصل أو كان لها رأس وعفى وسواء كان النقط بخط خيط على جميع الرأس حتى لم يبق لها أثر أو يطليه بمغرة ونحوها أو بنحته أو بغسله وانما لم يكره لانها لا تعبد بدون الرأس عادة ولما رواه أحمد عن علي قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فقال أيكم يتطلى الى المدينة فلا يدعها وثنا الا كسر ولا قبر الا سواء ولا صورة الا ليطخها اه وأما قطع الرأس عن الجسد بخيط

ان التصوير فيها مكره دون استعمالهما كامل (قوله وقد عرفت ما فيه) أى من ان العلة ليست التشبيه بل العلة عدم دخول الملائكة عليهم السلام بيتا هي فيه (قوله التي لا تبدل ولا ناظر على بعد) لم يبين هنا أحد البعد ويفسره ما في المنية وشرعها بحيث لا تبدل ولا ناظر اذا كان قائما وهي على الارض أى لا تتبين أعضاؤها

مع بقاء الرأس على حاله فلا ينفي الكراهة لأن من الطيور ما هو مطوق فلا يتحقق القطع بذلك ولهذا
فسر في الهداية المقطوع بمجموع الرأس كذا في النهاية قيد بالأس لأنه لا اعتبار بالزالة المحاجين أو
العينين لأنها تعبد بدونها وكذا لا اعتبار بقطع اليدين أو الرجلين وفي الخلاصة وكذا الوحي وجه
الصورة فهو وكقطع الرأس (قوله أولغير ذي روح) لما تقدم أنه ليس بمثال ولما في الصحيحين عن
سعيد بن أبي الحسن قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال اني رجل أصور هذه الصورة فافتني فيها فقال له
ادن مني فدنأتم قال له اذن مني فدنا حتى وضع يده على رأسه وقال أنبئك بما سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة
صوره انفسا فتعذبه في جهنم قال ابن عباس فان كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لانفس له اه ولا
فرق في الشجر بين الثمر وغيره وهو مذهب العلماء كافة الا بما هدا فانه كره الثمر وفي الخلاصة
ولو رأى صورة في بيت غيره يجوز له مجوها وتغييرها وفي النهاية عن محمد بن ابي حنيفة في تصوير تماثيل
الرجال أولي زخرفها والاصابع من المستاجر قال لا أجر له لان عمله معصية وفي التفريق هدم بيتا مصورا
بالاصابع ضمن قيمة البيت والاصابع غير مصورة (قوله وعدا لا آي والتسبيح) أي ويكره
عدا لا آيات من القرآن والتسبيح وكذا السور لأنه ليس من أعمال الصلاة أما لغة فشمل العد في
الفرائض والنوافل جميعا باتفاق أصحابنا في ظاهر الرواية وروى عنهما في غير ظاهر الرواية ان العبد
باليد لا بأس به كذا في العناية وغيرها لكن في الكافي وقال لا بأس به فخرم به عنهما وعلل لهما بان
المصلي يضطر إلى ذلك لمراعاة سنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة في صلاة التسبيح وقال عليه
السلام لنسوة سالته عن التسبيح اعدنه بالافمل فانهم مسؤولات مستنطقات يوم القيامة وقوله في
الهداية قلنا يمكنه أن يعد ذلك قبل الشروع انما يأتي هذا في الآي دون التسبيحات اه قالوا
ومحل الاختلاف هو العبد باليد كما وقع التقيد به في الهداية سواء كان باصابعه أو بخط يده إمساكه اما
الغمز برؤس الاصابع أو الحفظ بالقلب فهو غير مكروه اتفاقا والعبد باللسان مفسد اتفاقا وقيد
بالآي والتسبيح لان عد الناس وغيرهم مكروه اتفاقا كذا في غاية البيان وقيد بالصلاة لان العد
خارج الصلاة لا يكره على الصحيح كما ذكره المصنف في المستصفى لأنه أسكن للقلب وأجاب للنشاط ولما
رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والمحاكم وقال صحيح الاسناد عن سعد بن أبي وقاص
انه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم على امرأة وبين يديها نوى أو حصاة تسبيح به فقال أخبرك بما هو
أيسر عليك من هذا أو أفضل فقال سبحان الله عدد ما خلق في السماء وسبحان الله عدد ما خلق في
الأرض وسبحان الله عدد ما بين ذلك وسبحان الله عدد ما هو خالق والمحمد لله مثل ذلك والله أكبر مثل
ذلك ولا اله الا الله مثل ذلك ولا حول ولا قوة الا بالله مثل ذلك فلم ينهها عن ذلك وانما أرشدها إلى ما هو
أيسر وأفضل ولو كان مكروها لباين لها ذلك ثم هذا الحديث ونحوه مما يشهد بان لا بأس باتخاذ
السجدة المعروفة لا حصاء عدد الاذكار اذا لا تزيد السجدة على مضمون هذا الحديث الا بضم النوى
ونحوه في خط ومثل هذا لا يظهر تأثيره في المنع فلا جرم ان نقل اتخاذها والعمل بها عن جماعة من
الصوفية الاختيار وغيرهم الا انهم اذا ترتب عليها رياء وسمعة فلا كلام لنا فيه وهذا الحديث أيضا
يشهد لافضلية هذا الذكر المخصوص على ذكر مجرد عن هذه الصيغة ولو تكرر سيرا ثم اعلم ان
العلامة الحلي ذكر ان كراهة العبد باليد في الصلاة تنزيها وتطهيرها في النهاية انها تحريمية فانه قال
والصحيح انه لا يباح العبد أصلا لأنه ليس في الكتاب فصل بين الفرض والتفعل وقد يصير العبد عملا

أولغير ذي روح وعد
الآي والتسبيح

(قوله دون التسبيحات)
أي فزاد من طرف الامام
بان يقال كما في الذخيرة
ولو احتاج اليه عدة إشارة
أو بقلبه (قوله ثم هذا
الحديث ونحوه مما شهد
الحج) قال الرمي والظاهر
انها ليست بسبعة فقد
قال ابن حجر الميمني في
شرح الاربعين النووية
السجدة ورد لها أصل
أصيل عن بعض أمهات
المؤمنين وأقرها النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم
على ذلك (قوله وظاهر
النهاية انها تحريمية الحج)
قال في النهريفة نظرا
المكروه تنزيها غير مباح
أي غير مستوى الطرفين
اه قال الرمي الغالب
اطلاقهم غير المباح على
المكروه أو المكروه تحريما
وان كان يطلق على ما ذكر

(قوله ثم صلاة التسبيح الخ) اقتصر المؤلف على هذه الرواية كما فعل في المحاوي القدسي ونحو رواية أخرى أوردها الترمذي في جامعهم عن عبد الله بن المبارك وقد ذكر الروايتين المحلى في شرح المنية واقتصر على الثانية في القنية فقال في حديثه روى أبو عيسى في جامعهم وعبد الله بن أبي حفص ٣٢ في جامعهم وحيد بن زنجويه في الترياق بروايتين واختار منهما أن يكبر ويقرأ

كثيرا فوجب فساد الصلاة وما روى في الأحاديث من قرأ في الصلاة كذا وكذا مرة قل هو الله أحد وكذا كذا تسبيحة فتلك الأحاديث لم يجمعها الثقات أما صلاة التسبيح فقد أوردها الثقات وهي صلاة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة فانه يقدر أن يحفظ بالقلب وإن احتاج بعد بالإناء حتى لا يصير عملا كثيرا اه ثم صلاة التسبيح هذه ما رواها عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عمه ألا أعطيك إلا أمنحك إلا أحبوك إلا أفعل بك عشر خصال إذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك أوله وآخره قدمه وحديثه خطاه وعنده صغيره وكبيره سره وعسلانيته عشر خصال أن تصلي أربع ركعات تقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة فإذا فرغت من القراءة في أول ركعة فقل وأنت قائم سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم تركع فتقول وأنت راكع عشر ان ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشر ان تهوى ساجدا فتقولها وأنت ساجد عشر ان ترفع رأسك من السجود فتقولها عشر ان تسجد الثانية فتقولها عشر ان ترفع رأسك من السجود فتقولها عشر اذ لك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في أربع ركعات ان استطعت أن تصليها في كل يوم مرة فافعل فان لم تستطع ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة فان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرك مرة رواه أبو داود وابن ماجه والطبراني وقال في آخره فلو كانت ذنوبك مثل زبد البحر أو مثل عمار غفر الله لك قال الحافظ عبد العظيم المنذرى وقد روى هذا الحديث من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة وأمثله حديث عكرمة هذا وقد صححه جماعة اه وذكره في الاسلام في شرح الجامع الصغير قاله شايخنا احتاج المرء الى العبد بعد اشارة لا فاصحا ويحل بقوله ما في الاضطراب (قوله لا تقتل الحية والعقرب) أي لا يكبره قتلها ما لم يحدث الصحاب اقتلوا الاسودين في الصلاة الحية والعقرب وفي صحيح مسلم مرفوعا أمر عليه الصلاة والسلام بقتل الكلب العقور والحية والعقرب في الصلاة وأقل مراتب الامور الاباحة وفي شرح منية المصلي ويستحب قتل العقرب بالنعل اليسرى ان أمكن لمحدث أبي داود كذلك ولا بأس بقياس الحية على العقرب في هذا اه أطلقه فشمع جميع أنواع الحيات وصحفة في الهداية لا طلاق الحديث وجميع المواضع وفي المحيط قالوا وينبغي أن لا تقتل الحية البيضاء التي تسمى مستوية لانها جان لقوله عليه السلام اقتلوا الطغيتين والابتر وياكم والحية البيضاء فانها من الجن وقال الطحاوي لا بأس بقتل الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم عهد مع الجن أن لا يدخلوا بيوت أمته واذا دخلوا لم يظهروا لهم واذا دخلوا فقد نقضوا العهد فلا ذمة لهم والاولى هو الاغذار والانداز فيقال ارجع باذن الله فان أي قتله اه يعني الانذار في غير الصلاة وفي النهاية معزيا الى صدر الاسلام والصحيح من الجواب ان يحتاج في قتل الحيات حتى لا يقتل خنثيا فانهم يؤذونه أذاه كثيرا بل اذا رأى حية وشك انه جنى يقول له خل طريق المسلمين ومرفان مرت تركه فان واحدا من اخواني هو أكبر سننا مني قتل حية كبيرة بسيف في دار لنا فضر به الجن حتى جعلوه زمنا كان لا يتحرك رجلاه قربا من الشهر ثم عاجلناه ودأبناه بارضاء الجن حتى تركوه فزال ما به وهذا مما عاينته بعيني اه واطلق في القتل فشمع ما اذا كان يعمل كثير

سبحانك اللهم الخ ثم يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم يقرأ الفاتحة وسورة مثل سورة والضحى ثم يقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يركع ويقول سبحان ربى العظيم ثلاثا ثم يقول سبحان الله عشر ان يرفع

لاقتل الحية والعقرب

رأسه ويقول سمع الله لمن جده ربنا لك الحمد ويقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الخ عشر ان يرفع رأسه ويكبر ويقعد ثم يقول سبحان الله الخ عشر ان يكبر ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الخ عشر ان يقوم ويفعل في الثانية مثل الاولى يصلي أربع ركعات بتسليمة واحدة وبعدة اثنين اه وفي شرح المنية وقيل لابن المبارك ان سها في هذه الصلاة هل يسبح في سجدة السهو عشر اشرا قال لا تأمهي ثلثمائة تسبيحة اه وهذه

الصفة التي ذكرها ابن المبارك هي التي ذكرها في مختصر البحر وهي الموافقة لما ذهبنا اليه من عدم الاحتياج فيها الى جلسة الاستراحة قال اذهى مكرهه عندنا على ما تقدم في موضعه اه وكان هذا هو الداعي لاختيار صاحب القنية هذه الطريقة ولكن حيث ثبتت الطريقة الاخرى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقال بكراهتها وفي اقتصار المؤلف وصاحب المحاوي القدسي عليها اشعار بذلك

(قوله ثم الحق فيما يظهر الفساد) قال الرملي قال العلامة الحلبي والاصح هو الفساد الا انه يباح له فسادها بقتلها كما يباح لا غائمة ملهوف وتخلص أحد من سبب هلاك كسقوط من سطح أو غرق أو حرق ونحوه وكذا اذا خاف ضياع ما قيمته درهم له أو غيره اه (قوله وقولهم الخ) مبتدأ خبره

والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث

قوله الا في صحيح (قوله بالشرط المذكور) وهو قوله بعد أن لا يكون بعمل كثير (قوله وبهذا التفصيل الخ) قال الرملي قال العلامة الحلبي والاخذ بقول محمد أولى اذا قرصه لثلاثا يذهب خشوعه بالمها ويحمل ما عن أبي حنيفة وأبي يوسف على الاخذ من غير عذر أي القرص (قوله ولعله متفق عليه) أي عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث وفي شرح المنية للشيخ ابراهيم وقوله يتحدث لا فائدة نفي قول من قال بالكراهة بحضرة المتحدثين وكذا بحضرة النائمين وما روى عنه عليه الصلاة والسلام لا تصلوا خلف النائم ولا يتحدث ضعيف وتامه فيه

قال السرخسي وهو الاظهر لان هذا عمل رخص فيه للمصلي فهو كالشيء بعد الحدث والاستقاء من البئر والتوضؤ اه وتعبه في النهاية بانه مخالف لما عليه عامة رواية شروح الجامع الصغير ورواية مبسوط شيخ الاسلام فانهم لم يبيحوا العمل الكثير في قتلها اه وتعبه أيضا في فتح القدير بانه يقتضي ان الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد تقدم خلافه وبجته بانه لا يفسد للرخصة بالنص يستلزم مثله في علاج المار اذا كثرت فانه أيضا ما مور به بالنص كاقدمناه لكنه مفسد عندهم فاهو جوابه عن علاج المار هو جوابه في قتل الحية ثم الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقتال لا يستلزم بقاء الصحة على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف اذا قاتلوا في الصلاة بل اثره في رفع الائم مباشرة المفسد في الصلاة بعد ان كان حراما صحيح اه وفي النهاية معزيا الى الجامع الصغير البرهاني انما يباح قتلها في الصلاة اذا مرت بين يديه وخاف ان تؤذيه والا فيكرهه وقيد بالحية والعقرب لان في قتل القملة والبرغوث اختلافا قال في الظهيرية فان اخذ قملة في الصلاة كره له ان يقتلها لكن يدفنها تحت الحصى وهو قول أبي حنيفة وروى عنه اذا اخذ قملة أو برغوثا فقتله أو دفنه فقد اساء وعن محمد انه يقتلها وقتلها أحب الى من دفنها وأي ذلك فعل فلا بأس به وقال أبو يوسف يكره كلاهما في الصلاة اه وذكر في شرح منية المصلي ان دفنها مكرهه في المسجد في غير الصلاة وان المحاصل انه يكره التعرض لكل منهما بالاخذ فضلا عن القتل أو الدفن عند عدم تعرضهما له بالاذى وأما عند تعرضهما له بالاذى فان كان خارج المسجد فلا بأس حينئذ بالاخذ والقتل أو الدفن بعد ان لا يكون ذلك بعمل كثير فانه كما روى عن ابن مسعود من دفنها روى عن أنس انهم كانوا يقتلون القمل والبراغيث في الصلاة ولعل أبا حنيفة انما اختار الدفن على القتل لما فيه من النزاهة عن اصابة دمهما ليد القتال أو ثوبه في هذه الحالة وان كان ذلك معفو عنه وان ابن مسعود فعل أحسن المجاوزين وان كان في المسجد فلا بأس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطرحها في المسجد بطريق الدفن ولا غيره الا اذا غلب على ظنه انه يظفر بها بعد الفراغ من الصلاة وبهذا التفصيل يحصل الجمع بين ما عن أبي حنيفة من انه يدفن في الصلاة وبين ما عنه انه لو دفنها في المسجد فقد اساء اه (قوله والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث) أي لا تذكره كذا في الجامع الصغير وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة يكره له ان يصلي وقبله نيام أو قوم يتحدثون لما أخرجه البزار عن ابن عباس مرفوعا نهيت ان أصلي الى النيام والمحدثين وأجيب بانه محمول في النائم على ما اذا خاف ظهور صوت من يضحك ويحجل النائم اذا انقبه وفي الحديث على ما اذا كان لهم أصوات يخاف منها التغلط أو شغل البال ونحن نقول بالكراهة في هذا ثم يعارض الحديث المذكور في النائم ويقدم عليه لقوته ما في الصحيحين عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة الليل كلها وأنا معترضة بينه وبين القبلة فاذا أراد ان يوترأ يقطنني فأوترت وانما قيد بقوله يتحدث ليفيد عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث بالاولى ولعله متفق عليه وقد كان يفعله ابن عمر اذا لم يجد سارية يقول لنا فقول ظهر ك وأفاد كلامهم هنا انه لا كراهة على المتحدث ولهذا نقل الشارح عن الصحابة رضي الله عنهم ان بعضهم كانوا يقرؤ القرآن وبعضهم يتذاكرون العلم والمواظع وبعضهم يصلون ولم ينههم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولو كان مكرها لنهاهم اه وقيد بالظهور لان الصلاة الى وجهه أحسن مكرهه كافي الجامع الصغير قال في المنية والاستقبال الى المصلي مكروهه سواء كان المصلي في الصف الاول أو في الصف الاخير ولهذا قال في الذخيرة يكره للامام ان يستقبل المصلي وان كان بينهما صفوف وهذا هو ظاهر

(قوله وقد صرحوا الخ) أي لان الثالث صار كالفاصل كما في النهر قال وقياسه انه لو صلى الى وجه انسان هو على مكان عال ينظره اذا قام لا اذا قعد لا يكره ولم أره لهم اه وفي شرح الشيخ اسمعيل بعد نقله كلام الحلبي ومقتضاه مع ما سبق من كون الظهر ستره تقيد ما في الذخيرة بما اذا كان المصلي متوجها الى ما بين القاعدتين في الصفوف من الفرج لا الى ظهر أحدهم فليتأمل اه قلت وهذا الجواب مع ما يجزمه في النهر ينافيه بقية كلام الذخيرة حيث قال وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجهه الامام في حال قيامه يكره ٣٤ ذلك وان كان بينهما صفوف اه فانه لو كان بين الصفوف فرج لم يكن لتقييد المقابلة

المذهب ذكره في الفصل الرابع من كتاب الصلاة والمحصل ان استقبال المصلي الى وجه الانسان مكروه واستقبال الانسان وجه المصلي مكروه فالكره اراءة من الجانبين قال العلامة الحلبي وقد صرحوا بانه لو صلى الى وجه انسان وبينهما ثالث ظهره الى وجه المصلي لم يكره (قوله والى المحصف أو سيف معلق) أي لا يكره ان يصلي وأمامه محصف أو سيف سواء كان معلقاً أو بين يديه أما المحصف فلان في تقديمه تعظيمه وتعظيمه عبادة والاستحفاف به كفر فانضمت هذه العبادة الى عبادة أخرى فلا كراهة ومن قال بالكره اذا كان معلقاً مع لآبانه تشبه باهل الكتاب مردود لان اهل الكتاب يفعلونه للقراءة منه وليس كلاماً منافيه وأما السيف فلانه سلاح ولا يكره التوجه اليه فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي للعنزة وهي سلاح (قوله أو شمع أو سراج) لانهما لا يعبدان والكره اراءة باعتبارها وانما يعبدها الجحوس اذا كانت في الكائون وفيها الجراوى في التنوير فلا يكره التوجه اليها على غير هذا الوجه وذكر في غاية البيان اختلاف المشايخ في التوجه الى الشمع أو السراج والمختار انه لا يكره اه وينبغي ان يكون عدم الكراهة متفقاً عليه فيما اذا كان الشمع على جانبه كما هو المعتاد في مصر المحروسة في ليالى رمضان لتراويح قال ابن قتيبة في أدب الكاتب في باب ما جاء فيه لغتان استعمل الناس أضعفهما الشمع بالسكون والوجه فتح الميم اه (قوله وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها) أي لا يكره والتقييد المذكور بناء على ما في الجامع الصغير وقد قدمنا مفهومه وما في الأصل فلا حاجة الى اعادته ثم اعلم ان المصنف لم يستوف ذكر المكروهات في الصلاة فمن ان كل سنة تركها فهو مكروه تنزيها كما صرح به في منية المصلي من قوله ويكره وضع اليدين على الارض قبل الركبتين اذا سجد ورفعهما قبلهما اذا قام الامن عنذروا ان يرفع رأسه أو ينكسه في الركوع وان يجهر بالتسمية والتأمين وان لا يضع يديه في موضعيهما الامن عنذر وان يترك التسبيحات في الركوع والسجود وان ينقص من ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود وان يأتي بالاذكار المشروعة في الانتقالات بعد تمام الانتقال وفيه خلال تركها في موضعها وتحصيلها في غير موضعها ذكره في مواضع متفرقة من مكروهات الصلاة وحاصله ان السنة اذا كانت مؤكدة قوية لا يبعد ان يكون تركها مكروها كراهة تحريم كترك الواجب فانه كذلك وان كانت غير مؤكدة فتركها مكروه تنزيها كما في هذه الامثلة وان كان ذلك الشيء مستحباً أو مندوباً وليس بسنة كما هو على اصطلاحنا فينبغي ان لا يكون تركه مكروها أصلاً كما صرحوا به من أنه يستحب يوم الاضحى ان لا يأكل أولاً الامن اخيسته قالوا ولو أكل من غيرها فليس بمكروه فلم يلزم من ترك المستحب ثبوت كراهته الا انه يشكل عليه ما قالوه من ان المكروه تنزيها يرجعه الى خلاف الاولى ولا شك

بحال القيام فائدة كما لا يخفى لان المقابلة حينئذ موجودة في حال قعوده وهو صريح في الكراهة اذا كانت المواجهة في حال القيام فقط وقد أجاب الرمي بجواب آخر وهو ان مانعاً له الحلبي في حق

والى محصف أو سيف معلق أو شمع أو سراج وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها

المصلي وما في الذخيرة في حق المستقبل فلا منافاة تأمل اه وقد يحمل ما ذكره الحلبي على صورة لا تحصل بها المواجهة بان يكون الثالث قائماً أوقاعد او المصلي مثله وبه يحصل التوفيق وهو اقرب مما مر فتدبر (قوله وينبغي الخ) قال الرمي هذا في حق الامام واما في حق القوم فقد يكون بعضهم متوجها اليها وهو والمقابل لها فتجزم الكراهة على

القوية الضعيفة المقابلة للمختارة تأمل (قوله ورفعهما قبلهما) أي رفع الركبتين قبل اليدين (قوله لا يبعد الخ) يدل علمه ما مر في باب الاذان عن غاية البيان والمحقق ان القول بوجوده والقول بسننيتهم متقاربان لان السنة المؤكدة في معنى الواجب في حق حقوق الاثم لتاركهما اه (قوله الا انه يشكل عليه الخ) قال بعض الفضلاء يمكن الجواب بان الكراهة المنفية التحريمية فلا ينافي ثبوت التزنية كما لا يخفى اه وعلى هذا في ترك المستحب والمندوب كراهة الا انه ينبغي ان تكون دون كراهة ترك السنة غير المؤكدة كما قدمه المؤلف من ان الاثم في ترك السنة المؤكدة دونه في ترك الواجب وانه مقول بالتشكيك

ولا مانع من أن تكون الكراهة كذلك تأمل ثم رأيت في شرح المنية ما نصه فأحصل ان المستحب في حق الكل وصل السنة بالكتابة من غير تأخير الا ان المستحب في حق الامام اشد حتى يؤدي تأخيرها الى الكراهة محدث عائشة رضي الله تعالى عنها بخلاف المقتدى والمنفردون نظير هذا قولهم يستحب الاذان والاقامة للمسافر ولين صلى ٣٥ في بيته في المصرو يكره تركهما

للاول دون الثاني فعلم ان مراتب الاستحباب متفاوتة بمراتب السنة والواجب والفرض اه ومثله في شرح الباقي وحينئذ فيكون بعض المستحبات تركها مكرها وتزيبها وبعضها غير مكره ومنه الاكل يوم الاضحى فانه لو لم يؤخره الى ما بعد الصلاة لا يكره مع ان التأخير مستحب والمراد نفي الكراهة أصلا خلافا لما قدمناه عن بعض الفضلاء لما سألني في باب العبد من قوله لان الكراهة لا بد لها من دليل خاص وسألتني تمامه هناك ان شاء الله تعالى وبذلك يندفع الاشكال لان المكروه تزيبها الذي ثبتت كراهته بالدليل يكون خلاف الاولى ولا يلزم من كون الشيء خلاف الاولى ان يكون مكرها وتزيبها ما لم يوجد دليل الكراهة والحاصل ان خلاف الاولى اعم من المكروه تزيبها وتركه المستحب خلاف الاولى دائما لمكروه تزيبها دائما بل قد يكون مكرها

ان ترك المستحب خلاف الاولى ومنها ما في الخلاصة والولو الجمة ولا ينبغي ان يقرأ في كل ركعة آخر سورة على حدة فانه مكره عند الاكثر وينبغي ان يقرأ في الركعتين آخر سورة واحدة وهو افضل من السورة ان كان الاخر اكثر آية اه وصحح قاضيخان في شرح الجامع الصغير عدم الكراهة وان كان الافضل خلافه ومنها الانتقال من آية من سورة الى آية أخرى من سورة أخرى أو آية من هذه السورة بينهما آيات وكذا الجمع بين السورتين بينهما سور أو سورة واحدة في ركعة واحدة مكره وفي الركعتين ان كان بينهما سور لا يكره وان كان بينهما سورة واحدة قال بعضهم يكره وقال بعضهم ان كانت السورة طويلة لا يكره كما اذا كانت بينهما سورتان قصيرتان ومنها ان يقرأ في ركعة أخرى سورة وفي ركعة أخرى سورة فوق تلك السورة أو فعل ذلك في ركعة فهو مكره وان وقع هذا من غير قصد بان يقرأ في الركعة الاولى قل أعوذ برب الناس يقرأ في الركعة الثانية هذه السورة أيضا وهذا كله في الفرائض أما في النوافل لا يكره كذا في الخلاصة ومنها ما اذا افتتح سورة وقصده سورة أخرى فلما قرأ آية أو آيتين أراد ان يترك تلك السورة ويفتح التي أرادها يكره وكذا لو قرأ أقل من آية وان كان حرفا ومنها ان يصلي في ثياب البذلة والمهنته واحتج له في الذخيرة بأنه روى عن عمر رضي الله عنه انه رأى رجلا فعل ذلك فقال أرايتك لو كنت أرسلتلك الى بعض الناس أكنت تمر في ثيابك هذه فقال لا فقال عمر الله أحق ان يترين له وروى البيهقي عنه صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فليلبس ثوبيه فان الله أحق من ان يترين له والظاهر انها تزيبه وفسر ثياب البذلة في شرح الوقاية بما يلبسه في بيته ولا يذهب به الى الاكابر ومنها ان يحمل صبياني صلاته وأما جله صلى الله عليه وسلم امامة بنت زينب في الصلاة فأجيب عنه بوجوه منها انه منسوخ بقوله ان في الصلاة لشغلا وقد اطال الكلام فيه العلامة المحلى ومنها ان يضع في فيه دراهم أو دنابر بحيث لا تمنعه عن القراءة وان منعه عن اداء الحروف لا يجوز كما في الخلاصة وغيرها ومنها ان يتم القراءة في الركوع كما في منية المصلي وفي موضع آخر ان يقرأ في غير حالة القيام ومنها ان يقوم خلف الصف وحده مقتديا بالامام الا اذا لم يجد فرجة وكذا يكره للمنفرد ان يقوم في خلال الصفوف فيصلي فيخالفهم في القيام والقعود ومنها انه تكرر الصلاة في معاطن الابل والمزبلة والمجزرة والمغتسل والحمام والمقبرة وعلى سطح الكعبة وذكر في الفتاوى اذا غسل موضعا في الحمام ليس فيه تمثال وصلى فيه لا بأس به وكذا في المقبرة اذا كان فيها موضع آخر أعد للصلاة وليس فيه قبر ولا نجاسة ومنها انه يكره للامام ان يجملهم عن اكمال السنة ومنها يكره ان يمسك في مكانه بعد ما سلم في صلاة بعدها سنة الا قدر ما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام به ورد الاثر كما في منية المصلي ومنها ان يدخل في الصلاة وقد أخذ غائط أو بول وان كان الاهتمام يشغله يقطعها وان مضى عليها أجزأه وقد أساء وكذا ان أخذه بعد الافتتاح والاصل فيه ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا صلاة بحضرة طعام ولا هو يدافعه الا خبثان وجعل الشارح مدافعة الرميح كالاخبثين

ان وجد دامل الكراهة والافلا (قوله وذكر في الفتاوى الخ) وقيل يكره لانه ماوى الشاطين وبلاول يفتي كذا في الفيض ولا بأس بالصلاة في موضع جلوس الجماعي كذا في الحائنة وهو موضع نزع الثياب المصرح به في النهر كذا في شرح الشيخ اسمعيل (قوله أعد للصلاة) لان الكراهة معللة بالنسبة باهل الكتاب وهو متفق فيما كان على الصفة المذكورة حلي

وان الحديث محمول على الكراهية ونفي الفضيلة حتى لو ضاق الوقت بحيث لو اشتغل بالوضوء بفوته يصلي لان الاداء مع الكراهية اولى من القضاء ومنها ان كل عمل قليل لغير عذر فهو مكروه كما لو تروح على نفسه بمروحة أو كره والله سبحانه وتعالى أعلم

فصل في بيان الكراهية في الصلاة شرع في بيانها خارجها مما هو من توابعها (قوله كره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء واستدبارها) والخلاء بالمديت التغوط وأما بالقصر فهو والنبت والكراهية تحريمية لما أخرجه الستة عنه صلى الله عليه وسلم اذا أتيت الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا ولهذا كان الاصحح من الروايتين كراهية الاستدبار كالأستقبال وهو باطلا لانه يتناول القضاء والبنیان وفي فتح القدير ولو نسي بغاس مستقبلا فذكر يستحب له الانحراف بقدر ما يمكنه لما أخرجه الطبري مرفوعا من جلس يقول قبالة القبلة فذكر فانحرف عنها اجلالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفراه وكما يكره للبالغ ذلك يكره له ان يمسك الصبي نحوها ليهول وقالوا يكره ان يمد رجله في النوم وغيره الى القبلة أو المصحف أو كتب الفقه الا ان تكون على مكان مرتفع عن المحاذاة اه (قوله وغلق باب المسجد) لانه يشبه المنع من الصلاة قال تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه والاعلاق يشبه المنع فيكره قال في الهداية وقيل لا بأس به اذا خيف على متاع المسجد اه وهو احسن من التقييد بزماننا كما في عبارة بعضهم فالمدار خشية الضرر على المسجد فان ثبت في زماننا في جميع الاوقات ثبت كذلك الا في اوقات الصلاة أولا فلا وفي بعضها في بعضها كذا في فتح القدير وفي العناية والتدبير في الغلق لاهل المحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير امر القاضي يكون متوليا اه وفي النهاية وكان المتقدمون يكرهون شد المصاحف واتخاذ المشد لها كيلا يكون ذلك في صورة المنع من قراءة القرآن فهذا مثله أو فوقه لان المصحف ملك لصاحبه والمسجد ليس بملك لاحد اه ومن هنا يعلم جهل بعض مدرسي زماننا من منعهم من يدرس في مسجد تقرر في تدريسه أو كراهتهم لذلك زاعمين الاختصاص بهادون غيرهم حتى سمعت من بعضهم انه يضيفها الى نفسه ويقول هذه مدرستي أولا تدرس في مدرستي وأعجب من ذلك انه اذا غضب على شخص بمنعه من دخول المسجد خصوصا بسبب أمر ديني وهذا كله جهل عظيم ولا يبعد ان يكون كبيرة فقد قال الله تعالى وان المساجد لله وما تولوا من الاية السابقة فلا يجوز لاحد مطالق ان يمنع مؤمنا من عبادة يأتي بها في المسجد لان المسجد ما بنى الا لله من صلاة واعتكاف وذكر شرعي وتعليم علم وتعلم وقراءة قرآن ولا يتعين مكان مخصوص لاحد حتى لو كان للدرس موضع من المسجد يدرس فيه فسبقه غيره اليه ليس له ازعاجه واقامته منه فقد قال الامام الزاهد في فتاويه المسماة بالقنية معزيا الى فتاوى العصر له في المسجد موضع معين يواظب عليه وتدشغله غيره قال الا وراعي له ان يزججه وليس له ذلك عندنا اه ومن الفروع الدالة على ان مدرسا المسجد كغيره ما قاله في القنية أيضا ليس للدرس في المسجد ان يجعل من بيته بابا الى المسجد وان فعل أدى ضمن نقصان الحد اذ ان وقع فيه اه وأعجب من ذلك أن بعض مدرسي الاروام يعتقد في المسجد الذي له مدرسا انه مدرسة وليس بمسجد حتى ينتهك حرمة بالشيء فيه بنعله المتنجس مع تصريح الواقف بجعله مسجدا وسيا في شروط المسجد ان شاء الله تعالى في كتاب الوقف (قوله والوطء فوفقه والبول والتخلى) أي وكراهية الوطء فوق المسجد وكذا البول والتغوط لان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه بمن تحته ولا

فصل في قوله يستحب له الانحراف قال في النهروين ينبغي ان يجب ويدل على ذلك ما في البرازية لو تذكر بعد استقبالها فانحرف عنها فلا اثم عليه

فصل في كراهية استقبال القبلة بالفرج في الخلاء واستدبارها وغلق باب المسجد والوطء فوقه والبول والتخلى

يبطل الاعتكاف بالصعود اليه ولا يحل للجنب الوقوف عليه والمراد بالكراهة كراهة التحريم
 وصرح الشارح بان الوطء فيه حرام لقوله تعالى ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساكن كرفي
 فتح القدير ان الحق انها كراهة تحريم لان الآية طنية الدلالة لانها محتملة كون التحريم للاعتكاف
 أو للمسجد وبطلانها لا يثبت التحريم ولان تطهيره واجب لقوله تعالى ان طهر رايقتي للطائفتين
 والعاكفين والركع السجود ولما أخرجه المنذرى مرفوعا جنبه وامساجدكم صديانكم ومجانينكم
 وبيعكم وشراءكم ورفع أصواتكم وسيل سيوفكم واقامة حدودكم وجروها في الجمع واجعلوا على
 أبوابها المطاهر اه واختلف المشايخ في كراهية اخراج الرمح في المسجد وأشار المصنف الى أنه
 لا يجوز ادخال النجاسة المسجد وهو مصرح به فلذا ذكر العلامة قاسم في بعض فتاويه ان قولهم
 ان الدهن المتنجس يجوز الاستصباح به مفيد بغير المساجد فانه لا يجوز الاستصباح به في المسجد
 لما ذكرنا ولهذا قال في التجنيس وينبغي لمن أراد ان يدخل المسجد ان يتعاهد النعل والخف عن
 النجاسة ثم يدخل فيه احتراماً عن تلويث المسجد وقد قيل دخول المسجد متنعلاً من سوء الادب
 وكان ابراهيم الغنوي يكره خلع النعال ويرى الصلاة معها أفضل لمحدث خلع النعال وعن علي رضي
 الله عنه انه كان له زوجان من نعل اذا توضأ انتعل بأحدهما الى باب المسجد ثم يتخلعه ويتنعل
 بالآخر ويدخل المسجد الى موضع صلاته ولهذا قالوا ان الصلاة مع النعال والخفاف الطاهرة أقرب
 الى حسن الادب اه وفي الخلاصة وغيرها ويكره الوضوء والمضمضة في المسجد الا ان يكون
 موضع فيه اتخذ للوضوء ولا يصلي فيه زاد في التجنيس لو سبقه المحدث وقت الخطبة يوم الجمعة فان وجد
 الطريق انصرف وتوضأ وان لم يمكنه الخروج يجلس ولا يتخطى رقاب الناس فان وجد ماء في المسجد
 وضع ثوبه بين يديه حتى يقع الماء عليه ويتوضأ بحيث لا ينجس المسجد ويستعمل الماء على التقدير
 ثم بعد ذلك يمسح وجهه من المسجد يغسل ثوبه وهذا احسن جسد ويكره مسح الرجل من الطين والرغبة
 باسطوانة المسجد أو بحائط من حيطان المسجد لان حكمه حكم المسجد وان مسح يردى المسجد أو
 بقطعة حصير مائة فيه لا بأس به لان حكمه ليس حكم المسجد ولا له حرمة المسجد وهكذا قالوا ان الاولى
 ان لا يفعل وان مسح بتراب في المسجد فان كان مجعولا لا بأس به وان كان التراب منبسطا يكره هو المختار
 واليه ذهب أبو القاسم الصفار لان له حكم الارض فكان من المسجد وان مسح بخشبة موضوعة في
 المسجد فلا بأس به لانه ليس لهذه الخشبة حكم المسجد فلا يكون لها حرمة المسجد وكذا اذا مسح
 بحشيش مجتمعات أو حصير مخرق لا بأس به لانه لا حرمة له انما الحرمة للمسجد اه وليكون المسجد
 يسان عن القاذورات ولو كانت طاهرة يكره البصاق فيه ولا يليق لافوق البواري ولا تحتها الحديث
 المعروف ان المسجد لينزوي من النخامة كما ينزوي الجمل من النار وبأخذ النخامة بكفه أو بشئ من
 ثيابه فان اضطر الى ذلك كان البصاق فوق البواري خيرا من البصاق تحتها لان البواري ليست
 من المسجد حقيقة ولها حكم المسجد فاذا ابتلى ببلتين يختار أهونهما فان لم يكن فيها وار يدفنهما في
 التراب ولا يدعها على وجه الارض وقالوا اذا نزع الماء النجس من البئر كره له أن يبل به الطين فيطين
 به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين وفي الظهيرة وغيرها ويكره غرس الاشجار في المسجد لانه
 يشبه السعة الا ان يكون به نفع للمسجد كان يكون ذاتاً أو أسطوانية لا تستقر في غرس ليجنب عزوق
 الاشجار ذلك الترفيع فيحوز والافلا وانما جاوز مشايخنا في المسجد الجامع يخارى لما فيه من
 الحاجة قالوا ولا يتخذ في المسجد بئر ما لانه يحل حرمة المسجد فانه يدخله الجنب والمخاض وان حفر

(قوله كان يكون ذاتاً)
 أي صاحب نز بالنون
 والزاى قال في الفصاح
 النز والنزما يتحلب من
 الارض عن الماء وقد نزلت
 الارض صارت ذات نز
 وفي قوله والافلا دليل
 على انه لا يجوز احداث
 الغرس في المسجد ولا
 ابقاؤه فيه لغیر ذلك العذر
 ولو كان المسجد واسعا
 كمسجد القدس الشريف
 ولو قصد به الاستغلال
 للمسجد لان ذلك يؤدي
 الى تجويز احداث دكان
 فيه أو بيت للاستغلال
 أو تجويز ابقاء ذلك بعد
 احداثه ولم يقل بذلك
 أحد بلا ضرورة داعية
 ولان فيه ابطال ما بنى
 المسجد لاجله من صلاة
 واعتكاف ونحوهما
 وقد رأيت في هذه المسئلة
 رسالة بخط العلامة ابن
 أمير حاج الحلبي الفهافي
 الرد على من أجاز ذلك في
 المسجد الاقصى ورأيت في
 آخرها بخط بعض العلماء
 انه وافقه على ذلك العلامة
 الكمال ابن أبي شريف
 الشافعي

فهو ضامن بما حفر الا ان ما كان قديما فتركه كسائر زمزم في المسجد الحرام ولا بأس برمي عشب
الحفّاش والحمام لان فيه تنقية المسجد من زرقها وقالوا ولا يجوز ان تعمل فيه الصنائع لانه مخلص
لله تعالى فلا يكون محلا لغير العبادة غير انهم قالوا في الحياط اذا جلس فيه لمصلحة من دفع الصبيان
وصيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه ذقاعينفا والذي يكتب ان كان باجر
يكبره وان كان بغيره لا يكبره قال في فتح القدير هذا اذا كتب القرآن والعلم لانه في عبادة اما هؤلاء
المكتبون الذين يجتمع عندهم الصبيان واللغظ فلا ولولم يكن لغظ لانهم في صناعة لا عبادة اذ هم
يقصدون الاجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم الصبيان القرآن كالكتاب ان كان لاجرا وحسبة
لا بأس به اه وفي الخلاصة رجل يمر في المسجد ويحذو طريقه ان كان لغير عذر لا يجوز وبغذر
يجوز ثم اذا جاز صلى كل يوم تحية المسجد مرة اه وفي القنية يعتاد المروور في الجامع بأثم ويفسق ولو
دخل المسجد للروور فلما توسطه ندم قيل يخرج من باب غير الذي قصده وقيل صلى ثم يتخير في الخروج
وقيل ان كان محدثا يخرج من حيث دخل اعداها المساجني ويكره تخصيص مكان في المسجد لنفسه
لانه يحتل بالمشروع اعظم المساجد حرمة المسجد الحرام ثم مسجد المدينة ثم مسجد بيت المقدس ثم
المجامع ثم مساجد المال ثم مساجد الشوارع فانها اخف مرتبة حتى لا يعتكف فيها احدا الم يكن
لها امام معلوم ومؤذن ثم مساجد البيوت فانه لا يجوز الاعتكاف فيها الا للنساء واذا قسم اهل المحلة
المسجد وضربوا فيه حائط ولكل منهم امام على حدة ومؤذنه ثم واحد لا بأس به والاولى ان يكون
لكل طائفة مؤذن كما يجوز لاهل المحلة ان يجعلوا المسجد الواحد مسجدين فلهما ان يجعلوا المسجدين
واحد الاقامة الجماعات اما للتدريس او للتذكير فلا لانه مابني له وان جاز فيه ولا يجوز التعليم في مكان
في فناء المسجد عند أبي حنيفة وعنده ما يجوز اذا لم يضرب بالعمامة اه ما في القنية ولا يخفى ان
المسجد الجامع تدبيره وعماره واصلاحه للامام او نائبه كما صرحوا به في كتاب القسامة فلل امام او
نائبه ان يجعل الجامع مسجدين بضرب حائط ونحوه كالاهل المحلة ولا بد ان تذكر احكام تحية المسجد
فتقول هي على حذف مضاف أي تحية رب المسجد لان المقصود منها التقرب الى الله تعالى لا الى
المسجد لان الانسان اذا دخل بيت الملك فانما يحيى الملك لا بيته كذا ذكره العلامة المحلي وقد حكى
الاجماع على سنتها غير ان اصحابنا يكرهونها في الاوقات المكروهة تقديم العموم المحاضر على عموم
المبج وقد قدمنا انه اذا تكرر دخوله في كل يوم فانه يكفيه ركعتان لها في اليوم وذكر في الغاية انها
لا تسقط بالجلوس عند اصحابنا فانه قال في المحاكم اذا دخل المسجد للحكم فهو بالخيار عندنا ان شاء صلى
تحية المسجد عند دخوله وان شاء صلاها عند انصرافه فلم تسقط بالجلوس لانها لتعظيم المسجد وحرمة
ففي أي وقت صلاها حصل المقصود من ذلك اه وفي الظهيرة ثم اختلفوا في صلاة التحية انه يجلس
ثم يقوم ويصلي أو يصلي قبل أن يجلس قال بعضهم يجلس ثم يقوم وعمامة العلماء قالوا يصلي كما
يدخل المسجد اه قلت ويشهد لقول العامة وهو الصحيح كما في القنية ما في الصحيحين عن أبي قتادة
الأنصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين
وانما قلنا بعدم سقوطها بالجلوس لما أخرجه ابن حبان في صحيحه عن أبي ذر قال دخلت المسجد فإذا
رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس وحده فقال يا أبا ذر ان للمسجد تحية وأن تحيته ركعتان فقم
فاركعهما فقميت فركعتهما اه وقد قالوا ان كل صلاة صلاها عند دخوله فرضا أو سنة فانها تقوم
مقام التحية بلانية كافي البدائع وغيره فلو نوي التحية مع الفرض فظاهر ما في المحيط وغيره انه يصح

(قوله قيده بان يجلس لاجله) قال في النهر والاطلاق أوجه (قوله وصح في مصلى العيد كذلك) يخالفه ما قاله تاج الشريعة والاصح انه أي مصلى العيد يأخذ حكمها أي المساجد لانه أعد لأقامة الصلاة فيه بالجماعة ٣٩ لا عظم المجموع على وجه

الاعلان الا انه أبيع
ادخال الدواب فيها ضرورة
الحشية على ضياعها
وقد يجوز ادخال الدواب
في بقعة المساجد لكان
العدرو الضرورة اه
فقد اختلف التصحيح في
مصلى العيد واتفق في
مصلى الجنائز كذا في

لا فوق بيت فيه مسجد
ولا نقشه بالتجص وماء
الذهب

الشرنبلالية (قوله في
حق بقية الاحكام التي
ذكرناها) أي كجواز
الوضوء والمضضة فيه
ومسح الرجل من الطين
بحشيشه والبصاق ونحو
ذلك مما مر (قوله وهو
المذكور اخ) قال في
النهاية قال شمس الائمة
السرخسي رحمه الله
تعالى في قوله لا بأس
اشارة الى انه لا يؤثر بذلك
فيكفيه ان ينجور أسا
برأس اه لان في لفظة
لا بأس دليلا على ان
المستحب غيره وانما
كان كذلك لان لباس
الشدة اه قلت وفيه نفي
لقول من جعله قربة لما

عندهما وعند محمد لا يكون داخل في الصلاة فانهم قالوا الوضوء في الظهر والتطوع فانه يجوز
عن الفرض عند أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة وعند محمد لا يكون داخلًا وصرح في الظهيرة
بكرهه الحديث أي كلام الناس في المسجد لكن قيده بان يجلس لاجله وفي فتح القدير الكلام
المباح فيه مكرهه يأكل الحشرات وينبغي تعميده بما في الظهيرة أما ان جلس للعبادة ثم بعدها
تكلم فلا وأما النوم في المسجد فاختلف المشايخ فيه وفي التجنيس الاشبه بما تقدم من المسائل انه
يكره لانه ما أعد لذلك وانما بني لأقامة الصلاة وأما الجلوس في المسجد للصنعة فمكره لانه لم يبن له
وعن الفقيه أبي الليث انه لا بأس به لان النبي صلى الله عليه وسلم حين بلغه قتل جعفر وزيد بن حارثة
جلس في المسجد والناس يأتونه ويعزونه والمفتي به انه لا يلزم غيره في المسجد لان المسجد بني لذكر
الله تعالى ويجوز الجلوس في المسجد لغير الصلاة ولا بأس به للقضاء كالتدريس والفتوى اه
وسيا في ان شاء الله تعالى بقية أحكام المسجد في الوقف والكراهية والجنائيات ومسئلة الذهاب الى
الاقدم أو الى مسجد حيه أو الى من كان امامه أصح مذ كورة في الخلاصة وغيرها بتقاريعها (قوله
لا فوق بيت فيه مسجد) أي لا يكره ما ذكر في بيت فيه أو فوقه في ذلك البيت مسجد وهو مكان في
البيت أعد للصلاة فانه لم يأخذ حكم المسجد وان كان يستحب للانسان رجلا كان أو امرأة أن يتخذ في
داره مكانا خاليا للصلاة وبه أمر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه واختلفوا في مصلى الجنائز والعيد
فصح في المحيط في مصلى الجنائز انه ليس له حكم المسجد أصلا وصح في مصلى العيد كذلك الا في حق
جواز الاقتداء وان لم تتصل الصفوف وفي النهاية وغيرها واختلفوا للفتوى في المسجد الذي اتخذ
لصلاة الجنائز والعيد انه مسجد في حق جواز الاقتداء وان انفصل الصفوف رفقا بالناس وفيما عدا
ذلك ليس له حكم المسجد اه وظاهر ما في النهاية انه يجوز الوطء والبول والتخلى في مصلى الجنائز
والعيد ولا يخفى ما فيه فان الباقي لم يعد له ذلك فينبغي أن لا تجوز هذه الثلاثة وان حكمنا بكونه غير
مسجد وانما تظهر فائدة في بقية الاحكام التي ذكرناها ومن حل دخوله للجنب والمخاض (قوله ولا
نقشه بالتجص وماء الذهب) أي ولا يكره نقش المسجد وهو المذكور في الجامع الصغير بلفظ لا بأس
به وقيل يكره للحديث ان من اشراط الساعة تزيين المساجد وقيل مستحب لانه من عمارة وقد مدح
الله فاعلمها بقوله انما يعمر مساجد الله وأصحابنا قالوا بالجواز من غير كراهية ولا استحباب لان مسجد
رسول الله كان مسقما من جريد النخل وكان يكف اذا جاء المطر وكان كذلك الى زمن عثمان ثم رفعه
عثمان وبناء وبسط فيه الحصى كما هو اليوم كذلك ومحل الاختلاف في غير نقش المحراب أما نقشه فهو
مكره لانه يلهي المصلي كما في فتح القدير وغيره قال المصنف في الكافي وهذا اذا فعل من مال نفسه
أما المتولى فانما يفعل من مال الوقف ما يحكم البناء دون النقش فلو فعل ضمن حينئذ لما فيه من
تضييع المال فان اجتمعت أموال المساجد وخاف الضياع بطبع الظلمة فيها لا بأس به حينئذ اه
وصرح في الغاية ان جعل البياض فوق السواد للنقاء موجب لضمان المتولى ولا يخفى ان محله ما اذا
لم يكن الواقف فعل مثل ذلك أما ان كان كذلك فله البياض لقولهم في عمارة الوقف انه يعمر كما كان
وقد يكره لانه لا يضمن وقيدوا بالمسجد ان نقش غيره موجب

فيه من تعظيم المسجد واجلال الدين وبه صرح الزيلعي ثم قال وعندنا لا بأس به ولا يستحب وصرفه الى المساكين أحب اه وافعل
التفضيل ليس على بابه لانه نفي استحباب صرفه بما تقدم كذا في الشرنبلالية (قوله لانه يلهي المصلي) قال في الشرنبلالية قلت
فعلى هذا لا يختص بالمحراب بل في أي محل يكون أمام من يصلي بل أعم منه وبه صرح الكمال فقال بكرهه التكاف بدقائق

للضمان الا اذا كان مكانا معدا للاسـتغلال تزيد الاجرة فلا بأس به وأزادوا من المسجد داخله
لقول صاحب النهاية ولان في تزيينه ترغيب الناس في الاعتكاف والجلوس في المسجد لا يتظار
الصلاة وذلك حسن اه فيفيدان تزيين خارجة مكروه وأما من مال الوقف فلا شك انه لا يجوز
للتولي فعله مطلقا لعدم الفائدة فيه خصوصا اذا قصد به حرمان أرباب الوظائف كما شاهدناه في زماننا
من دهنهم الحيطان الخارجية وسياقي ان شاء الله تعالى بأنهم من هذا في كتاب الوقف وفي النهاية وليس
بمستحسن كتابة القرآن على المحاريب والمجدران لما يخاف من سقوط الكتابة وان توطأ وفي جامع
النسفي مصلى أو بساط فيه أسماء الله تعالى يكره بسطه واستعماله في شيء وكذا لو كان عليه الملك
لا غير أو الالف واللام وحدها وكذا يكره ان يكره ان يكره عن ملكه اذا لم يأمن من استعمال الغير فالواجب
ان يوضع في أعلى موضع لا يوضع فوقه شيء وكذا يكره كتابة الرفاع والصاقي في الابواب لما فيه من
الاهانة اه والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

باب الوتر والنوافل

لا خفاء في حسن تأخيرهما عن الفرائض والوتر في اللغة خلاف الشفع وأوتر صلى الوتر كذا في
المغرب وهو في الشرع صلاة مخصوصة وهي ثلاث ركعات بعد العشاء والنفل في اللغة الزيادة وفي
الشريعة زيادة عبادة شرعت لنا لا علينا ووجه اشتقاقه يدل على الزيادة ولهذا يسمى ولد الولد نافلة
لانه زيادة على الولد الصلي وتسمى الغنمية نفلا لانها زيادة على أصل المال (قوله الوتر واجب)
وهذا آخر أقوال أبي حنيفة وهو الصحيح كذا في المحيط والاصح كافي الحاشية وهو الظاهر من مذهبه
كذا في المبسوط وروى عنه انه فرض وعنه انه سنة ووفق المشايخ بينهما بأنه فرض عملا واجب
اعتقاد سنة نبوتنا ودليلا وأما عندهما سنة عملا واعتقادا ودليلا لا يمكن سنة مؤكدة أكمن سائر
السنن المؤقتة كافي البدائع لظهور أثر السنن فيه حيث لا يؤذن له ولم يثبت عندهما دليل الوجوب
فنفيها وأما استدلاله في الهداية لهما بأنه لا يكفر جاحده لا يفيد اذ ثبات اللازم لا يستلزم اثبات
الملزوم المعين الا اذا ساواه وهو هنا أعم وان عدمه لا كفار بالحد لازم الوجوب كما هو لازم السنة
والمدعى الوجوب لا الفرض وأما الامام فثبت عنده دليل الوجوب وهو الحديث وأحسن ما يعين منه
ما رواه أبو داود مرفوعا الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر
فليس مني زواه المحاكم وصححه وما رواه مسلم مرفوعا ووتر واقبل أن تصبوا والامر للوجوب وأما
ما في الصحيحين من انه عليه السلام أوتر على بعيره فواقعة حال لا عموم لها فيجوز كونه كان للعذر
والاتفاق على ان الفرض يصلي على الدابة لعذر الطين والمرض ونحوه وأنه كان قبل وجوبه لان
وجوبه لم يقارن وجوب الخمس بل متأخرا وقد روى انه عليه السلام كان ينزل للوتر وأما حديث
الاعرابي حين قال له هل على غيرها أي الصلوات الخمس فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لا الا أن
تطوع فلا يدل على عدم وجوب الوتر كما زعمه النووي في شرح مسلم لانه كان في أول الاسلام ثم
وجب الوتر بعده بدليل انه سأله عن العبادة المالية فأخبره بالزكاة فقال هل على غيرها فقال لا كما
ذكر في الصلاة مع ان صدقة الفطر فرض عندهم بدليله فما هو جوابهم عنها فهو جوابنا عنه ولا يلزم
من القول بوجوبه الزيادة على الفرائض الخمس القطعية لانه ليس بفرض قطعي وذ كفي البدائع
حكاية هي ان يوسف بن خالد السلمي كان من أعيان فقهاء البصرة فقال أبا حنيفة عنه فقال انه واجب

النقوش ونحوها خصوصا
في المحراب اه وبه يعلم
ما في كلام المؤلف
(باب الوتر والنوافل)

باب الوتر والنوافل
الوتر واجب

(قوله فظهر بهذا الخ) قال الرملي أقول بخط شيخنا على المقدسي كيف يكون ذلك وقد صرحوا في المتن بالفرق وفرعوا على كل قول أحكاما للامتناع كفساد الفجر بتدكره وفساده بتدكر فرض قبله اه قلت وهو عجيب ونقل العلامة الرملي له أعجب وكان منشأ الغفلة عن قول المؤلف الا في فساد الصبح الخ (قوله لا في فساد الصبح بتدكره الخ) أي

٤١

والا في عدم اعادته لو
ظهر فساد العشاء دونه
عنده لا عندهما قال
في المنظومة

والوتر فرض ويرى بتدكره
في فجره فساد فرض فجره
ولا يعاد الوتر اذ يعاد
عشاؤه ان ظهر الفساد

وهو ثلاث ركعات
بتسليمة

اه والا في فساده بتدكر
فرض قبله (قوله لكن
تعقب الخ) عبارة الفتح
قوله ولهذا واجب القضاء

بالاجماع أي ثبتت والا
فوجب القضاء محل
النزاع أيضا والمعنى انه
صلاة مقضية مؤقته

فتجب كالمفترى اه
وكان الحامل له على
تأويل وجب ثبت ان
يجب القضاء بدون

اجباب الاداء مما لم يعهد
كما قاله في النهر متعقبا
لما مر عن المحيط ولما أجاب
به بعضهم عن الهداية

ان المراد اجماع الاصحاب
على ظاهر الرواية عنهم
ونقل جوابا آخر ان المراد

فقال اه كبرت يا با حنيفة ظننا منه أنه يقول انه فريضة فقال أبو حنيفة أيه ولني ا كفارك اياي وأنا
أعرف الفرق بين الفرض والواجب كغرق ما بين السماء والارض ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر اليه
وجلس عنده للتعلم اه وفي المحيط لا يجوز الوتر فاعدا مع القدرة على القيام ولا على راحلته من غير
عذر لان عنده الوتر واجب وأداء الواجبات والفرائض على الراحلته من غير عذر لا يجوز وعندهما
وان كان سنة لكن صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتنفل على راحلته من غير عذر في الليل
واذا بلغ الوتر نزل فيوتر على الارض اه فاذا انه لا يجوز فاعدا ورا كما من غير عذر باتفاق أبي حنيفة
وصاحبه وصرح في الهداية بانه يجب قضاؤه اذا فات به بالاجماع وصححه في التجنيس وعلل له في المحيط
بقوله أما عنده فلانه واجب وأما عندهما فلقوله عليه السلام من نام عن وتر أو نسيه فليصله اذا ذكره
اه وصرح في الكافي بان وجوب قضائه ظاهر الرواية عنهما وروى عنهما عدمه وسأني انه لا يصلي
خلف النفل اتفاقا فظهر بهذا انه لا فرق بين قوله بوجوبه وبين قولهما بسنيته من جهة الاحكام
فان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب الا في فساد الصبح بتدكره وفي قضائه بعد طلوع الفجر قبل طلوع
الشمس قال في التجنيس عند أبي حنيفة يقضيه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلاة
العصر لانه واجب عنده فيجوز قضاؤه فيه كقضاء سائر الفرائض وعندهما لا لانه سنة عندهما اه
لكن تعقب صاحب الهداية في فتح القدير بانه سنة عندهما فوجب القضاء محل النزاع وقد علمت
دفعه بما في المحيط وفي الظهيرية والاولو الجمية والتجنيس وغيرهما أهل قرية اجتمعوا على ترك الوتر
أدبهم الامام وحبسهم فان لم يمتنعوا قاتلهم وان امتنعوا عن أدائه السن فواب أئمة بخاري بأن الامام
يقاتلهم كما يقاتلهم على ترك الفرائض لما روى عن عبيد الله بن المبارك انه قال لو أن أهل بلدة
أنكروا سنة السواك لقاتلهم كما نقاتل المرتدين اه وفي العمدة اجتمع قوم على ترك الاذان يؤدبهم
الامام وعلى ترك السن يقاتلهم زاد في الخلاصة بان هذا اذا تركها جفاء لكن رأها حقا فان لم يرها
حقا يكفر وذكري التحقيق لصاحب الكشف ان الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل
كالوتر عند أبي حنيفة حتى منع تدكره محبة الفجر كتدكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل
فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركه وليكن لا تفسد الصلاة اه وفي البدائع
ان وجوبه لا يختص ببعض دون البعض بل يعم الناس أجمع من الحر والعبد والذكر والانثى
ان كان أهلا للوجوب لعموم الدلائل (قوله وهو ثلاث ركعات بتسليمة) أي الوتر لما رواه الحاكم
وصححه وقال على شرطهما عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر
بثلاث لا يسم الا في آخرهن قيل للعمن ان ابن عمر كان يسم في الركعتين من الوتر فقال كان عمر أقره
منه وكان يهضم في الثانية بالتكبير اه ونقله الطحاوي عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وأما قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى واذا خشي الصبح صلى واحدة فأوترت له ما صلى
فليس فيه دلالة على ان الوتر واحدة بقهرمة مستأنفة ليجتاج الى الاشتغال بجوابه اذ يحتمل كلاما من

٦ - بحر ثاني
وجب بمعنى ثبت قال وهذا الجواب اختاره كثير من الشارحين ولا يخفى ان فيه علولا عن الظاهر اه وفي شرح الشيخ اسمعيل
والتحقيق ما في الفتح لما يلزم على ما ذكره في البحر من تغريق الاحكام ولهذا قال في المحيط وما ذكر في الجواب في ظاهر الرواية ظاهر
على مذهب أبي حنيفة رجه الله تعالى

(قوله لان امامه لم يخرج بسلامه عنده) فيه أنه ان رجع الضمير في عنده الى المقتدى الحنفى فلا شك في ان هذا السلام عنده مخرج من الصلاة حتى جازله بعده الكلام ونحوه وكذا اذا رجع الى الامام لانه كذلك مخرج من الصلاة نعم عند الحنفى سلامه مبطّل للصلاة وعند الشافعى مقيم ومخرج منها ولعل المراد بقوله لم يخرج بسلامه عنده أى عند امامه أى لم يبطّل وتره لحكمة فصله عنده ويكون هذا القول مبنيا على ان العبرة رأى الامام كما سأتى نقله عن الهندوانى وجاعة ويؤيده قوله كما لو اقتدى بامام قد رجع (قوله مفيد للحكمة الخ) ٤٢ في هذه الافادة نظرا لان القول بانه يشترط لحكمة الاقتداء بالشافعى عدم الفصل على

ذلك ومن كونه اذا خشي الصبح صلى واحدة متصلة ومع الاحتمال لا يقاوم الصرائح الواردة وقد روى الامام أبو حنيفة بسنده أنه عليه السلام كان يقرأ فى الاولى بسم الله ربك الا على وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد وما وقع في السنن وغيرهما من زيادة المعوذتين أنكرها الامام أحمد وابن معين ولم يحترها أكثر أهل العلم كما ذكره انزمى كذا في شرح منية المصلى وصح الشارح الزيلعي انه لا يجوز اقتداء الحنفى بمن يسلم من الركعتين في الوتر وجوزه أبو بكر الرازى وبصلى معه بقية الوتر لان امامه لم يخرج بسلامه عنده وهو محتمد فيه كما لو اقتدى بامام قد رجع واشترط المشايخ لحكمة اقتداء الحنفى في الوتر بالشافعى ان لا يفصله على الصحيح مفيد لحكمة اذ لم يفصله اتفاقا ويخالف ما ذكر في الارشاد من أنه لا يجوز الاقتداء في الوتر بالشافعى باجماع أصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمتنفل فانه يفيد عدم الصحة فصل أو وصل فلذا قال بعده والاول أصح مشيرا الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل لا مطلقا مع اللابان اعتقاد الوجوب ليس بواجب على الحنفى أه فراده من الاول هو قوله في شروط الاقتداء بالشافعى ولا يقطع وتره بالسلام هو الصحيح ويشهد للشارح مافى السراج الوهاج أن الاقتداء به في العيدين صحيح ولم يرد فيه خلاف مع أنه سنة عند الشافعى وواجب عندنا وما نقله أصحاب الفتاوى عن ابن الفضل ان اقتداء الحنفى في الوتر بمن يرى أنه سنة كاليوسفى صحيح لان كلاً يحتاج الى نية الوتر فلم يختلف نيتهما فاذا اختلف الاعتقاد في صفة الصلاة واعتبر مجرد اتحاد النية واستشككه في فتح القدير بما ذكره في التجنيس وغيره من ان الفرض لا يتأدى بنية النفل ويجوز عكسه فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز وتر الحنفى اقتداء وتر الشافعى بناء على انه لم يصح شروعه في الوتر لانه بنيت اياه انما قوى النفل الذي هو الوتر فلا يتأدى الواجب بنية النفل وحينئذ لا اقتداء به فيه بناء على المعدوم في زعم المقتدى نعم يمكن أن يقال لو لم يخطر بخاطره عند النية صفة من السنة أو غيرها بل مجرد الوتر ينتفى المانع فيجوز لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضى انه لا يجوز وان لم يخطر بخاطره نفلية وفرضية بعد ان كان المقرر في اعتقاده نفليته وهو غير بعيد للتأمل اه وحاصله ترجيح مافى الارشاد وتضعيف تصحيح الزيلعي ومافى الفتاوى عن ابن الفضل وليس فيما ذكره دليل عليه لان مافى التجنيس وغيره انما هو في الفرض القطعى والوتر ليس بفرض قطعى انما هو واجب ظنى ثبت بالسنة فلا يلزم اعتقاد وجوبه للاختلاف فيه فلم يلزم في حكمته تعيين وجوبه بل تعيين كونه وتر ابل صرح في المحيط والبدائع بأنه ينوى صلاة الوتر والعيدين فقط وصرح بعض المشايخ كما في شرح منية المصلى بأنه لا ينوى في الوتر انه واجب للاختلاف في وجوبه فظهر بهذا ان المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعى في الوتر ان لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها ان سلم

الصحيح مفيد للخلاف عند عدم الفصل لا للاتفاق ولعل قوله على الصحيح سبق قلم وعبرة الفتح هنا هكذا وما ذكر في الارشاد لا يجوز الاقتداء في الوتر باجماع أصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمتنفل يخالفه ما تقدم من اشتراط المشايخ في الاقتداء بشافعى في الوتر ان لا يفصله فانه يقتضى صحة الاقتداء عند عدم فصله ولا غبار عليها (قوله فلذا قال بعده) أى قال الزيلعي بعد كلام الارشاد والاول أى اشتراط عدم القطع بالسلام أصح وفي ذلك اشارة الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل فقط ثم لينظر فيما علل به من عدم وجوب اعتقاد الوجوب على الحنفى فان الظاهر ان من قلدا بأب خفيفة رجه الله القائل بوجوبه يجب عليه اعتقاد ذلك والاساوجب

عليه الترتيب بينه وبين غيره واللازم باطل كما لا يخفى على انه تقدم عن المشايخ في الجمع بين الروايات انه واجب اعتقاد أى واجب اعتقاده لانه تميز محمول عن الفاعل وما قول الاصوليين انه لازم عملا لا علما فرادنى العلم القطعى ولذا قال المصنف في المنار وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين ويمكن حمل كلام الزيلعي عليه بان يكون معنى قوله ليس بواجب عليه نفى الافتراض واليقين أى لا يترضى عليه اعتقاد الوجوب ليظهر الفرق بينه وبين الصلوات الخمس فانها واجبة عملا وعلى أى يلزمه فعلها واعتقادها (قوله فلا يلزمه اعتقاد وجوبه) فيه ما مر فتدبر والله

(قوله ولفظه اذا اقتدى الخ) هذا كما يدفع قول الفتح يقتضى الخ يدفع قوله أيضا لانه بنيت اياه انما نوى النفل الخ لانه يقال عليه انه نوى صلاة مخصوصة عينها بالوترية وهذا كاف في صحة الاقتداء كما دللت عليه عبارة التجنيس هذه وقد دلت أيضا على ان قول التجنيس أولا ان الفرض لا يتأدى بنية النفل معناه اذا نوى صريح النفل كالسنة أو التطوع فالنية بعنوان الوترية ليست نية النافلة قال في النهر بعد تقريره لمحصل ما قلنا واذا تحققت هذا ظهر لك ان قوله في البحر ما في التجنيس أولا في الفرض القطعي والوتر ليس كذلك غير صحيح اذ مفاده ان الوتر يتأدى بنية النفل وهو خلاف الواقع فتدبره اه وهو ظاهر وان قال بعضهم انه ليس بصواب بل مفاده جواز بعنوان الوترية فتدبر (قوله والذي ينبغي الخ) أقول هذا خلاف الظاهر المتبادر من كلامهم بل المفهوم منه ان يقتصر على نية الوتر من غير تعيين وجوب وعبارة المحيط والبدائع صريحة في ذلك ٤٣ وانما قالوا كذلك للاختلاف

في وجوبه وسنيته فليس
بواجب قطعاً ولا بسنة قطعاً
فاذا أطلقه عن الوجوب
يكون موافقاً لكل من
التولين ولا يخفى ان ما
كان سنة وان كان لا تضره
نية الوجوب لكنه خلاف
الاولى فكان الاولى عدم
وقفت في ثالثه قبل
الركوع ابدًا

تعيين الوجوب سيما
وقد قيل انه فرض كما هو
رواية عن الامام كما قال
في شرح المنية قال أبو بكر
ابن العربي في العارضة
مال سحنون واصبغ من
المالكية الى وجوبه
بريد بن الفرض وحكي عن
أبي بكر انه واجب أي
فرض وحكي ابن بطال
في شرح البخاري عن
ابن مسعود وحذيفة انه

والله الموفق للصواب ثم اعلم ان قوله في فتح القدير لكن اطلاق مسئلة التجنيس يقتضى الى آخره غفلة عما ذكره صاحب التجنيس في باب الوتر منه ولفظه اذا اقتدى في الوتر بمن يراه سنة وهو يراه واجبا ينظر ان كان نوى الوتر وهو يراه سنة أو تطوعا جازا لاقتداء بمنزلة من صلى الظهر خلف آخر وهو يرى ان الركوع سنة أو تطوع وان كان افتتح الوتر بنية التطوع أو بنية السنة لا يصح الاقتداء لانه يصير اقتداء المفترض بالتنفل كذا ذكره الامام الرستغني هذا والذي ينبغي ان يفهم من قولهم انه لا ينوي انه واجب انه لا يلزمه تعيين الوجوب لان المراد منه من ان ينوي وجوبه لانه لا يخلو ما ان يكون حنفيا أو غيره فان كان حنفيا فينبغي ان ينويه لطابق اعتقاده وان كان غيره فلا تضره تلك النية فان من المعلوم ان انتفاء الوصف لا يوجب انتفاء الاصل فيبقى الاصل وهو صلاة الوتر هنا وقد كان يخرج به عن العهدة (قوله وقفت في ثالثه قبل الركوع ابدًا) لما أخرجه النسائي عن أبي بن كعب انه عليه الصلاة والسلام كان يقنت قبل الركوع وما في حديث أنس من انه عليه السلام قنت بعد الركوع فالمراد منه ان ذلك كان شهورا منه فقط بدليل ما في الصحيح عن عاصم الاحول سألت أنسا عن القنوت في الصلاة قال نعم قلت أكان قبل الركوع أو بعده قال قبله قلت فان فلانا أخبرني عنك انك قلت بعده قال كذب انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهرا وظاهر الاحاديث يدل على القنوت في جميع السنة وأما ما رواه أبو داود ان عمر رضي الله عنه جمع الناس على أبي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من الشهر يعني رمضان ولا يقنت بهم الا في النصف الثاني فاذا كان العشر الاوخر تخلف فصلى في بيته فلا يدل على تخصيصه بالنصف الثاني من رمضان لان القنوت فيه يحتمل أن يكون طول القيام فانه يقال عليه كما يقال على الدعاء وترج الاول لتخصيص النصف الاخير بزيادة الاجتهاد فليس هو المتنازع فيه والكلام في القنوت في جلسة مواضع في صنته ومحل أدائه ومقداره ودعائه وحكمه اذا فات أما الاول فقد ذكره المصنف في باب صفة الصلاة من الواجبات وهو ذهب أبي حنيفة وعندهما سنة كالوتر ويشهد للوجوب قوله صلى الله عليه وسلم للحسن حين علمه القنوت اجعل هذا في وترك الامر للوجوب لكنه تعقبه في فتح القدير بانه لم يثبت ومنهم من حاول الاستدلال بالمواظبة المفادة من الاحاديث وهو

واجب على أهل القرآن دون غيرهم والمراد بالوجوب الفرض واختار الشيخ علم الدين السخاوي المقرئ انه فرض وعمل فيه جزأ وساق الاحاديث الدالة على فرضيته ثم قال فلا يرتاب ذو فهم بعدهم انها ألحق بالصلوات الخمس في المحافظة عليها وفي المتن عن الامام أحمد من ترك الوتر عمدا فهو رجل سوء ولا ينبغي أن تقبل شهادته اه ما في شرح المنية فلا جرم قال المشايخ بنية الوتر فقط ليخرج عن العهدة بيقين فتأمل منصفنا (قوله لكن تعقبه الخ) حيث قال وهو بهذا اللفظ غريب والمعروف ما أخرجه في السنن الاربعة عن يزيد بن أبي مرجم عن أبي الجوزاء عن الحسن بن علي رضي الله عنه قال علمني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلمات أقولهن في الوتر وفي لفظ في قنوت الوتر اللهم اهدني فحين هديت الخ ثم قال في الفتح وهو أي اثبات الوجوب متوقف على ثبوت صيغة الامر فيه أعني قوله اجعل هذا في وترك والله تعالى أعلم به فلم يثبت لي اه

(قوله والالوجبت هذه الكلمات) أي قوله اللهم اهديني فيمن هديت الخ أو كانت أولى من غيرها مع ان المتقرر عندهم استدلال به من الخفية اللهم اننا نستعينك الخ وفي كلام المؤلف اجماع لان المشار اليه غير مذكور في كلامه بل ظاهره ان المراد بالكلمات اللهم اننا نستعينك وليس كذلك لما علمته من القولة السابقة ولحصول المناقضة في قوله لكن المتقرر عندهم لو حمل على ظاهره (قوله فان صح النقل فنقول الخ) فيه نظرا لانه يقتضي انه لو صلاها اربع ركعات يكون مستحيبا مع انه قسدا الاستحياب بما اذا كان غالب ظنه فساد ماصلي على ان فيه زيادة القعدة في الثالثة وهي مكروهة سيما مع ورود النهي تأمل (قوله فلو أتي بالثاني الخ) أقول قد علمنا في باب الحديث في الصلاة ٤٤ الخلاف فيما يقضيه المسبوق هل هو أول الصلاة وآخرها وأنه لا يظهر الخلاف

في القراءة والقنوت لان من قال يقضي آخر صلاته يقول الا في حق القراءة والقنوت وعلى هذا فقنوته مع الامام يكون في موضعه على كل من القولين فلو قنت فيما يقضي لا يكون تكرارا له في موضعه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فكذلك لما علمت من انه جعل ما يقضيه آخر صلاته الا في القراءة والقنوت وقد صح بان شرعية القنوت انها هي في آخر الصلاة حقيقة وحكما كما في غير المسبوق أو حكما فقط كما في المسبوق فان ما يقضيه المسبوق بالنظر الى ما أدركه مع الامام آخر صلاته وما أدركه أولها حقيقة لان الاول اسم لفرد سابق وبالنظر الى صلاة الامام يكون أول صلاته لان ما أدركه مع الامام

متوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن مطلقا الواطئة أعم من المقرونة به أحسنا وغير المقرونة ولا دلالة للاعم على الاخص والالوجبت بهذه الكلمات عينا أو كانت أولى من غيرها لكن المتقرر عندهم الدماء المعروف اللهم اننا نستعينك كما سيأتي اه وأطلقه فشمع الاداء والقضاء فلذا قالوا ومن يقضي الصلوات والاولا ينقث في الاوتار احتياطا وعلة الاول الخ في فتاواه بانه ان كان عليه الوتر كان عليه القنوت وان لم يكن عليه الوتر فالقنوت يكون في التطوع والقنوت في التطوع لا يضر اه وهو يقتضي ان قضاءه ليس لكونه لم يؤد حقيقة بل احتياطا وليس هو بمسحوب قال في مال الفتاوى ولو لم يقنعه شيء من الصلوات وأحب أن يقضي جميع الصلوات التي صلاها متداركا لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ماصلي ورد النهي عنه صلى الله عليه وسلم وما حكى عن أبي حنيفة انه قضى صلاة عمره ونصح النقل فنقول كان يصلي المغرب والوتر اربع ركعات بثلاث قعدات اه وفي التبيين شك في الوتر وهو في حالة القيام انه في الثانية أم في الثالثة يتم تلك الركعة ويقنث فيها لجواز انها الثالثة ثم يقعد فيقوم فيضيف اليها ركعة أخرى ويقنث فيها أيضا وهو المختار فرق بين هذا وبين المسبوق بركتين في الوتر في شهر رمضان اذا قنت مع الامام في الركعة الاخيرة من صلاة الامام حيث لا يقنث في الركعة الاخيرة اذا قام الى القضاء في قولهم جميعا والفرق ان تكرار القنوت في موضعه ليس بمشروع وههنا أحداهما في موضعه والاخر ليس في موضعه فجاز فاما المسبوق فهو مأثور بان يقنث مع الامام فصار ذلك موضعا له فلو أتي بالثاني كان ذلك تكرارا للقنوت في موضعه اه وفي المحيط معزى الى الاجناس لو شك انه في الاولى أو في الثانية أو في الثالثة فانه يقنث في الركعة التي هو فيها ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعتين يقعدت بينهما احتياطا وفي قول آخر لا يقنث في الكل أصلا لان القنوت في الركعة الثانية والاولى بدعة وترك السنة أمهل من الاتيان بالبدعة والاول أصح لان القنوت واجب وما تردد بين الواجب والبدعة يأتي به احتياطا اه وفي الذخيرة ان قنت في الاولى أو في الثانية ساهيا لم يقنث في الثالثة لانه لا يتكرر في الصلاة الواحدة اه وفيه نظرا لانه اذا كان مع الشك في كونه في محله يعيده ليقع في محله كما قدمناه مع اليقين بكونه في غير محله أولى أن يعيده كالوقعد بعد الاولى ساهيا لانعنه أن يقعد بعد الثانية ولعل ما في الذخيرة مبنى على القول الضعيف القائل بأنه لا يقنث في الكل أصلا كما لا يخفى وأما الثاني فقد ذكرناه وأما مقداره فقد ذكر الكرخي ان مقدار القيام في القنوت مقدار سورة اذا السجاء انشقت وكذا ذكر في

آخر صلاة الامام فيكون ما يقضيه أول صلاته تحقيقا للتبعية وتصحيحا للاقتداء لكنها أولية حكمية ويكون ما أداه الاصل مع الامام أول صلاته حقيقة على النظر الاول وآخرها حكما على النظر الثاني وقد اعتبروا الحكم في حق القنوت كسلا يؤدي الى تكراره الذي هو غير مشروع وحينئذ اذا قنت مع الامام يكون قنوته في آخر الصلاة حكما واذا قنت فيما يقضي أيضا يكون في آخرها حقيقة فلم يتم تكراره في موضعه الذي هو آخر الصلاة وأما مسألة الشاك فلم يلزم ذلك فيها لان أحد القنوتين ليس في آخر الصلاة وكان مقتضى عدم مشروعية تكراره المنع ولكنه أمر به لما سجد كره المؤلف عن الخط هذا ما طهرني والله تعالى أعلم (قوله فقد ذكر الكرخي الخ) هذا مبنى على ما سيأتي ان القنوت الواجب هو طول القيام دون السجاء فاذا ذكر بيان لمقدار ذلك الطول

الاصول لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في القنوت اللهم انا نستعينك اللهم اهدنا
وكلاهما على مقدار هذه السورة وروى انه علمه السلام كان لا يطول في دعاء القنوت كذا في البدائع
وأما دعاؤه فليس فيه دعاء مؤقت كذا ذكر التكرخي في كتاب الصلاة لانه روى عن الصحابة أدعية
مختلفة في حال القنوت ولان المؤقت من الدعاء يذهب بالركة كما روى عن محمد فيبعد عن الاجابة
ولانه لا يؤقت في القراءة لشي من الصلوات ففي دعاء القنوت أولى وقال بعض مشايخنا المراد من قوله
ليس فيه دعاء مؤقت ماسوى اللهم انا نستعينك لان الصحابة اتفقوا عليه فلاولى أن يقرأه ولو قرأ غيره
جاز ولو قرأ معه غيره كان حسنا والاولى أن يقرأ بعده ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن
على في قنوته اللهم اهدني فيمن هديت الى آخره وقال بعضهم الافضل في الوتر ان يكون فيه دعاء
مؤقت لان الامام ربما يكون جاهلا فيأتى بدعاء يشبه كلام الناس فتنسب صلاته وما روى عن محمد
من ان التوقيت في الدعاء يذهب برقة القلب محمول على أدعية المناسك دون الصلاة كذا في
البدائع ورجح في شرح منية المصلى قول الطائفة الثانية لما ذكرنا وتبركا بالماثور الوارد به الاخبار
وتوارثه الخلف عن السلف في سائر الاعصار اهـ لكن ذكر الاسيحي ان ظاهر الرواية عدم توقيته ثم
ان الدعاء المشهور عند أبي حنيفة اللهم انا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونثني عليك
الخير كله نشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك اللهم اياك نعبد ولك نصلى ونسجد واليك
نسعى ونخضع نرجو رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك بالكفار ملحق لكن في المقدمة الغزوية ان
عذابك الحمد ولم يذكره في المحامى القدسي الا انه أسقط الواو من تخلع والظاهر ثبوتها أما اثبات
الحمد ففي مراسيل أبي داود وأما اثبات الواو في تخلع ففي رواية الطحاوى والبيهقي وبه اندفع
ما ذكره الثمني في شرح النقاية انه لا يقول الحمدوا تفقوا على انه بكسر الجيم بمعنى الحق واختلفوا في
ملحق وصحح الاسيحي كسر الحاء بمعنى لاحق بهم وقبل بفحها ونص الجوهري على انه صواب
وأما تخفف فهو بفتح النون وكسر الفاء وبالذال المهملة من المخففة بمعنى السرعة ويجوز ضم النون
يقال خفد بمعنى اسرع واخفد لغة فيه حكاه ابن مالك في فعل وافعل وصرح قاضيان في فتاواه
بانه لو قرأها بالذال المجهمة بطلت صلاته ولعله لانها كلمة مهملة لا معنى لها ثم اعلم ان المشايخ اختلفوا
في حقيقة القنوت الذي هو واجب عنده فنقل في المجتبى عن شرح المؤذي القنوت طول القيام
دون الدعاء وعن أبي عمرو ولا اعرف من القنوت الا طول القيام وبه فسر قوله تعالى أمن هو قانت
آما الليل وعن الفتاوى الصغرى القنوت في الوتر هو الدعاء دون القيام اهـ وينبغي تعميمه ومن
لا يحسن القنوت بالعريسة أو لا يحفظه ففيه ثلاثة أقوال مختارة قيل يقول يا رب ثلاث مرات ثم يركع
وقيل يقول اللهم اغفر لي ثلاث مرات وقيل اللهم ربنا آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا
عذاب النار والظاهر ان الاختلاف في الافضية لا في الجواز وان الاخير أفضل شموله وان التقييد
بمن لا يحسن العريسة ليس بشرط بل يجوز لمن يعرف الدعاء المعروف ان يقتصر على واحد مما
ذكرنا علمت ان ظاهر الرواية عدم توقيته وأما حكمه اذا فات محله فنقول اذا نسي القنوت حتى ركع
ثم تذكر وان كان بعد رفع الرأس من الركوع لا يعود وسقط عنه القنوت وان تذكره في الركوع
فكذلك في ظاهر الرواية كافي البدائع وصححه في الحانسة وعن أبي يوسف انه يعود الى القنوت
لشبهه بالقرآن كما لو ترك الفاشحة أو السورة فتذكره في الركوع أو بعد دفع الرأس منه فانه يعود
وينتقض ركوعه والفرق على ظاهر الرواية أن نقض الركوع في المقدس عليه لا كماله لانه

(قوا) وقال بعض مشايخنا
(الخ) صححه الشيخ ابراهيم
في شرح منية المصلى
(قوله اللهم انا نستعينك)
زاد بعده في الدرر
ونسندك قال الشيخ
اسماعيل كذا في المنبع
وليس في المغرب ولا فيما
أخرجه أبو داود في مراسيله
وذكره في جامع الفتاوى
والجوهريه والمفتاح بعد
قوله ونستغفرك اهـ ثم
قال في آخر الدعاء وفي
الرحمدى المشهور عند
الحنفية الختم عند قوله
ملحق وليس في المشهور
نسندك ولا كلمة كله اهـ
وزاد في الدرر أيضا بعد
ونستغفرك وتوابعك
قال الشيخ اسمعيل كذا
في المنبع والتاجية
وليس في الكتب
المذكورة اهـ وزاد في
الدرر أيضا ونخضع لك
بعد قوله ولا نكفرك قال
الشيخ اسمعيل كذا في
مراسيل أبي داود وليس في
المنبع وغيره مما ذكره
ذكر ان في بعض النسخ
وتخلع ونسبها أيضا الى
الوانيسة ثم قال ولعله
تخلع بالنون أى نخضع

(قوله أصلاً) قيد لقوله بدون القراءة لا لقوله لا يعتبر أي أنه إذا قدمت القراءة أصلاً لا يعتبر وقيد به لأنه لو وجد من القراءة آية واحدة يكون الركوع بعدها معتبراً (قوله لكان نقض الفرض للواجب) قيد يقال هو كذلك فيما لو عاد لقراءة السورة فإن أجيب بما يدكره المؤلف من أنه بعوده صارت قراءة الكل فرضاً يقال عليه أنه لا يصير فرضاً إلا بعد القراءة وأما قبلها فهو واجب فإذا رخص الركوع يكون رخص الفرض للواجب فيكون كرفضه للقنوت إلا أن يقال فرق بين ما هو واجب حالاً وما لا وما هو واجب حالاً فرضاً ما لا يفرض ٤٦ الركوع لما يكون فرضاً وإن كان قبل الشروع فيه واجبا ليس كرفضه إلى ما هو

واجب على كل حال (قوله حيث يكبر فيه) كذا في شرح المنية لابن أمير حاج المحلي ومشي عليه في متن التنوير من باب العبد والذي في شرح المنية للشيخ إبراهيم المحلي أنه يعود إلى القيام فيكبر فيه

وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة

فانه قال لكن الفرق بين القنوت وبين تكبيرات العبد مشكل حيث ذكر وأنه لو تذكر أنه تركها وهو في الركوع يعود إلى القيام على ما أشار إليه في السكافي وكذا في تلخيص الجامع الكبير وصرح به في شرحه والذي ذكره في التلخيص أنه يجوز رفض ركن لم يتم لأجل واجب لم يفت محله فعلى هذا جاز رفض الركوع لأنه لم يتم لأن تمامه بالرفع لأجل تكبير العبد لأنه

يتكامل بقراءة الفاتحة والسورة لكونه لا يعتبر بدون القراءة أصلاً وفي المقيس ليس نقضه لأكماله لأنه لا قنوت في سائر الصلوات والركوع معتبر بدونه فلو نقض لكان نقض الفرض للواجب كذا في البدائع فإن عاد إلى القيام وقت ولم يعد الركوع لم تنفس صلاته لأن ركوعه قائم لم يرتفع بخلاف المقيس عليه لأن بعوده صارت قراءة الكل فرضاً والترتيب بين القراءة والركوع فرض وأرخص ركوعه فلو لم يركع بطلت فلور كع وأدركه رجل في الركوع الثاني كان مدر كالثالث الركعة وإنما لم يشرع القنوت في الركوع مثل تكبيرات العبد إذا تذكرها في حال الركوع حيث يكبر فيه لأنه لم يشرع إلا في محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى إلى ما هو قيام من وجه دون وجه وهو الركوع وأما تكبيرات العبد فلم تخص بمحض القيام لأن تكبيرة الركوع يؤتي بها في حال الانحطاط وهي محسوبة من تكبيرات العبد بإجماع الصحابة فإذا جاز أداء واحدة منها في غير محض القيام من غير عذر جاز أداء الباقي مع قيام العذر بالأولى ولم يقيد المصنف القنوت بالتحاقفة للاختلاف فيه قال في الذخيرة استحسنوا الجهر في بلاد الجحيم للإمام أئمتعلموا كما جهر عمر رضي الله عنه بالثناء حين قدم عليه وفد العراق ونص في الهداية على أن الاختار بالتحاقفة وفي المحيط على أنه الأصح وفي البدائع واختار مشايخنا بما وراء النهر الاختفاء في دعاء القنوت في حق الإمام والقوم جميعاً لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعاً وخفية وقول النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي وهو مروي في صحيح ابن حبان وفصل بعضهم بين أن يكون القوم لا يعلمونه فالأفضل للام الجهر ليعلموا ولا الاختفاء أفضل كما في الذخيرة ومن اختار الجهر به اختار أن يكون دون جهر القراءة كافي منية المصلي (قوله وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة) بيان لما خلفته للفرائض فيقرأ في كل ركعة منه حمداً ونقل في الهداية أنه بالإجماع وفي التبيين لو ترك القراءة في الركعة الثالثة منه لم يحز في قوله هم جميعاً أه أمعندهما فلا نه نقل وفي النفل تجب القراءة في الكل وكذا على قول أبي حنيفة لأن الوتر عنده واجب يحتمل أنه نقل ولكن يرجح جهة الفرضية بدليل فيه شبهة فكان الاحتياط فيه وجوب القراءة في الكل وقد قدمنا من فعله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقرأ في الركعة الأولى سمح اسم ربك الأعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد والحاصل أن قراءة آية في كل ركعة منه فرض وتعين الفاتحة مع قراءة ثلاث آيات في كل ركعة واجب والسور الثلاث فيه سنة لكن ذكر في النهاية أنه لا ينبغي أن يقرأ سورة متعينة على الدوام لأن الفرض هو مطلق القراءة بقوله تعالى وأقرؤا ما تيسر من القرآن والتعيين على الدوام ينضوي إلى أن يعتد

واجب لم يفت محله من كل وجه لأن الركع قائم حكما فيقال القنوت أيضاً كذلك ولم أر من تعرض للفرق والذي يظهر أنه كون تكبير العبد مجعاً عليه دون القنوت والله أعلم انتهى ويخالف هذا كله ما سيذكره المؤلف في باب صلاة العبد من حيث قال ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركب لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركب الإمام قبل أن يكبر فإن الإمام لا يكبر في الركوع ولا يعود إلى القيام ليكبر في ظاهر الرواية أه ومثله في شرح المنية لابن أمير حاج في باب العبد حيث قال وإن تذكر في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويغضى على صلاته وعلى ما ذكره الكرخي ومشي عليه صاحب البدائع وهو رواية النهج يعود إلى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في الفصاين القراءة أه وعلى هذا الذي هو ظاهر الرواية لا حاجة إلى بعض

ابداء الفرق بينه وبين القنوت لتمامهما في الحكم والله أعلم (قوله وفيه) أي في التجنيس (قوله ولا يخفى مافيه) أي مافى كلام المجتبي ويمكن أن يقال المراد في الغرضية (قوله وهو الاولى) لعل وجهه كونه موافقا لقوله عليه الصلاة والسلام قولوا اللهم صل على محمد الخ لما قيل له كيف نصلى عليك ولهذا قال بعضهم انها أفضل الصبغ وبها يخرج عن العهدة بيقين بخلاف غيرها (قوله وقد اطال المحقق الخ) أقول ذكر الشيخ ابراهيم الحلبي جملة مما في الفتح الى ان قال ان جميع ما ورد من قنوته صلى الله تعالى عليه وسلم وقنوت الخلفاء الراشدين وغيرهم مما اختلف فيه انما هو قنوت النوازل فانه محل الاجتهاد لان حديث أنس أنه عليه السلام لم يزل يقرأ حتى فارق الدنيا ونحوه مما عن الصحابة يشبهه فانه روى عن أبي بكر انه قنت عند محاربة مسيلة وكذلك قنت عمر وكذا علي ومعاوية عند تحاربهما وحديث أبي خنيفة ونحوه انه عليه السلام قنت شهرا ٤٧ ثم لم يقنت قبله ولا بعده ينبغي

فوجب كون بقاء القنوت في النوازل أمرا مجتهدا فيه وذلك انه لم يؤثر عنه عليه السلام انه قال لا قنوت في نازلة بعدها بل مجرد العدم بعدها فتجده الاجتهاد بان يظن ان ذلك انما هو لرفع ولا يقنت في غيره

شرعيته ونسخه نظر الى سبب تركه عليه السلام وهو انه لما أنزل ليس لك من الامر شيء وأنه لعدم وقوع نازلة تستدعي القنوت بعدها فتكون شرعيته مستمرة وهو محل قنوت من قنت من الصحابة بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وهو مذهبا وعليه الجمهور قال المحافظ أبو جعفر الطحاوي انما لا يقنت عند نافي صلاة الفجر من غير بليّة فاذا وقعت فتنة أو بليّة فلا بأس به فعلم رسول الله

بعض الناس انه واجب وانه لا يجوز غيره لكن لو قرأ بما ورد به الاثارة احيانا يكون حسنا ولكن لا يواظب لما ذكرنا اه وقد يقال انهم رجحوا جهة التغلية فيه احتياطا في القراءة فينبغي ان لا يقضى في الوقت المكروه كما بعد طلوع الفجر وبعد صلاة العصر احتياطا لجهة التغلية لان النفل فيه ممنوع وقد قدمنا عن التجنيس خلافه وفيه والوتر بمنزلة النفل في حق القراءة الا انه يشبهه المغرب من حيث انه لو استتم قائما في الثالثة قبل التعود ثم تدكرا لا يعود لانه صلاة واحدة وفي النفل يعود لان كل شفع صلاة على حدة اه وفي المجتبي ولا تجب القعدة الاولى في الوتر وفي الامتحان صلى الوتر ولم يقعد في الثانية ناسيا ثم تدكرا لا يعود وان عاد لا ينقض ركوعه اه ولا يخفى مافيه لان القعدة الاولى واجبة في الغرض والنفل والوتر ذواتا وشبه لهما فوجب القعدة الاولى فيه وقد تقدم انه يرفع يديه عند تكبيرة القنوت كما يرفعهما عند الافتتاح وفي النهاية معزيا الى محمد بن الحنفية قال الدعاء أربعة دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء تضرع ودعاء خفية ففي دعاء الرغبة يجعل بطون كفيه نحو السماء وفي دعاء الرهبة يجعل ظهره كفيه الى وجهه كالاستغث من الشيء وفي دعاء التضرع يعقد الخنصر والبنصر ويحلق بالابهام والوسطى ويشير بالسبابة ودعاء الخفية ما فعله المرء في نفسه ولم يذكر المصنف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت للاختلاف فيها واختار الفقيه أبو الليث ان الاولى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم لان القنوت دعاء والاولى في الدعاء ان يكون مشتملا عليها وذهب أبو القاسم الصغار الى انه لا يصلى فيه لانه ليس موضعها ومشى عليه في الخلاصة والمحقق هو الاول لما رواه النسائي باسناد حسن ان في حديث القنوت وصلى الله على محمد ولما رواه الطبراني عن علي كل دعاء محبوب حتى يصلى على محمد وفي الواقعات ويستحب في كل دعاء ان تكون فيه الصلاة على النبي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد اه وهو يقتضي انه يصلى عليه في القنوت بهذه الصيغة وهو الاولى ومن الغريب مافى المجتبي لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت لا يصلى في القعدة الاخيرة وكذا الوصل عليه في القعدة الاولى سهوا لا يصلى عليه في القعدة الاخيرة ولا يصلى في القنوت اه (قوله ولا يقنت في غيره) أي في غير الوتر لما رواه الامام أبو حنيفة عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الفجر قط الا شهرا واحدا لم يرقبل ذلك ولا بعده وانما قنت في ذلك الشهر يدعوه على أناس من المشركين وكذا في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام قنت شهرا يدعوه على قوم من العرب ثم تركه وقد اطال المحقق

صلى الله تعالى عليه وسلم وأما القنوت في الصلوات كلها عند النوازل فلم يقل به الا الشافعي وكانهم جلا ما روى عنه عليه السلام انه قنت في الظهر والعشاء على ما في مسلم وانه قنت في المغرب أيضا على ما في البخاري على النسخ لعدم ورود الموانعة والتكرار الوارد في الفجر عنه عليه الصلاة والسلام اه ومقتضى هذا ان القنوت لنازلة خاص بالفجر ويحالفه ما ذكره المؤلف معزيا الى الغاية من قوله في صلاة التجر ولعله محرف عن الفجر وقد وجدته بهذا اللفظ في حواشي مسكين وكذا في الاشياء وكذا في شرح الشيخ اسمعيل لكنه عزاه الى غاية البيان ولم أجد المسئلة فيها فلعله اشتبه عليه غاية السروحي بغاية البيان لكن نقل عن البناءة ما نصه

اذا وقعت نازلة قنت الامام في الصلاة المهرية وقال الطحاوي لا يقنت عندنا في صلاة الفجر في غير بلية اما اذا وقعت فلا باس به اه ولعل في المسئلة قولين فليراجع ثم لينظر هل القنوت للنازلة قبل الركوع أو بعده وظاهر جملهم ما رواه الشافعي في الفجر على النازلة يقتضي الثاني ثم رأيت الشرنبلالي في مراقي الفلاح صرح بذلك واستظهر المحوى في حواشي الاشياء الاول وما ذكرناه أظهر (قول المصنف ويتبع ٤٨ المؤتم قانت الوتر) أى ولو كان الامام شافعيًا يقنت بعد الركوع لان اختلافهم في

ابن الهمام هنا في الكلام مع الشافعي كما هو دأبه ولسنا بصدد وفي شرح النقاية معزيا الى الغاية وان نزل بالمسلمين نازلة قنت الامام في صلاة المجر وهو قول الثوري وأحمد وقال جمهور أهل الحديث القنوت عند النوازل مشروع في الصلوات كلها اه (قواء ويتبع المؤتم قانت الوتر) وقال محمد لا يأتي به المأموم بل يؤمن لان للقنوت شبهة القرآن لا اختلاف الصحابة في قوله اللهم اننا نستعينك انه من القرآن أو لا فاورث شبهة وهو لا يقرأ حقيقة القرآن فكذلك ما له شبهة والمختار ما في الكتاب كما في المحيط وغيره وصححه ولا به دعاء حقيقة كسائر الادعية والثناء والتشهد والتسبيحات وظاهر الرواية انه لا يكره قراءته للجنب لانه ليس بقرآن وعليه الفتوى كما في الوالوجية (قوله لا الفجر) أى لا يتبع المؤتم الامام القانت في صلاة الفجر وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يتابعه لانه تبع للامام والقنوت مجتهد فيه ولهما انه منسوخ فصار كالأكثر خسا في الجنازة حيث لا يتابعه في الخامسة واذا لم يتابعه فيه فقبل بقدر تحقيق المخالفة لان السالك شريك الداعي بدليل مشاركة الامام في القراءة واذا قعد فقلت المشاركة ولا يقال كيف بقدر تحقيق المخالفة وهي مفسدة للصلاة لان المخالفة فيما هو من الاركان والشرائط مفسدة لا في غيرها قال في الهداية والاظهر وقوفه ساكنا وصححه قاضيان وغيره لان فعل الامام يشمل على مشروع وغيره فما كان مشروعًا يتبعه فيه وما كان غير مشروع لا يتبعه كذا في العناية وقد يقال ان طول القيام بعد رفع الرأس من الركوع ليس مشروع فلا يتابعه فيه قال في الهداية ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعية واذا علم المقتدى منه ما يزعم به فساد صلاته كالفصد وغيره لا يجزئه اه ووجه دلائلها انه لو لم يصح الاقتداء به لم يصح اختلاف علماءنا في انه يسكت أو يتابعه ووقع في بعض نسخها بالشافعية وهو الصواب لما عرف من وجوب حذف ياء النسب اذ انسب الى ما هي فيه ووضع الياء الثانية مكانها حتى تتحد الصورة قبل النسبة الثانية وبعدها والتمييز حينئذ من خارج فالياء المشددة فيه ياء النسبة لا آخر الكلمة ككسرى وذكر في النهاية بنوشافع من بنى المطلب ابن عبد مناف منهم الامام الشافعي الفقيه رحمه الله ومن قال في نسبته الشفعوى فهو داعي وحقه ان يقال بالشافعي المذهب فحاصله ان صاحب الهداية جواز الاقتداء بالشافعي بشرط ان لا يعلم المقتدى منه ما يمنع صحة صلاته في رأى المقتدى كالفصد ونحوه وعدم مواضع عدم صحة الاقتداء به في العناية وغاية البيان بقوله كما اذا لم يتوضأ من الفصد والخارج من غير السيلين وكذا اذا كان شاكفا في ايمانه بقوله انا مؤمن ان شاء الله أو متوضئا من القلتين أو يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع أو لم يغسل ثوبه من المني ولم يفركه أو انحرف عن القبلة الى اليسار أو صلى الوتر بتسليمتين أو اقتصر على ركعة أو لم يوتر أصلا أو حققه في الصلاة ولم يتوضأ أو صلى فرض الوقت مرة ثم أم القوم فيه زاد في النهاية وان لا يراعى

الفجر مع كونه منسوخا دليل على انه يتابعه في قنوت الوتر لكونه ثابتا يبين كذا في الدرر وصدور الشريعة وفي الشرنبلالية لا يخفى ان الشافعي يقنت باللهم اهدنا والحنفي ويتبع المؤتم قانت الوتر لا الفجر

باللهم اننا نستعينك فما يفعله فلينظر اه قال في حواشي مسكن والظاهر ان المتابعة في مطلق القنوت لا في خصوص ما قنت به ثم رأيت الشيخ عبد الحمى ذكر طبق ما فهمته اه على انه قدم المؤلف ان ظاهر الرواية انه لا توقيت فيه (قواء وله ما انه منسوخ) قال العلامة توح أفندي هذا على اصطلاحه مسلم في غير النوازل وأما عند النوازل في القنوت في الفجر فينبغي أن يتابعه عند الكل لان القنوت فيها عند النوازل ليس

منسوخ على ما هو التحقيق كما مر وأما في القنوت في غير الفجر عند النوازل كما هو مذهب الشافعي فلا يتابعه عند الكل فان القنوت في غير الفجر منسوخ عندنا اتفاقا اه فعلى هذا فالمراد نسخ عموم الحكم لا نسخ الحكم (قوله لان السالك شريك الداعي) قال في الفتح مشترك الا لزام فان الجالس أيضا ساكت فلا بد من تقييده مشاركتة الداعي بحال موافقته في خصوص هيئة الداعي لكنه يقتضي انه انما يكون مشاركا اذا رفع يديه مثله لانها من هيئة الامام الا ان يلغى ذلك ويقال مجرد الوقوف خلف الداعي الواقف ساكنا بعد شركة له في ذلك عرفا رفع يديه مثله أولا وهو حق (قوله أولم يوتر أصلا) الظاهر ان العلة فيه عدم مراعاة

الترتيب في الفوائت وان لا يجمع ربع رأسه وزاد قاضيان وان يكون متعصبا والكل ظاهر ما عدا
 خمسة أشياء الاول مسئلة التوضؤ من القلتين فانه صحيح عندنا اذ لم يقع في الماء نجاسة ولم يختلط
 بمستعمل مساو له أو أكثر فلا بد ان يقيد قولهم بالقلتين المتنجس ماؤهما أو المستعمل بالشرط
 المذكور لا مطلقا الثاني مسئلة رفع اليدين من وجهين الاول ان الفساد برفع اليدين عند الركون
 وعند رفع الرأس منه رواية شاذة رواها مكحول النسفي عن أبي حنيفة وليست بصحيفة رواية ودراية
 لان المختار في العمل الكثير المفسد لها ما رواه شخص من بعيد ظنه ليس في الصلاة لا ما يقام باليدين
 ولان وضع هذه المسئلة يدل على جواز الاقتداء بالشافعي وبقائه الى وقت القنوت حتى اختلفوا هل
 يتابعه فيه أولا كما في الهداية مع وجود رفع اليدين في الركعات الثلاث الثاني ان الفساد عند
 الركون لا يقتضي عدم صحة الاقتداء من الابتداء مع ان عروض البطلان غير مقطوع به حتى
 يجعل كالمحقق عند الشروع لان الرفع جازئ الترتيب عندهم لسنيته الثالث مسئلة الانحراف عن
 القبلة الى اليسار لان الانحراف المانع عندنا ان يجاوز المشارق الى المغرب كما نقله في فتح القدير في
 استقبال القبلة والشافعية لا ينحرفون هذا الانحراف الرابع مسئلة التعصب وهو تعصب
 لان التعصب على تقدير وجوده منهم انما يوجب الفسق لا الكفر والفسق لا يمنع صحة الاقتداء
 والظاهر من الشارطين لعدمه انه يوجب الكفر لكونه في الدين وهو بعيد كما لا يخفى الخامس
 مسئلة الاستثناء في الايمان فاعلم ان عبارتهم قد اختلفت في هذه المسئلة فذهب طائفة من
 المخنفية الى تكفير من قال انا مؤمن ان شاء الله ولم يقيدوه بان يكون شاكيا في ايمانه ومنهم الاتقاني
 في غاية البيان وصرح في روضة العلماء بان قوله ان شاء الله برفع ايمانه فيسبق بلايمان فلا
 يجوز الاقتداء به وذكر في الفتاوى الظهيرية من المواعظ ان معاذ بن جبل سئل عن يستثنى
 في الايمان فقال ان الله تبارك وتعالى ذكر في كتابه ثلاثة اصناف قال تعالى في موضع اولئك هم
 المؤمنون حقا وقال في موضع آخر اولئك هم الكافرون حقا وقال في موضع آخر من يذنب بين
 ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء قال بالاستثناء في الايمان فهو من جملة المذبذبين اه وفي الخلاصة
 والبرازية من كتاب النكاح عن الامام أبي بكر محمد بن الفضل من قال انا مؤمن ان شاء الله فهو كافر
 لا تجوز النكاح معه قال الشيخ أبو حفص في فوائده لا ينبغي للحنفي ان يزوج بنته من رجل
 شفعوى المذهب وهكذا قال بعض شايخنا ولكن يزوج بنتهم زادا في البرازية تنزيلا لهم
 منزلة أهل الكتاب اه وذهب طائفة الى تكفير من شك منهم في ايمانه بقوله انا مؤمن ان شاء
 الله على وجه الشك لا مطلقا وهو الحق لانه لا مسلم يشك في ايمانه وقول الطائفة الاولى انه يكفر
 غلط لانه لا خلاف بين العلماء في انه لا يقال انا مؤمن ان شاء الله للشك في ثبوته للحال بل ثبوته في
 الحال مجزوم به كما نقله المحقق ابن الهمام في المسابرة وانما محل الاختلاف في جوازه لقصد ايمان
 الموافاة فذهب أبو حنيفة وأصحابه الى منعه وعليه الاكثر وأجازه كثير من العلماء منهم الشافعي
 وأصحابه لان بقائه الى الوفاة عليه وهو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم ولما كان ذلك هو المعسر في
 النجاة كان هو المحفوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة وهو أمر مستقبل فلا استثناء فيه اتباع لقوله
 تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وقال أئمة المخنفية لما كان ظاهر التركيب
 الاخبار بقيام الايمان به في الحال مع اقتران كلمة الاستثناء به كان تركه أبعدهن التهمة فكان تركه
 واجبا وأما من علم قصده فربما تعتاد النفس التردد لكثرة اشعارها بتردها في ثبوت الايمان

الترتيب أي فلا يصح
 الاقتداء به في الفجر مثلا
 ان كان لم يوتر ولم يكن
 يتكرر هذا مع قوله
 وان لا يراعى الترتيب
 فليستأمل ما المراد (قوله
 والشافعية لا ينحرفون
 هذا الانحراف) أقول بل
 لا ينحرفون أصلا لان
 مذهبهم أضيق من
 مذهبنا في هذه المسئلة
 لوجوب استقبال العين
 عندهم وغاية ما يغفلونه
 انهم يضعون اليدين
 على ما يحاذي القلب من
 جهة اليسار وبذلك
 لا يحصل انحراف أصلا
 لانه بالصبر والوجه
 لا باليدين وأفاد شيخنا
 حفظه الله تعالى ان المراد
 انحرافهم اذا اجتهدوا في
 القبلة مع وجود المحاريب
 القديمة فانه يجوز عندهم
 لا عندنا فلو انحراف عن
 المحراب القديم لا يصح
 الاقتداء به

(قوله وهو) تفسير للشرط (قوله الاول ان يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي) انظر هل المراد بالاحتياط الاتيان بالشروط والاركان أو ما يشمل ترك المكروه عندنا كترك رفع اليدين عند الانتقالات وتأخير القيام عن محله في القعود الاول بسبب الصلاة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وظاهر كلام الشيخ ابراهيم في شرح المنية الاول فانه قال وأما الاقتداء بالخالف في الفروع كالشافعي فيجوز ما لم يعلم منه ما يفسد الصلاة على اعتقاد المقتدي عليه الاجماع انما اختلف في الكراهة اه اذ مفهومه ان الاختلاف في الكراهة عند عدم العلم بالفسد والمفسد انما هو ترك شرط أو ركن فقط ثم رأيت التصريح بذلك في رسالة في الاقتداء لمن لا على القاري وأنه فيماعد المطلق يتبع مذهبه وان الاحتياط في المطلق فاذا فعل فهو حائز بدون كراهة وهذا هو المتبادر من سياق كلام المؤلف وعلى عدم الكراهة فهل الاقتداء به أفضل أم الانفراد قال الرملي لم أره وظاهر كلامهم الثاني والذي يحسن عندى الاول وربما أشعر كلامهم به وقد كتبت على شرح زاد الفقير للغزى كتابه حسنة في هذه المسئلة فراجعها ان شئت وصورة ما كتبه عليه قوله جاز الاقتداء به بلا كراهة بقى الكلام في الافضل ما هو الاقتداء به أو الانفراد لم أر من صرح به من علماءنا وظاهر . . . كلامهم الثاني والذي يظهر ويحسن عندى الاول لان في الثاني ترك الجماعة حيث لا تحصل

واستمراره وهذه مفسدة اذ قد يجبر الى وجوده آخر الحياة الاعتقاد خصوصاً والسيطان منقطع مجرد نفسه لسبيل لا شغل له سواك فيجب ترك المؤدى الى هذه المفسدة اه فالحاصل انه لا فائدة في هذا الشرط وهو قول الطائفة الثانية ان لا يكون شاكياً في ايمانه اذ لا مسلم يشك فيه وأما التكفير بملاقى الاستثناء فقد علمت غلطه وأقبح من ذلك من منع منا كتمانهم وليس هو الا محض تعصب نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا خصوصاً قد نقل الامام السبكي في رسالة الفقهاء هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثناء في الايمان هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلاية قال وهو قول سفيان الثوري اه والقول بتكفير هؤلاء من أقبح الاشياء ثم اعلم أنه قد صرح في النهاية والعناية وغيرهما بكراهة الاقتداء بالشافعي اذ لم يعلم حاله حتى صرح في النهاية بأنه اذا علم منه مرة عدم الوضوء من الجماعة ثم غاب عنه ثم رآه يصلي فالصحيح جواز الاقتداء به مع الكراهة فصار الحاصل ان الاقتداء بالشافعي على ثلاثة أقسام الاول أن يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي فلا كراهة في الاقتداء به الثاني ان يعلم منه عدمه فلا حجة لكن اختلفوا هل يشترط أن يعلم منه عدمه في خصوص ما يقتدى به أو في الجملة صحح في النهاية الاول وغيره اختار الثاني وفي فتاوى الزاهدي اذا رآه احتجيم ثم غاب فلا يصح الاقتداء به لا ينجوز أن يتوضأ احتياطاً وحسن الظن به أولى الثالث أن لا يعلم شيئاً من الكراهة ولا خصوصية لمذهب الشافعي بل اذا صلى حنفي خلف مخالف لمذهبه فالحكم كذلك وظاهر الهداية ان الاعتبار لا اعتقاد المقتدى ولا اعتبار لا اعتقاد الامام حتى لو شاهد الحنفي امامه الشافعي مس امرأة

الابيه ولو لم يكن بان كان هناك حنفي يقتدى به الافضل الاقتداء به وكيف يكون الافضل ان يصلى منفردا مع وجود شافعي صالح عالم تقى نقى يراعى الخلاف به تحصل فضيلة الجماعة ما أطن فقيهه نفس يقول به وربما أشعر كلامهم بما جحت اليه والله تعالى الموفق اه قلت ويدل عليه ما في السراج حيث قال فان قلت فما الافضل ان يصلى خلف هؤلاء أو الانفراد قيل أما في حق الفاسق فالصلاة خلفه

أولى فانه ذكر في الفتاوى ان الرجل اذا صلى خلفه يحرز ثواب الجماعة لكن لا ينال ثواب من يصلى خلفه تقي وأما الآخرون يعنى العبد والاعرابى والفاسق وولد الزنا فيمكن أن يكون الانفراد أولى لجهلهم بشروط الصلاة ويمكن أن يكونوا على قياس الصلاة خلف الفاسق والافضل ان يصلى خلف غيرهم لان الناس تكبره امامتهم اه وقد ذكر المؤلف في باب الامامة ان هذه الكراهة تنزيهية وانه ينبغي أن يقيد بما اذا وجد غيرهم ووجه الدلالة فيما ذكرنا انه اذا كان شافعي تقي محتاط لم توجد فيه علة الكراهة المذكورة هنا واذا كانت أفضل خلف فاسق مع انه غير مأمون على الدين فما بالك بشافعي تقي والحاصل ان الظاهر ما قاله الرملي ويدل عليه أيضاً في المؤلف الكراهة والظاهر ان المراد بها التنزيهية الثابتة في غيره (قوله الثاني أن يعلم) تقدم عن المجتبى أنه ان كان مراعياً للشرائط والاركان عندنا فالأقتداء به صحيح على الاصح ويكرهه والا فلا يصح أصلاً (قوله في خصوص ما يقتدى به) أى بان رآه احتجيم وصلى من غير غيبة ولا إعادة الوضوء فلا يصح الاقتداء به في هذه الصلاة لانه علم منه عدم المراعاة في خصوص ما يقتدى به وقوله أوفى الجملة أى بان رآه صلى بلا إعادة الوضوء ثم رآه بعد ذلك يصلى فهذه الصلاة الثانية لم يعلم منه عدم المراعاة فيها لكنه قد علم منه في صلاة غيرها فقد علم منه عدم الاحتياط

ولم

في الجملة والقول بفساد الاقتداء في هذه الصورة أضيق من القول الاول (قوله وقال الهندواني وجاعة لا يجوز) أي بناء على ان
المعتبر عندهم هو رأي الامام قال في النهر وعلى هذا فيصح الاقتداء وان لم يحط اه وظاهره الجواز وان ترك بعض الاركان
والشرائط عندنا لکن ذکر العلامة نوح افندي في حواشي الدرر ان المعتبر في جواز الاقتداء بالخالف رأي الامام عند
جماعة منهم الهندواني أراد به رأي الامام والمأموم مع الاربعة كما فهمه بعض الناس فان الاختلاف في اعتبار رأي
الامام لا في اعتبار رأي المأموم فان اعتبار رأي الجواز وعدمه متفق عليه ثم قال فالحنفى المقتدى اذا رأى في ثوب الشافعى الامام
منبأ لا يجوز له الاقتداء به اتفاقا لان المنى نجس على رأى الحنفى واذا رأى في ثوبه نجاسة ٥١ قليلة يجوز له الاقتداء عند

الجهور ولا يجوز عند
البعض لان النجاسة
القليلة مانعة على رأى
الامام والمعتبر رأيهما
ولكن ليتأمل هذا مع
ما مر من تجويز الرازى
اقتداء الحنفى بمن يسلم
من الركعتين في الوتر بناء
على انه لم يخرج هذا

والسنة قبل الفجر وبعد
الظهر والمغرب والعشاء
ركعتان وقبل الظهر
والجمعة وبعدها أربع

السلام في اعتقاده مع انه
في رأى المؤتم قد خرج
فلجرح (قوله لا يجوز)
قال الرملى أى لا يصح كما
يدل عليه قوله أولا وقد
ذكر وما يدل على وجوبها
وقد فهم بعض ان معناه
لا يحل وهو غير سديد اه
قلت قدم عدم جواز
صلاة الوتر قاعدا عند

ولم يتوضأ ثم اقتدى به فان أكثر مشايخنا قالوا يجوز وهو الاصح كما في فتح القدير وغيره وقال
الهندواني وجاعة لا يجوز وجه في النهاية بأنه أقيد لما أن زعم الامام ان صلاته ليست بصلاة
فكان الاقتداء حينئذ بناء الموجد على المذموم في زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتداء اه ورد
بان المقتدى يرى جوازها والمعتبر في حقه رأى نفسه لا غيره وأيضا ينبغي جل حال الامام على التقليد
لا في حنيفة جل حال المسلم على الصلاح ما أمكن فيتحد اعتقادهما والازم منه تعمد الدخول في
الصلاة بغير طهارة على اعتقاده وهو حرام الا أن تفرض المسئلة ان المأموم علم به والامام لم يعلم بذلك
كما ذكره الشارح فيقتصر على الجواب الاول (قوله والسنة قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء
ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها أربع) شروع في بيان النوافل بعد ذكر الواجب فذكر انها
نوعان سنة ومندوب فالاول في كل يوم ماعدا الجمعة ثنتا عشرة ركعة وفي يوم الجمعة أربع عشرة ركعة
والاصل فيه ما رواه الترمذى وغيره عن عائشة رضی الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم من نابر على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة وذكرها كما في الكتاب وروى مسلم
انه عليه الصلاة والسلام كان يصليها وبدأ المصنف بسنة الفجر لانها أقوى السنن باتفاق الروايات
لما في الصحيحين عن عائشة رضی الله عنها قالت لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم على شيء من النوافل
أشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر وفي لفظ لمسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وفي أوسط الطبراني
عنها أيضا لم أره ترك الركعتين قبل صلاة الفجر في سفر ولا حضر ولا صحة ولا سقم وقد ذكر وما يدل
على وجوبها قال في الخلاصة اجمعوا ان ركعتي الفجر قاعدان غير عذر لا يجوز كذا روى الحسن
عن أبي حنيفة اه وفي النهاية قال مشايخنا العالم اذا صار مرجعا في الفتاوى يجوز له ترك سائر السنن
لحاجة الناس الى فتواه الا سنة الفجر اه وفي المضمرات معزيا الى العتاني من أنكر سنة الفجر
يخشى عليه الكفر وفي الخلاصة الظاهر من الجواب ان السنة لا تقضى الا سنة الفجر ومما يدل على
وجوبها ما في سنن أي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا ركعتي الفجر
ولو طردتكم الخيل فقد وجدت المواظبة عليها بما قدمناه والنهي عن تركها لکن المنقول في أكثر
الكتب انها سنة مؤكدة وان قلنا انها بمعنى الواجب هنا لم يصح لانها تأدى بمطلق النية قال في
التبجيس رجل صلى ركعتين تطوعا وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا الفجر طالع يحزبه عن ركعتي

الامامين أيضا مع انها قائلان بسنيته تأمل (قوله يخشى عليه الكفر) وقع في عبارة سكين حتى يكفر جاحدا واستشكله
بعض الفضلاء بما صرحوا به من عدم تكفير جاحدا لو تراجا غايه ركعتي الفجر ان تكون كالوتر فكيف يكفر جاحدا وأجاب
بان المراد من الجحود في جانب الوتر جحود وجوبه لا أصله بخلافه في جانب ركعتي الفجر فان المراد به جحود أصل السنة فلا تنافي حتى لو
أنكر الوتر نفسه يكفر وأيده بعضهم بما نقله عن الشيخ قاسم في الالفاظ المكفرة من قوله ومن أنكر أصل الوتر وأصل الاضحية
كفر اه لکن ينافية ظاهر قول الزيلعي وانما لا يكفر جاحدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يعرفون شبهة اه وقد يقال المراد
بجحود الوجوب لا أصل المشروعية لا انعقاد الاجماع عليها تأمل (قوله وان قلنا انها بمعنى الواجب) لا يخفى ان السنة المؤكدة هي
ما كان بمعنى الواجب من جهة الاثم كما مروى في قريبا فكان حق التعبير ان يقول وان قلنا انها واجبة

(قوله وهو يدل على الوجوب) فيه نظر لاحتمال أن يكون مبني على القول بأن الرتبة لا تتأدى إلا بالتعيين وهو الذي صححه قاضخان وان كان الجهور على خلافه كما مر في شروط الصلاة ويدل على ما قلنا في الذخيرة من الفصل الحادي عشر قال شمس الأئمة وهذه الرواية تشهدان السنة ٥٢ تحتاج إلى النية اهـ والاشارة إلى الرواية التي صححها صاحب الخلاصة (قوله ورده في

الفجر هو الصحيح لان السنة تطوع فتتأدى بنية التطوع اهـ لكن في الخلاصة الاصح انها لا تنوب وهو يدل على الوجوب وفيها ابضاع متفرقات شمس الأئمة الحلواني رجل صلى أربع ركعات في الليل فتبين ان الركعتين الأولى نتوين بعد طلوع الفجر تحتسب عن ركعتي الفجر عندهما واحدتي الروائسين عن أبي حنيفة قال وبه ينفي اهـ ورده في التجنيس بان الاصح انها لا تنوب عن ركعتي الفجر كما اذا صلى الظهر ستا وقد قعد على رأس الرابعة فانه لا تنوب الركعتان عن ركعتي السنة في الصحيح من الجواب كذا هذا وهذا لان السنة ما واطب النبي صلى الله عليه وسلم عليها ومواظبته عليه السلام كانت بحرمة مبتدأة وفي الخلاصة والسنة في ركعتي الفجر ثلاث أحدها أن يقرأ في الركعة الأولى قل يا أيها الكافرون وفي الثانية الاخلاص والثانية أن يأتي بهما أول الوقت والثالثة أن يأتي بهما في بيته والافعل باب المسجد والافعل في المسجد الشتوي ان كان الامام في الصنفي أو عكسه ان كان بر جوادرا كه وان كان المسجد واحدا يأتي بهما في ناحية من المسجد ولا يصلحهما مخالط الصف مخالف الجماعة فان فعل ذلك يكره أشد الكراهة ولا يطول القراءة فيهما ولو تذاكر في الفجر انه لم يصل ركعتي الفجر لم يقطع اهـ وذكر الوالوجي امام يصلي الفجر في المسجد الداخل فناء رجل يصلي الفجر في المسجد الخارج المشايخ فيه قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لان ذلك كله ممكن واحد دليل جواز الاقتداء لمن كان في المسجد الخارج بمن كان في المسجد الداخل واذا اختلف المشايخ فلا احتياط أن لا يفعل اهـ وفي القنية اذ الميسر وقت الفجر الا الوتر والفجر أو السنة والفجر فانه يوتر ويترك السنة عند أبي حنيفة وعندهما السنة أولى من الوتر اهـ وفي المحيط ولو صلى ركعتي الفجر مرتين بعد الطلوع فالسنة آخرهما لانه أقرب إلى المكتوبة ولم يتخلل بينهما صلاة والسنة ما تؤدي متصلا بالمكتوبة اهـ وفي القنية واختلف في آكد السن بعد سنة الفجر فقيل الاربع قبل الظهر والركعتان بعده والركعتان بعد المغرب كلها سواء والاصح ان الاربع قبل الظهر آكد اهـ وهكذا صححه في العناية والنهاية لان فيها وعيداء معروف قال عليه الصلاة والسلام من ترك أربعاً قبل الظهر لم تناله شفاعتي وفي التجنيس والنوازل والمحيط رجل ترك سنن الصلوات الخمس ان لم ير السنن حقاً فقد كفر لانه ترك استحفاً فاوان رأى حقاً منهم من قال لا ياثم والصحيح انه ياثم لانه جاء الوعيد بالترك اهـ وتعبه في فتح القدير بان الاثم منوط بترك الواجب وقد قال صلى الله عليه وسلم للذي قال والذي بعثك بالحق لا أزيد على ذلك شيئاً أفلم ان صدق اهـ ويجاب عنه بان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب في الاثم بالترك كما صرحوا به كثيراً وصرح به في المحيط هنا وانه لا يجوز ترك السنن المؤكدة ولو صلى وحده وهو أحوط اهـ وبان حديث الاعرابي كان متقدماً وقد شرع بعده أشياء كالوتر فما كان من السنن المؤكدة كذلك لما قدمنا انه لم يذكر له صدقة الفطر وقد اتفقوا على انه ياثم بتركها وفي النهاية وذكر الحلواني انه لا بأس بأن يقرأ بين الفريضة والسنة الاوراد وفي شرح الشهيد القيام إلى السنة متصلاً بالقرض مسنون وفي الشافعي

التجنيس الخ) قال في النهر وتر جميع التجنيس في المسئلتين أوجه أي في هذه المسئلة والتي قبلها (قوله فجا رجل يصلي الفجر) أي ركعتي الفجر كما هو موضح به في عبارة التجنيس (قوله فالسنة آخرهما الخ) قال في النهر هو مبني على ان الافضل ايلأوهما للقرض وقيل تقديمهما أول الوقت وبزعم في الخلاصة به وعليه فينبغي كون السنة أولاهما اهـ خاتمة * في الموطن أخبرنا مالك أخبرنا نافع عن عبد الله ابن عمر رضي الله تعالى عنهما انه رأى رجلاً ركع ركعتي الفجر ثم اضطجع فقال ابن عمر رضي الله عنه ما شأنه فقال نافع قلت يفصل بين صلاته قال ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وأي فصل أفضل من السلام قال محمد بن قول ابن عمر نأخذ وهو قول أبي حنيفة اهـ كذا في شرح الشيخ اسمعيل (قوله وفي القنية واختلف في آكد السنن الخ) قال الرمي قال العلامة الحلبي في شرح فنية المصلي أقوى السنن المؤكدة ركعتا الفجر حتى كان

روى عن أبي حنيفة رحمه الله انها لا تحوز مع القعود لغير عذر لقوله عليه الصلاة والسلام صلوها ولو طردتكم الخيل ثم الاكد بعدها قبل ركعتا المغرب ثم التي بعد الظهر ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر والاصح ان التي قبل الظهر آكد بعد سنة الفجر ثم الباقي على السواء وقد نقل مثله في النهر ثم قال وصححه يعني الذي قبل هذا الاصح المحسن وقد أحسن والله تعالى أعلم

(قوله وفي الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر الخ) قال الرملي رحمه الله تعالى عدم المخالفة بين كلامهما بما يحمل قوله بعيد السنة أي لتلافي النقصان المحاصل بالاستتغال بالبيع ونحوه وقوله باكل لقمة أو شربة لا تبطل السنة أي لا ينقص ثوابها حقيقة البطلان بعدة لعدم المنافي تأمل (قوله في الكل لأنها صلاة واحدة) وقد تقدم في شرح قوله وفيما بعد الأولين اكتفي بالفتحة إن ما ذكر مسلم فيما قبل الظاهر لما صرحوا به من أنه لا تبطل شفعة الشفع بالانتقال إلى الشفع ٥٣ الثاني منها لو أفسدها قضى

أربعاً والأربع قبل
الجمعة بمنزلة ثأباً ما الأربع
بعد الجمعة فغير مسلم بل
هي كغيرها من السنن
فإنهم لم يفتوا بها تلك
الاحكام المذكورة اه
لكن ذكر في شرح المتن
هذه السنن الثلاث
وفرع عليها تلك الاحكام
(قوله وعلى استئنان
الأربع بعدها ما في صحيح

ونذير الأربع قبل العصر
والعشاء وبعدها والست
بعد المغرب

مسلم الخ) الحديث الاول
يدل على الوجوب والثاني
على الاستحباب فقلنا
بالسنة مؤكدة جمعا بينهما
كذا أفاده في شرح
المتن وفي الشرح لآلية
وظاهر كلام المصنف
يعني صاحب الدرر ان
حكم سنة الجمعة كالتي
قبل الظهر حتى لو أداها
بتسليمتين لا يكون معتدا
بها وينبغي تقييده بعدم
العذر لقول النبي صلى

كان عليه الصلاة والسلام إذا سلم يمكث قدراً ما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام واليك يعود السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام وكذلك عن الباقي ولم يمر في ترككم بعد الفريضة هل تسقط السنة قبل تسقط وقبل لا تسقط ولكن ثوابه أنقص من ثوابه قبل التكليم اه وفي القنية الكلام بعد الفرض لا يسقط السنة ولكن ينقص ثوابه وكل عمل ينافي التحريم أيضاً وهو الأصح اه وفي الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر أربعاً والأربع قبل الظهر واشتغل بالبيع والشراء أو الأكل فإنه بعيد السنة أما باكل لقمة أو شربة لا تبطل السنة اه وفي المجتبى وفي الأربع قبل الظهر والجمعة وبعدها لا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدة الأولى ولا يستفتح إذا قام إلى الثالثة بخلاف سائر ذوات الأربع من النوافل اه وصح في فتاواه أنه لا يأتي بهما في الكل لأنها صلاة واحدة اه ولا يخفى ما فيه فالظاهر الأول والدليل على استئنان الأربع قبل الجمعة ما رواه مسلم مرفوعاً من كان مصلياً قبل الجمعة فليصل أربعاً ما رواه ابن ماجه عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يركع من قبل الجمعة أربعاً لا يفصل في شيء منهن وعلى استئنان الأربع بعدها ما في صحيح مسلم عن أبي هريرة مرفوعاً إذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعاً وفي رواية إذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعاً وذكروا في البدائع أنه ظاهر الرواية وعن أبي يوسف أنه ينبغي أن يصلي أربعاً ثم ركعتين وذكر محمد في كتاب الاعتكاف أن المعتكف يمكث في المسجد الجامع مقدار ما يصلي أربعاً أو ستاً اه وفي الذخيرة والتحجيس وكثير من مشايخنا على قول أبي يوسف وفي منية المصلي والافضل عندنا أن يصلي أربعاً ثم ركعتين وفي القنية صلى الفريضة وجاء الطعام فإن ذهب حلاوة الطعام أو بعضها يتناول ثم يأتي بالسنة وإن خاف الوقت يأتي بالسنة ثم يتناول الطعام ولو نذر بالسنن وأتى بالنذور به فهو السنة وقال ناج الدين أبو صاحب الخط لا يكون آتياً بالسنة لأنه لما التزمها صارت أخرى فلا تنوب مناب السنة ولو أنكر السنة بعد الفرض ثم أداها في آخر الوقت لا تكون سنة وقيل تكون سنة اه والافضل في السنن أداؤها في المنزل إلا التراويح وقيل إن الفضيلة لا تختص بوجه دون وجه وهو الأصح لكن كل ما كان أبعد من الرياء وأجمع للخشوع والاخلاص فهو أفضل كذا في النهاية وفي الخلاصة في سنة المغرب إن خاف لو رجع إلى بيته شغله شأن آخر يأتي بها في المسجد وإن كان لا يخاف صلاحاً في المنزل وكذا في سائر السنن حتى الجمعة والوتر في البيت أفضل اه (قوله ونذير الأربع قبل العصر والعشاء وبعدها والست بعد المغرب) بيان للتدوين من النوافل أما الأربع قبل العصر فلما رواه الترمذي وحسنه عن علي رضي الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل العصر أربع ركعات يفصل بينهن بالتسليم على الملائكة المقربين ومن تبعهم من المسلمين والمؤمنين وروى أبو داود عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل العصر ركعتين فلذا خيره في الأصل بين الأربع وبين الركعتين

الله تعالى عليه وسلم إذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعاً فإن عجل بك شيء فصل ركعتين في المسجد وركعتين إذا رجعت ذكر الحديث في البرهان في استدلاله على ثبوت الأربع بعد الجمعة اه (قوله وعن أبي يوسف الخ) قال في الذخيرة وعن علي رضي الله تعالى عنه أنه يصلي ستار ركعتين ثم أربعاً وعنه رواية أخرى أنه يصلي بعدها ستاً أربعاً ثم ركعتين وبه أخذ أبو يوسف والطحاوي وكثير من المشايخ رحمه الله تعالى وعلى هذا قال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله تعالى الأصل أن يصلي أربعاً ثم ركعتين فقد أشار إلى أنه مخير بين تقديم الأربع وبين تقديم المثنى ولكن الأفضل تقديم الأربع كيلا يصير متطوعاً بعد الفرض مثلها اه

(قوله لانها ثابتة بيقين) تعليل للثبوت وقوله ويكون مسـ تأنف والاولى ان يكون محزوما عطف على تكن المنفى بلم وقوله لانه لم يذكر تعليل للثبوت اعنى قوله لم تكن وحاصل كلامه ان الحديثين المذكورين قد اتفقا على ركعتين وزاد أحدهما على الآخر ركعتين ومقتضى ذلك ان يكون ما اتفقا عليه سنة لانه ثابت منهما بيقين ويكون الاربع مستحبا والجواب انه لم يكن كذلك لانه لم يذكر في حديث عائشة رضی الله تعالى عنها للعصر سنة راتبة لار كعتين ولا ر بعافى مقتضى عدم المواظبة على الركعتين أيضا ولا بد من المواظبة حتى تثبت السنة هذا ومقتضى الحديث الاول ان الاولى في الاربع الفصل لكن ذكر الشيخ اسمعيل عن الترمذى ان اسحق بن ابراهيم اختار ان لا يفصل في الاربع قبل العصر واحتج بهذا الحديث وقال معنى انه يفصل بينهما با تسليم يعنى التمسك به اهـ ولعله جواب علمائنا أيضا (قوله ولم ينقلوا حديثا فيه بخصوصه) نقل في الاختيار عن عائشة رضی الله عنها انه عليه الصلاة والسلام كان يصلى قبل العشاء أربعين يصلى بعدها أربعين ثم يجمع اهـ ونقله عنه أيضا في امداد الفتاح ثم قال وذكر في المحيط ان تطوع قبل العصر ٥٤ باربع وقبل العشاء باربع فحسن لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يواظب

عليها (قوله فانه نص في مواظبته على الاربع الخ) لان مفاد الحديث انه صلى الله تعالى عليه وسلم تارة يصلى ستا وتارة يقتصر على الاربع وعلى كل فالاربع مواظب عليها لانها بعض السنة (قوله وقد يقال الخ) أى قد يقال في دفع المواظبة أقول ولى هنا نظرا لانه لا يخلو من ان يكون المراد من الركعتين في هذه المواضع المذكورة في حديث ابن عمر انها الراتبة أو غير الراتبة فان كان الاول يرد مثل ما أورده في التى قبل الظهر والتي بعد الجمعة فانه يقتضى عدم المواظبة على الاربع

والافضل الاربع وانما لم تكن الركعتان سنة راتبة لانها ثابتة بيقين ويكون الاربع مستحبا لانه لم يذكر في حديث عائشة رضی الله عنها للعصر سنة راتبة أصلا كما في البدائع فلذا لم يجعل له سنة وأما الاربع قبل العشاء فذكرها في بيانه انه لم يثبت ان التطوع به من السنن الراتبة فكان حسنا لان العشاء نظير الظهر في انه يجوز التطوع قبلها وبعدها كذا في البدائع ولم ينقلوا حديثا فيه بخصوصه لاستحبابه وأما الاربع بعدها ففي سنن أبي داود عن شريح بن هانئ قال سألت عائشة عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ما صلى العشاء قط فدخل بيتي الا صلى فيه أربع ركعات أو ست ركعات قال في فتح القدير الذي يقتضيه النظر كون الاربع بعد العشاء سنة لنقل المواظبة عليها في أبي داود فانه نص في مواظبته على الاربع دون الست للمماثل اهـ وقد يقال انما لم تكن الاربع سنة لما في الصحيحين عن ابن عمر قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين بعد الجمعة وحدثنى حفصة بنت عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلى ركعتين خفيفتين بعد ما يطلع الفجر اهـ فهو معارض لنقل المواظبة على الاربع فلذا لم تكن سنة وأما الستة بعد المغرب فلما روى ابن عمر رضی الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاولين وتلا قوله تعالى انه كان للاولين عفورا وذكر في التجنيس انه يستحب أن يصلى الست بثلاث تسليمات ولم يذكر المصنف من المندوبات الاربع بعد الظهر وصرح باستحبابها جماعة من المشايخ لحديث أبي داود والترمذى والنسائى وحكى في فتح القدير اختلاف ابن اهل عصره في مسئلتين الاولى هل السنة المؤكدة محسوبة من المستحب في الاربع بعد الظهر وبعد العشاء وفي الست بعد المغرب أو لا الثانية على تقدير الاول هل يؤدي السكك بتسليمة واحدة أو بتسليمتين واختار الاول فيه ما واطال

الكلام

فيه ما وان كان الثاني وهو الذي جمع به في الفتح بين هذا الحديث وحديث عائشة انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلى أربعين قبل الظهر بقوله اما بان الاربع كان يصليها عليه السلام في بيته وما رآه ابن عمر تحية المسجد أو بان ابن عمر كان يرى تلك وردا آخر سببه الزوال وهو مذهب بعض العلماء اهـ ثم ذكر حديث انه عليه السلام كان يصلى أربعين بعد ان تزول الشمس ثم قال وقد صرح بعض مشايخنا بعين هذا الحديث على ان سنة الجمعة كالظهر لعدم الفصل فيه بين الظهر والجمعة ولم يجب عن التي بعد الجمعة ولا التي بعد العشاء فيقتضى ان الاربع بعد الجمعة غير راتبة وان الركعتين بعد العشاء هي الراتبة وبه يتم ما ذكره المؤلف من الدفع لكن يحتاج الى الجواب عن التي بعد الجمعة نعم هو ظاهر على رواية عن أبي حنيفة ذكرها في الذخيرة انها ركعتان فليست أملا وقد يقال انها الركعتان الزائدتان على الاربع كما هو قول أبي يوسف كما مر (قوله واختار الاول فيهما) أى اختار ما تضمنه الترديد الاول في كل من المسئلتين لكن برده عليه ما ذكره في صلاة الست بعد المغرب فان مقتضى كلامه ان الاولى فيها ان تكون بتسليمة واحدة وقد صرح بان الراتبة تحتسب منها والتصریح بخلاف كل ثابت قال الشيخ اسمعيل وفي الفتاح

ونبذت ركعات بعد المغرب يعني غير سنة المغرب لقوله عليه الصلاة والسلام من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم فيما بينهن بسوء عدلن عبادة ثلثي عشرة سنة كذا في الايضاح اه وفي الغزوية وصلاة الاوابين وهي ما بين العشاءين ست ركعات بثلاث تسليمات قال أبو البقاء القرشي في شرحها يصلي ست ركعات بنية صلاة الاوابين يقرأ في كل ركعة بعد الفاتحة قل يا أيها الكافرون مرة وقل هو الله أحد ثلاث مرات قاله الشيخ عبد الله البساطي اه وكذلك صرح في التجنيس وغرر الاذكار بانها بثلاث تسليمات ثم قال في الغرر الاذكارية وفسره يعني انساواي الحديث بثلاث تسليمات اه كلام الشيخ اسمعيل ثم قال مع ان الحديث يشير الى ذلك حدث قال لم يتكلم فيما بينهن بسوء اذ مفهوما انه لو تكلم بخبر استحق الموعود اه فظهر انها ست مستقلة كما هو صريح المفتاح وظاهر شرح الغزوية وانها بثلاث تسليمات وان قال في الدرر والتنوير انها بتسليمة واحدة قال الرمي والذي يظهر لي في وجه الفرق بين هذه الست وبين الاربع في الظهر والعشاء انها ما زادت عن الاربع وكان جمعها بتسليمة واحدة خلاف الافضل لما تقرر ان الافضل فيها رابع عند أبي حنيفة رحمه الله ولو سلم

٥٥

الشفع الثالث على رأس الركعتين فيكون فيه مخالفة من هذه الحجية فكان المستحب فيه ثلاث تسليمات ليكون على نسق واحد هذا ما ظهر لي من الوجه ولم أره لغيري فليتأمل اه وهو حسن (قوله ولم يذكر المصنف من المندوبات الخ) أقول لم يذكر المؤلف أيضا صلاة التوبة وصلاة الوالدين وصلاة ركعتين عند نزول الغيث وركعتين عند الخروج الى السفر وركعتين في السرل دفع النفاق والصلاة حين

الكلام فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وظاهره انه لم يطلع عليه في كلام من تقدمه ولم يذكر المصنف من المندوبات صلاة الضحى للاختلاف فيها فقيل لا تستحب لما في صحيح البخاري من انكار ابن عمر لها وقيل مستحبة لما في صحيح مسلم عن عائشة انه عليه السلام كان يصلي الضحى أربع ركعات ويزيد ما شاء وهذا هو الراجح ولا يخالفه ما في الصحيحين عنهما ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي سجدة الضحى قط واني لا سبحانه الاحتمال انها أخبرت في النفي عن رؤيتها وما شاهدتها وفي الاثبات عن خبره عليه السلام أو خبر غيره عنه أو انها أنكرتها موافقة واعلانا ويدل لذلك كله قولها واني لا سبحانه وفي رواية الموطأ واني لا سبحانه من الاستحباب وهو أظهر في المراد وظاهر ما في النية يدل على ان أقلها ركعتان وأكثرها ثمان عشرة ركعة لما رواه الطبراني في الكبير عن أبي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى الضحى ركعتين لم يكتب من الغافلين ومن صلى أربعاً كتب من العابدين ومن صلى ستاً كفى ذلك اليوم ومن صلى ثمانياً كتبته الله من القانتين ومن صلى اثنتي عشرة ركعة بنى الله بيتاً في الجنة وما من يوم وليلة الا والله من يمينه على عباده وصدقة وما من الله على أحد من عباده أفضل من أن يلهمه ذكره قال المنذري ورواته ثقات ولم أريان أول وقتها وآخره لما يخبرناها وأعلمهم تركوه لعدم علم به وهو انه من ارتفاع الشمس الى الزوال كما لا يخفى ثم رأيت صاحب البدائع صرح به في كتاب الايمان فيما اذا حلف ليكلمته الضحى فقال انه من الساعة التي تحل فيها الصلاة الى الزوال وهو وقت صلاة الضحى اه ومن المندوبات تحية المسجد وقد قدمنا في أحكام المسجد قبيل باب التور وصرح في الخلاصة باستحبابها وانها ركعتان ومن المندوبات ركعتان عقيب الوضوء كما في شرح النقاية والتبيين ومن المندوبات صلاة الاستخارة وقد أفصحت الستة ببيانها فعن جابر

يدخل بيته ويخرج توقيعاً عن فتنة المدخل والمخرج كما في شرح الشيخ اسمعيل عن الشرعة (قوله ولم أراخ) أقول لم يذكر وقتها المختار وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الشرعة ويخرج لها وقت تعالى النهار حتى ترمض الفصال من الظهيرة قال وفي شرحها تعالى النهار علوه وارتفاعه وترمض من باب علم أي تحترق اخفاف الفصال جمع فصيل ولد الناقة اذا فصل عن أمه والظهيرة نصف النهار هذا مأخوذ من قوله عليه الصلاة والسلام فيما أخرجه مسلم عن زيد بن أرقم كاذ كره في المشارق من قوله عليه الصلاة والسلام صلاة الاوابين اذا رمضت الفصال قال الشيخ اسمعيل أقول ومقتضاه أفضلية كونها أقرب الى الظهيرة اه قلت وفي شرح النية عن المحاوي ووقت المختار اذا مضى ربع النهار ثم ذكر الحديث وذكر الشيخ اسمعيل عن الشرعة انه يقرأ فيها سورتي الضحى أي سورة الشمس وضحاه وسورة الضحى والليل اه قلت رأيت في التحفة لابن حجر الشافعي ملأه قال بعضهم ويسن قراءة الشمس والضحى الحديث فيه رواه البيهقي اه قال ولم يبين انه يقرأهما فيما اذا زاد على ركعتين في كل ركعتين من ركعاتها أو في الاولين فقط وعليه فاعداها يقرأ فيه الكافرون والاخلاص كما علم مما مر اه ومراده بما مرنا نقله عن بعضهم بخنا انها يسنان أيضا في سائر السنن التي لم ترد لها قراءة مخصوصة (قوله ومن المندوبات صلاة الاستخارة) قال الشيخ اسمعيل وفي شرح

الشريعة من هم بامرهم وكان لا يدري عاقبته ولا يعرف ان الخير في تركه أو الاقدام عليه فقد أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يركع ركعتين يقرأ في الاولى فاتحة الكتاب وقيل يا أيها الكافرون وفي الثانية الفاتحة وقيل هو الله أحد فاذا فرغ قال اللهم الخ ثم المستوع من المشايخ ينبغي أن ينم على الطهارة مستقبلاً القبلة بعد قراءة الدعاء المذكور فان رأى في منامه بياضاً أو خضرةً فذلك الامر خير وان رأى فيه سواداً أو حمرة فهو شر ينبغي ان يجتنب عنه اه (قوله ومن المندوبات صلاة الحاجة الخ) قال الشيخ اسمعيل ذكرها في التجنيس والملتقط وخزانة الفتاوى وكثير من الفتاوى وفي الحاوى وشرح المنية أما في الحاوى فذكر انها ثلثة عشرة ركعة وبين كيفية تأديتها فيه كلام وأما في التجنيس وغيره فذكر انها أربع ركعات بعد العشاء وان في الحديث المرفوع يقرأ في الاولى فاتحة الكتاب مرة وثلاث مرات آية الكرسي وفي الثانية فاتحة الكتاب مرة وقيل هو الله أحد مرة وقيل أعوذ برب الناس مرة وفي الثالثة ٥٦ والرابعة كذلك كن له مثلهم من ليلة القدر قال مشايخنا صلواتنا هذه الصلاة فقصبت

حوادثنا مذكور في الملتقط والتجنيس وكثير من الفتاوى كذلك خزانة الفتاوى وأما في شرح المنية فذكر انها ركعتان وأخرج الترمذي عن عبد الله بن أبي أوفى قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من كانت له الى الله حاجة أو الى أحد من بني آدم فليتوضأ واحسن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليقرأ على الله تعالى وليصل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ثم ليقرأ لا اله الا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم الحمد لله رب العالمين أسألك موجبات رحمتك وعزائم

قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الامور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن يقول اذاهم أحدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم اني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فانك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا الامر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجل أمري وآجله فقدره لي ويسره لي ثم بارك لي فيه وان كنت تعلم ان هذا الامر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجله فأصره عني واصرفني عنه وقدر لي الخير حيث كان ثم رضني به قال ويسمى حاجته رواه البخاري وغيره ومن المندوبات صلاة الحاجة وهي ركعتان كما ذكره في شرح منية المصلي مع ما قبله من الاستخارة والاحاديث بها مذكورة في الترتيب والترتيب ومن المندوبات صلاة الليل حثت السنة الشريفة عليها كثيراً وأفادت ان لفاعلهما أجراً كبيراً فمنها ما في صحيح مسلم مرفوعاً أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم وأفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل وروى ابن خزيمة مرفوعاً عليكم بقيام الليل فانه دأب الصالحين قبلكم وقرية الى ربكم ومكفرة للسيئات ومنهاة عن الاثم وروى الطبراني مرفوعاً لا بد من صلاة بليل ولو حلب شاة وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل اه وهو يفيد ان هذه السنة تحصل بالتفعل بعد صلاة العشاء قبل النوم وقد تردد في فتح القدير في صلاة التهجد أهى سنة في حقنا أم تطوع وأطال الكلام على وجه التحقيق كما هو دأبه وأوسع منه ما ذكره في أوامر شرح منية المصلي ومن المندوبات احياء ليل الى العشر من رمضان وليتلى العيسدين وليالي عشر ذي الحجة وليلة النصف من شعبان كما وردت به الاحاديث وذكرها في الترتيب والترتيب مفصلة والمراد باحياء الليل قيامه وظاهره الاستيعاب ويجوز ان يراد غلبته ويكره الاجتماع على احياء ليلة من هذه الايام في المساجد قال في الحاوى القدسي ولا يصلي تطوع بجماعة غير التراويح وما روى من الصلوات في الاوقات الشريفة كليلة القدر وليلة النصف من شعبان وليتلى العمد وعرفة والجمعة وغيرها تصلي فرادى انتهى ومن هنا يعلم كراهة الاجتماع على صلاة الرغائب التي تفعل في رجب

مغفرتك والغنيمة من كل بركة والسلامة

في من كل اثم لا تدع على ذنبك الاغفرته ولاهما الا فرجه ولا حاجة هي لك رضا الا قضيتها بأمرهم الراحمين اه (قوله وقد تردد في فتح القدير الخ) حيث قال بقي ان صفة صلاة الليل في حقنا السنة أو الاستحباب يتوقف على صفته في حقه صلى الله تعالى عليه وسلم فان كانت فرضاً في حقه فهي مندوبة في حقنا لان الادلة القولية فيها انما تفيد التنب والمواظبة الفعلية ليست على تطوع لتكون سنة في حقنا وان كانت تطوعاً فسنه لنا وقد اختلف العلماء في ذلك ثم ذكر الادلة للفریقين والذي حط عليه كلامه ان الفريضة منسوخة كما قالته عائشة رضي الله تعالى عنها في حديث رواه مسلم وأبو داود والنسائي (قوله ومن هنا يعلم الخ) قال الشيخ اسمعيل وقد ذكر الغزوي صلاة الرغائب ثلثة عشرة ركعة بين العشاءين بست تسليمات وصلاة الاستفتاح عشرين ركعة في النصف من رجب وصلاة ليلة النصف من شعبان مائة ركعة بخمسين تسليمات وينبغي جله على الانفراد كما مروا وصلاة ليلة النصف

ذكرها الغافقي المحدث في لمحات الانوار وصاحب انس المنقطعين وأبو طالب المكي في القوت عبد العزيز الدبريني في طهارة القلوب وابن الجوزي في كتاب النور والغزالي في الاحياء قال المحافظ الطبري جرت العادة في كل قطر من أقطار المكلفين بتطابق الكافة على صلاة مائة ركعة في ليلة النصف من شعبان تألف قل هو الله أحد وتروى في صحتها آثار وأخبار ليس عليها الاعتماد ولا نقول انها موضوعة كما قال المحافظ ابن الجوزي فان المحكم بالوضع أمره خطير وشأنه كبير مع انها أخبار ترغيب والعمل عليها بنيتسه بثاب وصدق عزمه واخلاصه في اتباعه يجب والاولى تلقيها بالقبول من غير حكم **هـ** ولا حرج في العمل بها اه (قوله

وفي الفتاوى النزائية)
أى وأوضحه في الفتاوى
النزائية (قوله يشكل
بالزيادة الخ) يفيدان
الزيادة في نفل النهار متفق
عليها وبه صرح في النهر
فقال وكره الزيادة على
وكره الزيادة على أربع في
نفل النهار وعلى ثمان ليلا

أربع بتسليمة في نفل
النهار باتفاق الروايات
لانه لم يرد انه عليه الصلاة
والسلام زاد على ذلك
ولولا الكراهة ل زاد تعليمها
للجواز كذا قالوا وهذا
يفيد أنها تحريمية اه
لكن في هذه الافادة
نظر لتوقفها على ثبوت
أن كل ما كان حائزا كان
يفعله عليه الصلاة
والسلام تعليمها للجواز
وان كل شيء لم يفعله عليه
الصلاة والسلام يكون
غير حائز وليس بالواقع
والكراهة التحريمية لابد
لهام دليل خاص تأمل

في أول ليلة جمعة منه وانها بدعة وما يحتملها أهل الروم من نذرها التخرج عن النفل والكراهة فباطل
وقد أوضحه العلامة المحلى وأطال فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وفي الفتاوى النزائية (قوله وكره
الزيادة على أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا) أى بتسليمة والاصل فيه ان النوافل شرعت توابع
للفرائض والتابع لا يخالف الاصل فلوزيدت على الأربع في النهار لمخالفت الفرائض وهذا هو
القياس في الليل الا ان الزيادة على الأربع الى الثمان عرفناه بالنص وهو ما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه كان يصلي بالليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشرة ركعة ثلاث
عشرة ركعة والثلاث من كل واحد من هذه الاعداد الوتر وركعتان سنة الفجر فيقي ركعتان
وأربع وست وثمان فيجوز الى هذا القدر بتسليمة واحدة من غير كراهة واختلف المشايخ في الزيادة
على الثمان بتسليمة واحدة مع اختلاف التصحيح فصحح الامام السرخسي عدم الكراهة معللا بان
فيه وصل العباد بالعبادة وهو افضل ورد في البدائع بانه يشكل بالزيادة على الأربع في النهار
قال والصحح انه يكره لانه لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم انه انتهى وفي منية المصلى ان الزيادة
المذكورة مكروهة بالاجماع أى باجماع أى حنفية وصاحبيه وبه يضعف قول السرخسي وصحح
في الخلاصة ما ذهب اليه السرخسي ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها في حديث
طويل انه كان يصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن الا في الثامنة فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم
ينفض ولا يسلم فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليما يسمعون الا
ان هذا يقتضى عدم جواز القعود فيها أصلا الا بعد الثامنة وجواز التنفل بالوتر من الركعات
وكلتهم على وجوب القعدة على رأس الركعتين من النفل مطلقا وانما الخلاف في الفساد بتركها
وعلى كراهة التنفل بالوتر من الركعات ومن العجب ما ذكره الطحاوى من رده استدلالهم على اباحة
الثمان بتسليمة واحدة بما ثبت عن عائشة من رواية الزهرى انه كان يسلم من كل اثنتين منهن ولم نجد
عنه من فعله ولا من قوله انه أباح ان يصلي في الليل بتسليمة أكثر من ركعتين وبذلك تأخذوه
أصح القولين في ذلك انتهى وذكر في غاية البيان ان الحق ما قاله الطحاوى لان استدلالهم استدلال
بالمحتمل فلا يكون حجة وهذا انه يحتمل انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي أربع ركعات فرض
العشاء وأربع ركعات سنة العشاء وثلاث ركعات الوتر فيكون المجموع احدى عشرة ركعة وليس
في حديث عائشة قيد التطوع حتى يدل على اباحة الثمان على ان عائشة في رواية الزهرى عن عروة
فسرت الاجمال وأزالت الاحتمال فلم يدل على اباحة ثمان ركعات بتسليمة انتهى لان ما ذكرناه عن

هـ - ٨ - بحر ثانى (قوله الا ان هذا يقتضى الخ) قال في البرهان مجيبا عن هذا الاشكال اتفاق الأئمة على القعود على
رأس كل شفع لما روينا دليل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم كذا في حاشية نوح افندى على الدرر (قوله
لان ما ذكرناه الخ) قال في امداد الفتاح عن البرهان بعدما أورد على الطحاوى حديث مسلم الا ان اتفاق الأئمة على القعود على رأس
كل شفع لما روينا دليل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم اه وأجاب في الامداد عن الطحاوى بانه ليس
مراده نفي الوجدان من أصله بل وجدان ما ليس معارضا ولا حائرا ولا منسوخا ويكون المروي في مسلم محتملا لبيان الصحة لو فعل
لانذب الفعل ولذا قال في الاختيار وصلاة الليل ركعتان بتسليمة أو أربع أو ست أو ثمان وكل ذلك نقل في نهجته صلى الله تعالى

عليه وسلم اه والشأن في بيان الافضل انتهى لكن لا يخفى عليك ان قول الطحاوي لم نجد انه أباح الخ ينافية ما ذكره من التأويل لمحدث مسلم وماتله عن الاختيار والمحاصل ان انكار كونه عليه الصلاة والسلام يصلي أربعين ركعة بعد جدها ولذا قال في فتح القدير لا يخفى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي أربعين ركعة كما كان يصلي ركعتين فرواية بعض فعلة أعني فعل الاربع لا يوجب المعارضة اه وأبعد منه ما قاله في غاية البيان اذ لا يخفى أنه عليه الصلاة والسلام كان يتعمد من الليل بل كان فرضا عليه والكلام في نسخ الفرضية كما مر على انه يلزم عليه أنه ما كان في بعض الاوقات يصلي الوتر اياما أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي خمس ركعات سبع ركعات الحديث وفي التاتارخانية وما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى أحد عشر ركعة فثلاث منها كان وتر او ثمان ركعات صلاة الليل وما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى ثلاثة عشر ركعة فثلاث منها كان وتر او ثمان ركعات صلاة الليل وركعتان للفجر قال الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل التفسير منقول عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير مستخرج من تلقاء أنفسنا (قوله وقال في الليل ركعتين) قال في النهر قال في العيون وبقوله ما بقي اتباعا للحديث كذا في المعراج ورده الشيخ قاسم بما استدل ٥٨ به المشايخ للإمام من حديث الصحيحين (قوله ولا يحنيفة الخ) وجه

صحيح مسلم صريح في رد كلام الطحاوي ومن تبعه لان الثمان كانت زفلا بتسليمة واحدة (قوله والأفضل فيهما الرباع) أي الأفضل في الليل والنهار أربع ركعات بتسليمة واحدة عند أي حنيفة وقال في الليل ركعتان لمحدث الصحيحين عن ابن عمر ان رجلا قال يا رسول الله كيف صلاة الليل قال مثنى مثنى فاذا خفت الصبح فأوتر بواحدة ولا يحنيفة ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها ما كان يزيد رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ولا في غيره على إحدى عشر ركعة يصلي أربعين فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعين فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثا وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان عليه الصلاة والسلام يصلي الخي أربعين ولا يفصل بينهما بسلام وما تقدم من حديث أبي أيوب وغيره في سنة الظهر والمجمعة ثم الجواب عن دليلهما كما أوداه المحقق في فتح القدير مختصرا ان مقتضى لفظ الحديث امامثني في حق الفضيلة بالنسبة الى الاربع اوفي حق الاباحة بالنسبة الى الفرد وترجيح أحدهما يرجح وقوعه صلى الله عليه وسلم ورد على كلا النحويين لكن عقلا نازا زيادة فضيلة الاربع لانها أكثر مشقة على النفس بسبب طول تقيدها في مقام الخدمة ورأينا صلى الله عليه وسلم قال انما أجرك على قدر نصبك فكيف كان المراد الثاني لا واحدة أو ثلاث ولهذا ذكر في زيادات الزيادات ان من نذر ان يصلي أربعين بتسليمة فصلاها بتسليمتين لم يجزه ولو نذر ان يصلي أربعين بتسليمتين فصلاها بتسليمة واحدة جاز عن نذره وفي المحيط وانما اخترنا في التراويح مثنى مثنى لانها تؤدي بالجماعة وأدوها على الناس مثنى مثنى أخف وأيسر

الاستدلال انه لو لم يكن كل أربع بتسليم لقات كان يصلي ركعتين أو كان يصلي ثمانيا (قوله ان مقتضى لفظ والأفضل فيهما الرباع الحديث الخ) يعني ان مقتضى لفظ الحديث حصر المبتدأ في الخبر وليس بمبراد للاتفق على جواز الاربع أيضا وعلى كراهة الواحدة والثلاث في غير الوتر واذا انتفى كون المراد لا تباح الاثنتين أولا تصح

لزم كون الحكم بمثنى اما في حق الفضيلة الخ ما ذكره هنا وذكر في الفتح جوابا آخر وهو ان مثنى مثنى عبارة عن قوله (قوله أربع صلاة على حدة أربع صلاة على حدة لان مثنى معدول عن العدد المكرر وهو اثنان اثنان اثنان فإداه حينئذ اثنان اثنان صلاة على حدة ثم اثنان اثنان صلاة على حدة وهلم جرا بخلاف ما اذا لم يتكرر لان معناه حينئذ الصلاة اثنان اثنان وسبب العدول عن أربع مع أنه أكثر استعجالا وأشهر لا فائدة كون الاربع مفصولة بغير السلام وهو التشهد فقط والا كان كل صلاة ركعتين وقد كانت أربعين وقد وقع في بعض الالفاظ ما يحسن تفسيره على ما قلنا وهو ما أخرجه الترمذي والنسائي عن الفضل بن العباس أنه عليه الصلاة والسلام قال الصلاة مثنى مثنى يتشهد في كل ركعتين اه مختصرا وكان المؤلف لم يذكره لان هذا التأويل ينافية حديث عائشة الذي تقدم عن الطحاوي انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي من كل اثنين وحينئذ فيكون مثنى الثانية تأكيد الاولى وقد يجاب بان ذلك لا ينافي الحمل المذكور اذ لا ينكر أنه عليه الصلاة والسلام كان في بعض الاوقات يصلي كل ركعتين بتسليمة وانما الكلام في الافضية كما مر وظاهر حديث عائشة أنه كان عامة أحواله صلاة الاربع بتسليمة لقوله ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره فلا ولي جل حديث مثنى مثنى عليه جمعا بين الأدلة فتدبر (قوله اخف وأيسر) قلت يحتاج الى الجواب أيضا عن الست بعد المغرب فان الافضل فيها ان تكون بثلاث تسليمات كما تقدم فلا ولي التعليل باتباع الآثار الواردة في كل

من صلاة التراويح وصلاة الاوابين الدالة على انها من شئ مثني (قوله والذي ظهر للعبد الضعيف الخ) قال في النهريه نظرم
 وجوه أما اولاً فلان القيام وان كان وسيلة الا ان افضلية طوله انما كانت بكثره القراءة فيه وهي وان بلغت كل القرآن تقع
 فرضاً بخلاف التسبحات فانها وان كثرت لا تزيد على السنة وأما ثانياً فلان كون القراءة ركناً اذا اتمها الا أثره في الفضيلة
 بخلاف الركوع والسجود وأما ثالثاً فلان كون القيام يخلف عن القراءة في الفرض ليس مما الكلام فيه اذ موضوع المسئلة
 في النفل وفيه تحب القراءة في كله ولم أرى كلامهم ما لو تطوع الاخر هل يكون طول القيام في حقه أفضل كالقارئ أم لا
 فتدبر اه وأقول على ان الاحاديث الدالة على افضلية القيام نص في المطلوب ٥٩ لا تحتمل التأويل بخلاف

غيرها الاحتمال كون
 المراد من كثرة السجود
 كثرة الاشتغال بالصلاة
 من اطلاق الجزء على
 الكل فان السجود
 يطلق ويراد به الصلاة
 كما في قوله تعالى والركع

وطول القيام أحب
 من كثرة السجود
 والقراءة فرض في ركعتي
 الفرض

السجود وقوله تعالى
 وتقلب في الساجدين
 وبه تأيد ما في المتون الذي
 هو قول الامام وصرح
 بتصححه في البدائع
 والجب من الشيخ محمد
 الغزالي حيث تبع شيخه
 وخالف المتون ومثني
 في متن التنوير على
 ما اختاره شيخه هنا مع
 ان المتون موضوعة
 لنقل المذهب (قوله

(قوله وطول القيام أحب من كثرة السجود) أي أفضل من عدد الركعات وقد اختلف
 النقل عن محمد في هذه المسئلة فنقل الطحاوي عنه في شرح الاسرار كما في الكتاب وصححه في
 البدائع ونسب ما قبله الى الشافعي ووجهه ما رواه مسلم عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله
 عليه وسلم قال أفضل الصلاة طول القنوت والمراد بالقنوت القيام بدليل ما رواه أحمد وأبو داود ومرفوعاً
 أي الصلاة أفضل قال عليه الصلاة والسلام طول القيام ولا تذكر القراءة وذكر الركوع والسجود
 التسليم ونقل عنه في المجتبى ان كثرة الركوع والسجود أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام للسايل
 كما في صحيح مسلم عليك بكثره السجود ولا تسرعني على نفسك بكثره السجود وقوله عليه الصلاة
 والسلام أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ولان السجود غاية التواضع والعبودية ولتعارض
 الدلة توقف الامام أحمد في هذه المسئلة ولم يحكم فيها بشئ وفصل الامام أبو يوسف كما في المجتبى
 والبدائع فقال اذا كان له ورد من الليل بقراءة من القرآن فلا فضل أن يكثر عدد الركعات والا
 فطول القيام أفضل لان القيام في الاول لا يختلف ويضم اليه زيادة الركوع والسجود انتهى والذي
 ظهر للعبد الضعيف أن كثرة الركعات أفضل من طول القيام لان القيام انما شرع وسيلة الى الركوع
 والسجود كما صرحوا به في صلاة المريض من انه لو قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود
 سقط عنه القيام مع قدرته عليه لجزء عمها والمقصود فلا تكون الوسيلة أفضل من المقصود
 وأما زومه لكثرة القراءة فلا يفيد الا فضلية أيضاً لان القراءة ركن زائد كما صرحوا به مع الاختلاف
 في أصل ركنيتها بخلاف الركوع والسجود أجمعوا على ركنيتهما واصلتهما كما قدمناه مع تخلف
 القيام عن القراءة في الفرض فيما زاد على الركعتين فترجع هذا القول بما ذكرنا بعد تعارض
 الدلائل المتقدمة (قوله والقراءة فرض في ركعتي الفرض) أي فرض على كافي السراج الوهاج
 للاختلاف فيه بين العلماء لم يقدركم ركعتين بالاوليين لان تعيينهما للقراءة ليس بفرض وانما هو
 واجب على المشهور في المذهب وصرح به المصنف في عدة الواجبات وصحح في البدائع ان محلها
 الركعتان الاوليان عيناً في الصلاة الرباعية وقال بعضهم ركعتان منها غير عين مع اتفاقهم على انه
 لو قرأ في الاخرين فقط فانها صحيحة وانه يجب عليه سجود السهو ان كان ساهياً على كلا القولين
 المذكورين ففائدة الاختلاف انما هو في سبب سجود السهو فعلى ما صححه سببه تغير الفرض عن
 محله وتكون قراءته في الاخرين قضاء عن قراءته في الاوليين وعلى قول البعض سببه ترك

وقال بعضهم الخ) يوههم انه قول آخر غير القولين السابقين مع انه عين الاول المعبر عنه بالمشهور (قوله ففائدة الاختلاف الخ)
 قال في النهريه لكن سيأتي في السهو ان تأخير الفرض فيه ترك واجب أيضاً ويمكن أن يظهر في اختلاف مراتب الاثم فعلى الاول
 يأثم اثم تارك الواجب وعلى الثاني اثم تارك الفرض العملي الذي هو أقوى نوعي الواجب على ما مر تحقيقه اه فأتى لي هنا
 شبهة أشكلت على وذلك انه لا خلاف عندنا في فرضية القراءة في الصلاة وانما الخلاف في تعيين محلها وحينئذ فعني القول الذي
 صححه في البدائع أن القراءة فرض وكونها في الاوليين فرض آخر ومقتضى هذا بطلان الصلاة بتركها في الاوليين وعدم اعتبار
 كونها قضاء في الاخرين لانه اذا قرأ في الاخرين فقد أتى بفرض القراءة وأما فرض كونها في الاوليين فقد فات ولا يمكن تداركه

كما لو أني بتكبيره الافتتاح بعد القراءة ولم يقرأ بعدها وليس هذا كآخر سجدة إلى آخر الصلاة فإنه وإن كان فيه تأخير فرض
 لكن عدم التأخير ليس بفرض وإنما هو واجب وما نحن فيه فرض وكونه فرضاً عملياً لا يقتضي عدم البطالان لأنه ما يفوت
 الجواز بفواته كسبح الرأس فهو في قوة القطعي في العمل كما مر صدر الكتاب اللهم إلا أن يقال إنه وإن كان في قوة القطعي لكنه
 ظني وكان مقتضى تركه الفساد لكنه لم يحكم به احتياطاً لكونه فضلاً محتملاً فإنه على نحو ما سيأتي في المسائل الثمانية في تخريج
 قول الامام تأمل والذي يظهر لي أن ما في البدائع من أن محلها ركعتان الأولى أن عينا أراد به التعيين على سبيل الوجوب
 لا الافتراض وإن مقاله بعضهم من أن محلها ركعتان غير عين مراده أن تعيين الأولين أفضل وهو ما سيأتي عن غاية البيان في
 المسئلة قولان لا ثلاثة يدل ٦٠ على ذلك ما ذكره في شرح ابن أمير حاج على المنية عند ذكر فرائض الصلاة حيث قال

قال في شرح الطحاوي
 للإسبغاني قال أصحابنا
 القراءة فرض في ركعتين
 بغیر اعيانها وأفضلها
 في الأولين واليه ذهب
 القدوري أيضاً لكن
 نص في التحفة والبدائع

وكل النفل والوتر

على أن الصحيح من مذهب
 أصحابنا أن محل القراءة
 المفروضة الركعتان
 الأوليان عينا واليه أشار
 في الأصل حيث قال إذا
 ترك القراءة في الأولين
 يقضى بها في الآخرين
 وعليه مشي في الذخيرة
 والمحيط الرضوي وغيرهما
 ثم ذكر في شرح المنية
 عند وحيات الصلاة أن
 ثمة الخلاف في وجوب
 سجود السهو وعلمه

الواجب وقراءته في الآخرين إداة لا قضاء ولا مرسوم وما في غاية البيان من أن تعيين القراءة في
 الأولين أفضل إن شاء قرأ فيهما وإن شاء قرأ في الآخرين أو في إحدى الأولين وأحدى الآخرين
 ضعيف لتصريح الجهم الغفير بالوجوب في الأولين لا بالفضلية وإنما كانت فرضاً في ركعتين
 لقوله تعالى فأقرأ ما تنس من القرآن وهو لا يقتضي التكرار فكان مؤداه افتراضها في ركعة إلا
 أن الثانية اعتبرت شرعاً كالأولى في إيجاب القراءة فيها إيجاب فيهما دلالة وأما قوله عليه السلام في
 حديث المسيء صلاته ثم اقرأ ما تنسرك من القرآن ثم قال في آخره ثم أفل ذلك في صلاتك كلها
 فلا يثبت به الفرض لأن القطعي لا يثبت بالظني وإنما لم تكن القراءة في الآخرين واجبة في
 الفرض كما هو الصحيح من المذهب مع وجود الأمر المذكور للمقتضى للوجوب لوجود صارف له عنه
 وهو قول الصحابة على خلافه كما رواه ابن أبي شيبة عن علي وابن مسعود قال أقرأ في الأوليين وسبح
 في الآخرين لكن ذكر المحقق في فتح القدير أنه لا يصلح صارفاً إلا إذا لم يرد عن غيرهما من الصحابة
 خلاف والا فاختلافهم في الوجوب لا يصرف دليل الوجوب عنه فلا حوط رواية الحسن رحمه الله
 بالوجوب في الآخرين انتهى وقد يقال إن مقتضاه لزوم قراءة ما تنسرك في الآخرين وجوباً لا تعييناً
 الفاتحة كما هو رواية الحسن فليس موافقاً لكل من الروايتين وفي القنية لم يقرأ في الأوليين
 وقرأ في الآخرين الفاتحة في الصلاة على قصد الثناء والدعاء لا يجزئه انتهى مع المنقول في
 التجنيس أنه إذا قرأ الفاتحة في الصلاة على قصد الثناء جازت صلاته لأنه وجدت القراءة في محلها
 فلا يتغير حكمها بقصدده وهكذا في الظهيرة ثم ذكر بعده ما في القنية عن شمس الأئمة الحلواني
 ووجهه أن القراءة ليست في محلها فتغير بقصدده كما يشير إليه تعليقه في التجنيس (قوله وكل النفل
 والوتر) أي القراءة فرض في جميع ركعات النفل والوتر أما النفل فلأن كل شفع منه صلاة على حدة
 والقيام إلى الثالثة كترعة مبتدأة ولهذا لا يجب بالترعة الأولى الركعتان في المشهور عن
 أصحابنا ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة وأما الوتر فلا احتياط كذا في الهداية وزاد في فتح القدير
 ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في كل قعدة وقبائسه إن يتعوذ في كل شفع انتهى إلا أنه لا يتم لأنه

لوتر كما في الأوليين أو أحدهما فيجب على القول بالوجوب بتأخير الواجب عن محله سهواً وعلى السنية لا يشمل

أهلاً ملخصاً وهو كالصريح فيما قلنا (قوله إيجاب فهمادلالة) لا يخفى ما فيه والأولى أن يقال إيجاب في الثانية دلالة (قوله لأن
 القطعي الخ) تسميته قطعياً مخالفاً لما صرح به أولاً أنه فرض عملي وهذا ليس بقطعي وإنما هو ظني نعم هو في قوة القطعي في العمل
 كما مر (قوله ووجهه أن القراءة الخ) فيه بحث لأنها وإن لم تكن في محلها حقيقة لكنها في حكمها لا التحاقها بالأوليين فلا تتغير
 بقصدده بدليل وجوب القراءة على الخليفة المسبوق لو أشار إليه الامام أنه لم يقرأ في الأوليين فقد صرحوا بأنه إذا قرأ التحقت بالأوليين
 نقلت الآخرين عن القراءة فيلزمه القراءة فيما سبق به أيضاً وبدليل عدم صحة اقتداء مسافر في الوقت بمقيم لم يقرأ في الأوليين
 وبدليل وجوب القراءة على المسبوق وإن لم يقرأ أمامه في الأوليين والظاهر في توجيهه أنه مبني على القول بفرضية القراءة
 في الأوليين ثم رأيت العلامة الرملي نقل ذلك عن خط العلامة المقدسي فتدبر لكن قد علمت ما فيه (قوله إلا أنه لا يتم الخ) قد يجب

بأنهم اعتبروا المؤكدة صلاة واحدة في حق القراءة فقط احتياطا كما في الوتر فإنهم أوجبوا القراءة في جميع ركعاته احتياطا كما مر
لاحتمال كونه سنة مؤكدة (قوله ولا يبطل خيارها الخ) أي خيار المرأة التي قال لها زوجها ٦١ اختارى نفسك وهي في سنة

الظهر القبلية (قول
المصنف وزم النفل
بالشروع) أي صلاة
أو صوما كذا قال العيني
وتعقبه في النهر بأنه من
استعمال الشيء قبل أوانه
وهذا قال أوجاهه وأجاب
بعضهم بأنه تنصيص على
ما فيه خلاف الشافعي
بخلاف الحج اذلا خلاف

وزم النفل بالشروع ولو
عند الغروب والطلوع

له فيه ولا في العمرة على
ما يعلم من الزيلعي اه
والظاهر تخصيص الصلاة
فقط لان المقام لها ولأنه
ينبوع الصوم قول
المصنف ولو عند الغروب
والطلوع كما لا يخفى هذا
وإنما لم يذكر الاستواء
لأنه وقت ضيق لا يتأني
فيه أداء الصلاة كذا نقله
بعضهم عن الشلي وفيه
أن الكلام في الشروع
لا في الاداء ومدة الشروع
يسيرة يمكن فيه فالاولى
الجواب بان تحسرى
الشروع عند الاستواء
نادر لعدم العلم به غالبا
بخلاف الطلوع والغروب
(قواه ولو نوى تطوعا
آخر) أي مع الامام في

لا يشمل السنة الرباعية المؤكدة كسنة الظهر القبلية فان القراءة فرض في جميع ركعاتها مع ان
القيام الى الثالثة ليس كتحريمه مبتدأة بل هي صلاة واحدة ولهذا لا يستفتح في الشفع الثاني ولا
يصل في القعدة الاولى ولا يبطل خيارها بقيامها فيها الى الشفع الثاني وان أريد بالنفل في كلامهم
ما ليس سنة مؤكدة لم يتم أيضا لمخلوه عن افادة حكم القراءة في السنة المؤكدة وإنما لم تكن القعدة
على رأس كل شفع فرضا كما هو قول محمد وهو القياس لانها فرض للخروج من الصلاة فاذا قام الى
الثالثة تبين ان ما قبلها لم يكن أو ان الخروج من الصلاة فلم يبق القعدة فريضة بخلاف القراءة
فانها ركعتان مقصود بنفسه فاذا تركه تفسد صلاته (قوله وزم النفل بالشروع ولو عند الغروب
والطلوع) بيان لما وجب على العبد من الصلاة بالترامه وهو نويان ما وجب بالقول وهو النذر
وما وجب بالفعل وهو الشروع في النفل فنبدأ به تبعاً للكاتب فنقول ان ابطال العمل حرام بالنص
ولا تطلوا أعمالكم فيلزمه الاتمام لان الاحتراز عن ابطال العمل فيما لا يحتمل الوصف بالتميز
لا يكون الا بالاتمام لأن المؤدى وقع قرينة بدليل انه لو مات بعد القدر المؤدى يصير مثابا وينتفى
أصحابنا على لزوم القضاء في افساد الصلاة والصوم سواء كان يعذر كما يحض في خلاهما أو به يعذر
وانه يحل الافساد لعذر فيهما وانه لا يحل الافساد في الصلاة لغیر عذر واختلغوا في اباحتها في الصوم
لغير عذر في ظاهر الرواية لا يباح وفي رواية المنتقى يباح كما سيأتي في الصوم وقوله ولو عند الغروب
بيان لكونه لازما له اذا شرع فيه في وقت مكروه وهو ظاهر الرواية فاذا افسده لزمه قضاءه بخلاف
الصوم اذا شرع في وقت مكروه فانه لا قضاء عليه بالافساد وسيأتي الفرق ان شاء الله تعالى في
الصوم وفي البدائع وعندنا الافضل ان يقطعها وان أتم فقد أساء ولا قضاء عليه لانه اذاها كما
وجبت فاذا قطعها لزمه القضاء انتهى وينبغي أن يكون القطع واجبا خروجا عن المكروه تحريما
وليس بابطال للعمل لانه ابطال ليؤديه على وجه أكمل فلا يعد ابطالا ولو قضاءه في وقت مكروه آخر
أجزاء لانها وجبت ناقصة وأداها كما وجبت فيجوز كما لو أتمها في ذلك الوقت أطلق الشروع فانصرف
الى العجيج فلو لم يكن صحيحا لا قضاء عليه كالوشرع في صلاة أحمى متطوعا وفي صلاة امرأة أوجب
أو محدث كما في البدائع وانصرف الى القصدى فالشروع في الصلاة المظنونة غير موجب والمراد
بالشروع هو الدخول فيها بتكبيره الافتتاح أو بالقيام الى الشفع الثاني بعد الفراغ من الاول
صحيا فاذا افسد الشفع الثاني لزمه قضاءه فقط ولا يسرى الى الاول لما تقدم ان كل شفع منه صلاة
على حدة الا اذا صلى ثلاث ركعات بقعدة واحدة فان الاصح انه لا يجوز وفسد الشفع الاول لان
ما اتصل به القعدة وهي الركعة الاخيرة فسدت لان انتفل بالر كعة الواحدة غير مشروع فيفسد
ما قبلها كذا في البدائع ثم هذا النفل اذا صار لازما بالشروع لا يخرج عن أصل النفلية ولهذا
لو اقتدى متطوعا بامام مفترض ثم قطعه ثم اقتدى به ولم ينو القضاء فانه يخرج عن العهدة ولو نوى
تطوعا آخر ذكر في الاصل انه ينوب عما لزمه بالافساد وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وذكر في
زيادات الزبادات انه لا ينوب كما في البدائع أيضا وأما ما يجب بالقول وهو النذر ففي القنينة أداء
النفل بعد النذر أفضل من أدائه بدون النذر ثم نقل انه لو أراد أن يصلى نوافل قبل ينذرهما ثم
يصليهما وقيل يصليهما كما هي انتهى ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه من النهي عن النذر وهو

الصورة المذكورة (قوله ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه) وكذا رواه البخاري عن ابن عمر ولعله نهى النبي صلى الله عليه
وسلم عن النذر وقال انه لا يرد شيئا وإنما يستخرج به من البخيل

(قوله عن عهدته النبي) أي النهي عن النذر فإن النهي الذي في حديث مسلم مطلق وتقييده بالنذر المعلق يحتمل أن يكون مراده ويحتمل عدمه جريا على ظاهر الإطلاق فالأحوط عدم النذر لكن ذكر في فتح القدير في فروع قبيل كتاب الحج لوارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه موجب النذر لأن نفس النذر بالقربة قربة فيسقط بالردة كسائر الأقرب اه فنفسه التصريح بأن النذر بالقربة قربة فليس بمنهي عنه فيتعين تأويل الحديث بالمعلق بما لا يريد كونه كان دخلت دار فلان فله على صوم كذا ونحوه فإنه لم يقصده القربة وكذا المعلق بما لا يريد كونه كان شفى الله مريضاً أو رد غائباً فله على كذا فإنه لم يخص من شائبة العوض حيث جعل القربة ٦٢ في مقابلة الشفاء ونحوه مع ما فيه من إيهام أن الشفاء حصل بسببه فلذا ائتمل في الحديث

أنه لا يريد شيئا وإنما يستخرج به من البخل فإن هذا الكلام قد وقع موقع التعليق للنهي بخلاف النذر غير المعلق على شيء أصلا فإنه تبرع محض بالقربة لله تعالى فلا وجه لجعله داخلا تحت النهي هذا وقد جعل بعض شراح البخاري النهي في الحديث على من يعتقد أن النذر مؤثر في تحصيل غرضه المعلق عليه ومتأ قلناه أقرب والله تعالى أعلم (قوله ومن جنسها واجب) انظر ما فائدة التقييد به فإن عبادة المريض وتشجيع الجنابة قد خرجا بعبادة مقصودة كما يصرح به ما سينقله عن البدائع (قوله) وينبغي أن يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف (مقتضى ذلك أنه لم ير التصريح بذلك وهو عجيب فقد

مرجح لقول من قال لا ينذرهما لكن بعضهم جعل النهي على النذر المعلق على شرط لانه يصير حصول الشرط كالعوض للعبادة فلم يكن مخلصا ووجه من قال بنذرهما وإن كانت نصير واجبة بالشروع أن الشروع في النذر يكون واجبا فيحصل له ثواب الواجب به بخلاف النفل والاحسن عند العبد الضعيف أنه لا ينذرهما خروجا عن عهدته النبي بيقين ثم المنذور قسمان منبذ ومعلق فالمنبذ يلزم الوفاء به إن كان عبادة مقصودة بنفسها أو من جنسها واجب فيجزم عليه الوفاء بنذر معصية ولا يلزمه بنذر مباح من أكل وشرب ولبس وجماع وطلاق ولا بنذر مالي ليس بعبادة مقصودة كبنذر الوضوء لكل صلاة وكذا النذر بسجدة التلاوة خلافا لما في القنية من أنها تلزمه بخلاف ما إذا قال سجدة لا تكرمه ولا بنذر مالي من جنسه واجب كعبادة المريض وتشجيع الجنابة قال في البدائع ومن شروطه أن يكون قربة مقصودة فلا يصح النذر بعبادة لا يرضى وتشجيع الجنائز والوضوء والاعتسال ودخول المسجد ومس المحف والأذان وبناء الزبائط والمساجد وغير ذلك وإن كانت قربا لأنها غير مقصودة فلو قال الله على أن أصلي أو أصلي صلاة أو على صلاة لزمه ركعتان وكذا لو قال الله على أن أصلي يوما لزمه ركعتان كما في القنية فلو نذر صلوات شهر فعليه صلوات شهر كالمفروضات مع الوتر دون السنن لكنه يصلي الوتر والمغرب أربعاً ولو نذر أن يصلي ركعة لزمه ركعتان أو ثلاثاً أو أربع لأن ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كله كما عرف ولو نذر نصف ركعة لزمه ركعتان عند أبي يوسف وهو المختار كما في الخلاصة والتجديد ولو نذر أن يصلي الظهر ثمانياً أو أن يركب النصاب عشراً أو حجة الإسلام مرتين لا يلزمه الزائد لأنه الترام غير المشروع فهو نذر بمعصية كما لو نذر صلاة بغير وضوء لأنها ليست بعبادة بخلاف ما لو نذر بها بغير قراءة أو عرفاناً فإنها تلزمه بقراءة مستورا على المختار لأنها بغير قراءة عبادة كصلاة المأموم والامى وبغير ثوب لعدمه والظاهر أن مراده بغير وضوء بغير طهارة أصلا تتجاوزا بالخاص عن العام ليكون المشروع الأصلي في مثله هو الخاص والأف الصلاة بغير وضوء ومشروعة بالجم عند الجمهور عن استعمال الماء وينبغي أن يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف كما قال به بغير وضوء لانه يقول بمشروعية الفاقدا الطهورين كما عرف وكأنه لنذرته لم يفرغ عليه وفي شرح الجمع لمصنفه لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة يلزمه بطهارة اتفاقاً وأما المعلق فظاهر الرواية أنه يلزمه الوفاء به عند وجود الشرط كما في الظهيرية واختار المحققون أنه إن كان معلقا على شرط يريد كونه جلب منفعة أو دفع مضرة كان شفى الله مريضاً أو مات عدوى فله على

صرح به صاحب الجمع في شرحه عليه مع أنه سينقله عنه قريبا وعبارة شرح الجمع لمصنفه هكذا إذا نذر أن يصلي صوم ركعتين بغير طهارة لزمه بطهارة عند أبي يوسف لأن صدر كلامه نذر صحيح يلزم لاطهارة اقتضاء فكان قوله بغير طهارة مناقضاً له فسقط وبقي الباقي على الحق كقوله أنت طالق اليوم غدا أو غدا اليوم أو لله على ركعتين بطهارة أو بغير طهارة وقال محمد لا يلزمه شيء لأنه نذر بمعصية فلا يلزمه والكلام واحد فلا بد من اعتباره بخلاف الإفصاح بشرط الصحة لانه بعد رجوعا عن المنطوق بعد صحته ولزمه انتهت وبها يعلم ما في عبارته التي نقلها عن شرح الجمع من التحريف على ما في بعض النسخ فإن في بعضها لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة والصواب فيها أو بلا طهارة وفي بعضها لاقتصار على قوله بلا طهارة وهي صحيحة وعليها فقد علمت ما في كلامه

صوم أو صدقة أو صلاة لا يجزئه إلا فعل عينه وإن كان معلقا على شرط لا يريد كونه كان دخلت الدار أو كملت فلانا كان مخيرا بين الوفاء به وبين كفارة اليمين وصححه في الهداية وقال إن أبا حنيفة رجع عن غيره وكذا في الظهيرية وبه كان يفتي اسمعيل الزاهد ثم في المعلق لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط بخلاف المضاف كان نذران يصلى في غد فصلى اليوم فإنه يجوز عندهما خلافا لحمد والفرق أن المعاق لا ينعد سببا في المحال بل عند الشرط والمضاف ينعد في المحال كما عرف في الأصول وأوضحناه في لب الأصول ولوعين مكانا فصلى فيما هو أشرف منه أو دونه جاز خلافا لفرق الثاني وذكر في المصنف أن أقوى الأماكن المسجد المحرام ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم الجامع ثم مسجد الحى ثم البيت وذكر في الغاية بعد مسجد بيت المقدس مسجد قباء ثم الأقدم فالأقدم ثم الأعظم وذكر النوى أن هذه الفضيلة مختصة بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان في زمانه دون ما زيد فيه بعده فعلى هذا تكون الصلاة في مسجد بيت المقدس أفضل من الصلاة في تلك الزيادة الآن أن يكون فناء هذا المسجد في حكمه في الفضيلة تشرى بقوله وهو كانت من فناءه قبل أن تجعل منه والله أعلم بالصواب وفي عدة المفتى للصدر الشهيد مريض قال إن شغاني الله تعالى على أن أقدر فاصلى ركعة لله على أن أتصدق بدرهم هكذا إلى أربعة دراهم فقد رعى أربع ركعات يجب عليه التصديق بعشرة دراهم انتهى ووجهه أنه يلزمه بالركعة الأولى درهم وبالثانية درهمان وبالثالثة ثلاثة وبالرابعة أربعة فالجملة عشرة دراهم وفي القنية أوجب على نفسه صلاة في وقت بعينه يتعين ولو فات يقضها كالصوم ولو نذر أن يصلى أربع ركعات سلمية يصلى في التشهد ويستفتح إذا قام إلى الثالثة اهـ (قوله وقضى ركعتين لوني أربعاً وأفسده بعد القعود الأول أو قبله) يعني فيلزمه الشفع الثاني أن أفسده بعد القعود الأول والشروع في الثاني والشفع الأول فقط أن أفسده قبل القعود بناء على أنه لا يلزمه بحرمة النفل أكثر من الركعتين وأن نوى أكثر منهما وهو ظاهر الرواية عن أصحابنا الأبعاض الاقتداء وصحح في الخلاصة رجوع أبي يوسف إلى قوله ما فهو باتفاقهم لأن الوجوب بسبب الشروع لم يثبت وضعا بل لصيانة المؤدى وهو حاصل بتمام الركعتين فلا تلزم الزيادة بلا ضرورة قيد بقوله نوى أربعاً لأنه لو شرع في النفل ولم ينل يلزمه الأربع كعتان اتفاقا وقيد بالشروع لأنه لو نذر صلاة ونوى أربعاً يلزمه أربع بلا خلاف كما في الخلاصة لأن سبب الوجوب فيه هو النذر بصيغته وضعا وأطلق في النفل فشمى السنة المؤكدة كسنة الظهر فلا يجب بالشروع فيها الأربع كعتان حتى لو قطعها قضى ركعتين في ظاهر الرواية عن أصحابنا لأنها نفل وعلى قول أبي يوسف يقضى أربعاً في التطوع ففي السنة الأولى ومن المشايخ من اختار قوله في السنة المؤكدة لأنها صلاة واحدة بدليل الأحكام من أنه لا يستفتح في الشفع الثاني ولو أخبر الشفع بالبيع فانتقل إلى الشفع الثاني لا تبطل شفعته وكذا الخيرة وتمنع صحة الخلو وظاهر ما في فتح القدير والتبيين والبدائع الاتفاق على هذه الأحكام وينبغي أن تختص بقول أبي يوسف وتنعكس على ما هو ظاهر الرواية لكن ذكر في شرح منية المصل أن هذه الأحكام مسلمة عند أهل المذهب فلذا اختار ابن الفضل قول أبي يوسف ونص صاحب النصاب على أنه الأصح حيث قال وإن قطع سنة الظهر على رأس الركعتين أو الثالثة وشرع في الفرض لزمه قضاء الأربع وهو الأصح لأنه بالشروع صار بمنزلة الفرض انتهى وقيدنا بقولنا الأبعاض الاقتداء لأن التطوع لو اقتدى بمصلى الظهر ثم قطعها فإنه يقضى أربعاً سواء اقتدى به في أولها أو في القعدة الأخيرة لأنه بالاعتداء لزم صلاة الامام وهي

(قوله وعلى قول أبي يوسف الخ) قال في النهر قد علمت رجوعه فالخلاف ليس بناء على قوله بل اختيار لبعض المشايخ وعزاه في الدراية للفضلي وعليه فينبغي أن لا يفرق في وجوب الأربع بين نيتها أولا لأنها صلاة واحدة (قوله وظاهر ما في فتح القدير والتبيين والبدائع الخ) أقول نعم ما في الفتح

وقضى ركعتين لوني
ربعا وأفسده بعد القعود
الأول أو قبله

والتبيين ظاهره ذلك
وأما ما في البدائع فلا بل
ظاهره الخلاف فإنه
قال ومن المتأخرين من
مشايخنا من اختار قول
أبي يوسف فيما يؤدي
من الأربع منها بتسليم
واحدة وهو الأربع
قبل الظهر وقالوا لو قطعها
يقضى أربعاً ولو أخبر
بالبيع فانتقل إلى الشفع
الثاني لا تبطل شفعته
ويمنع صحة الخلو اهـ

أربع كذا في البدائع وقيد قوله بعد القعود لانه لو صلى ثلاث ركعات ولم يقعد وأفسدها لزمه أربع ركعات على الصحيح كما قدمناه وقد ذكره في شرح منية المصلي بحنا وهو من قول في البدائع كما سلف فقوله ان كل شفع في النفل صلاة على حدة مقيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والافالكل صلاة واحدة بمنزلة الفرض فاذا أفسده لزمه الكل (قوله أو لم يقرأ فيهن شيئاً أو قرأ في الاولين أو الآخرين) أي قضى ركعتين في هذه المسائل الثلاث وهي من المسائل المعروفة بالثمانية والاصل فيها ان الشفع الاول متى فسد بترك القراءة تبقى التحريمة عند أبي يوسف لان القراءة ركن زائد ألا ترى ان للصلاة وجودا بدونها غير انه لا صحة للاداء الا بها وفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا تبطل التحريمة وعند محمد متى فسد الشفع الاول لا تبقى التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني لان القراءة فرض في كل من الركعتين فكما يفسد الشفع بترك القراءة فيهما يفسد بتركهما في احدهما واذا فسدت الافعال لم تبقى التحريمة لانها تعقد للافعال وقد فسدت وعند الامام أبي حنيفة ان فسد الشفع الاول بترك القراءة فيهما بطلت التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني وان فسد بترك القراءة في احدهما بقيت التحريمة فصيح الشروع في الشفع الثاني الا ان القياس ما قاله محمد لكن فسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه لان الحسن البصري كان يقول يجوزها بوجود القراءة في ركعة واحدة وقوله وان كان فاسدا لكن انما عرّفنا فساد به بدليل اجتهادي غير موجب على اليقين بل يجوز ان يكون الصحيح قوله غير انما عرّفنا فساد به بدليل فساد ما ذهب اليه بغالب الرأي فلم يحكم بطلان التحريمة الثانية بيقين بالشك واذا عرّف هذا فنقول اذا ترك القراءة في الأربع قضى الركعتين الاولين فقط عندهما لطلان التحريمة خلافاً لأبي يوسف لبقائها عنده فيمضي الشفعين وان ترك القراءة في الآخرين فقد أفسدهما فقط فيلزمه قضاؤههما اجماعاً واذا ترك القراءة في الاولين فقط لزمه قضاؤههما فقط اجماعاً الفساد ههما ولم يصح الشروع في الشفع الثاني عندهما حتى لو قهقهه فيه لا تنتقض طهارته وعند أبي يوسف قد صح ولم يفسد لوجود القراءة فيه وأشار المصنف بهذه الثلاث الى ثلاث أخرى اضافة تصير المسائل ستمائة الثمانية احدى احوالها لو قرأ في الاولين واحد في الآخرين فعليه قضاء الآخرين اجماعاً ثانيها لو قرأ في الآخرين واحد في الاولين فعليه قضاء الاولين اجماعاً ثالثها لو قرأ في احدى الآخرين لا غير لزمه قضاء الاولين عندهما وعند أبي يوسف يقضى أربعاً وقد قدمنا ان فساد الشفع الثاني يسري الى الاول اذا لم يتعدي بينهما فقوله أو قرأ في الاولين مقيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والافعال عليه قضاء الأربع كما في العناية وفي البدائع هذا كله اذا قعد بين الشفعين قدر التشهد وما اذا لم يقعد فساد صلاته عند محمد بترك القعدة فلا تنافي هذه التفريعات عنده انتهى ثم اعلم ان هذه المسائل الست تسع من حيث التصوير لان الرابعة صادقة بصورتين ما اذا ترك في الركعة الثالثة أو ترك في الركعة الرابعة والخامسة صادقة بصورتين أيضاً ما اذا ترك في الركعة الاولى أو ترك في الثانية والسادسة صادقة بصورتين أيضاً ما اذا قرأ في الثالثة أو في الرابعة والمسائل التي يجب فيها ركعتان تسع في التحقيق فان هذه المسائل وان اشتهرت بالثمانية لكن هي في التحقيق خمسة عشر تسع منها يلزم فيها ركعتان وست منها يلزم فيها أربع أشار إليها بقوله (وأربعاً لو قرأ في احدى الاولين واحد في الآخرين) وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف على رواية محمد لبقاء التحريمة عندهما ما عرّف في الاصل السابق وعند محمد عليه قضاء الاولين لا غير لان التحريمة قد

على تركه) أي لا يكون أقوى من ترك الاداء بان أحرم واقفا ثم ترك أداء كل الافعال بان وقف ساكناً طويلاً لا تنطل التحريمة وهذا لانها ليست لم تعقد الا لهذا الشفع فان بناء الشفع الثاني جائز فعلم انها له ولغيره ففساده لا ينتفي فانتهى بالكلية لتفسد هي كما بسطه في الفتح

أو لم يقرأ فيهن شيئاً أو قرأ في الاولين أو الآخرين وأربعاً لو قرأ في احدى الاولين واحد في الآخرين

(قوله وعند أبي حنيفة الى آخر كلامه) لا يخفى ان بهذا التقرير لم يحصل الجواب عما قرر لابي يوسف بل جوابه منع ان فساد لا يزيد على تركه لان الترك مجرد تأخير والفساد فعل مفسد وتماه في الفتح (قوله لكن فسادها الخ) قال في النهاية فان قلت كان ترك القراءة في ركعة مجتهد فيه كذلك عدم الفساد بترك القراءة في الكل مجتهد فيه لان القراءة ليست بفرض عند أبي بكر الأصم الجواب أن قوله مخالف للدليل القطعي فلا يعتبره (قوله على رواية محمد) قيد لقوله وهو قول أبي حنيفة

قال في الهداية على قول أبي يوسف رحمه الله قضى الاربع وكذا عند أبي حنيفة اه فقلوه وكذا قال في العناية هو اشارة الى انه ليس قوله باتفاق بينهما بل انما هو قوله على رواية محمد وهو فصل اصاب محضه كما ترى (قوله بل تفريع صحيح الخ) قال في النهر أقول في كونه تخريجا على أصل الامام نظر يوضحه سلوك طريق الاسناد في الحكم وقول محمد بل حفظها ونسي ودعوى انه رواه بلا واسطة مناف لما ادعاه من الرواية عن الثاني نعم لو قيل انما اعتمد المشايخ ذلك لانه لا بناء على ما رواه عن الثاني بل بناء على ما سمعه منه من غير واسطة فانه وان بطلت روايته من هذا الوجه الا انه لا مانع من ثبوتها من طريق أخرى فقد ذكر في الأصل ان قول محمد فيه قياس واستحسان وان ما ادعى أبو يوسف روايته قياس وما ذكره محمد استحسان ثم رأيت في شهادات فتح القدير لو سمع من غيره حديثا ثم نسي الأصل روايته للفرع ثم سمع الفرع برويه عنه عندهما لا يعمل به وعند محمد يعمل به ومن ذلك المسائل التي رواها محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة ونسبها أبو يوسف وهي ستة فكان أبو يوسف لا يعتبر رواية محمد ولا يدع روايتها عنه كذا قالوا وفيه اشكال لان المذكور ان أبو يوسف أنكر وقال ٦٥

ذلك وهذه الصورة ارتفعت عنده قال في الهداية وقد أنكر أبو يوسف هذه الرواية عنه وقال رويت لك عن أبي حنيفة انه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد لم يرجع عن روايته عنه انتهى وقال نحر الاسلام واعتمد مشايخنا رواية محمد ويحتمل أن يكون ما حكى أبو يوسف من قول أبي حنيفة قياسا وما ذكره محمد استحسانا ذكر القياس والاستحسان في الأصل ولم يذكره في الجامع الصغير انتهى وذكر قاضيان في شرح الجامع الصغير ان ما رواه محمد هو ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وفي فتح القدير واعتمد المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الأصول بان تكذيب الفرع الأصل يسقط الرواية اذا كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره عن أبي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لانه على انه رواية بل تفريع صحيح على أصل أبي حنيفة والافهم شكل انتهى وبما ذكرناه عن قاضيان ارتفع الاشكال لتصریحهما بانها ظاهر الرواية كانه لثبوتها بالسمع لمد من أبي حنيفة بلا واسطة أبي يوسف فلذا اعتمدها المشايخ وفي غاية البيان معزيا الى نحر الاسلام كان أبو يوسف يتوقع من محمد ان يروي كتابا عنه فصنف محمد هذا الكتاب أي الجامع الصغير وأسنده عن أبي يوسف الى أبي حنيفة فلما عرض على أبي يوسف استحسنته وقال حفظ أبو عبد الله الامسائل خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمد قال حفظها ونسي وهي ست مسائل مذكورة في شرح الجامع الصغير انتهى ولم يبينها وذكر العلامة السراج الهندي في شرح المغني فقال الاولى مسئلة ترك القراءة وقد علمتها الثانية مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس تصلي حتى يخرج وقت الظهر قال أبو يوسف انما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر الثالثة المشتري من الغاصب اذا أعتق ثم أحاز المالك البيع فعد العتق قال انما رويت لك انه لا ينفذ الرابعة المهاجرة لاعداءها ويجوز نكاحها الا أن تكون حبلى فينفذ لا يجوز نكاحها قال انما رويت لك انه يجوز نكاحها ولو تكن

٩ - بحر ثاني بذلك لانها ثابتة عنه امامت واثرة أو مشهورة وهي الطبقة الاولى والثانية مسائل النوازل كالكيسانيات والهارونيات وتسمى غير ظاهر الرواية لانها لم تثبت عن محمد ثبوتنا ظاهرا كالأولى والطبقة الثالثة ما استنبطه المتأخرون مما لم يجدوا فيه رواية عن أصحاب المذهب كما بسطه الشيخ اسمعيل رحمه الله في صدر شرحه وحينئذ فقول قاضيان ما رواه محمد هو ظاهر الرواية معناه انه مذكور في كتب ظاهر الرواية وهو كذلك لانه في الجامع الصغير وقول المؤلف كانه لثبوتها بالسمع الخ ربما يوهم ان ظاهر الرواية ما سمع محمد من أبي حنيفة وهذا يقتضي أن لا يكون الجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية لانه بواسطة أبي يوسف كما يأتي مع انه نفسه صرح في شرح قواه ودعا بما يشبه القرآن والسنة انه من كتب ظاهر الرواية تأمل ثم رأيت العلامة المتقدم ذكره نحو ما بحثته في شرحه على نظم الكثر فاعترضه بان ما ذكره من الجواب يتوقف على ان مراد قاضيان بظاهر الرواية غير ما ذكر في الأصل ونحوه كالجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية وزاد على ما قلته ان محصل كلامه هو ما يفهم من كلام الكمال من التفريع الصحيح على أصل أبي حنيفة رحمه الله وان الاشكال في تصميم محمد على مخالفة من روى عنه لا ترتفع

لا يقربها زوجها حتى تضع الحمل الخامسة عبد بن اثنين قتل مولى لهما فعفا أحدهما بطل الدم
 كاه عند أبي حنيفة وقال لا يدفع ربه إلى شريكه أو يفديه بربع الدية وقال أبو يوسف انما حكيت
 لك عن أبي حنيفة كقولنا وانما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولاه عمدا وله ابنان فعفا
 أحدهما إلا أن محمدا ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع أبي يوسف في الأولى السادسة رجل
 مات وترك ابنا له وعبد الا غير فادعى العبدان الميت كان أعتقه في صحته وادعى رجل على الميت ألف
 دينار وقيمة العبد ألف فقال ابن صدقتم يا سي العبد في قيمته وهو حر وبأخذها الغريم بدينه
 وقال أبو يوسف انما رويت لك مادام يسعى في قيمته انه عبد انتهى وأشار المصنف بهذه المسئلة إلى
 مسئلة أخرى تمام الثمانية (و) هي ما إذا قرأ (في إحدى الأولين) لا غير فانه يلزمه قضاء أربع عندهما
 وعند محمد ركعتان وفي التحقيق هي إشارة إلى خمسة أخرى فمسائل لزوم الأربع ست تمام الخمسة عشر
 فان مسئلة الكتاب أعني ما إذا قرأ في إحدى الأولين وأحدى الآخرين صادقة بأربع صور لان
 إحدى الأولين صادقة بصورتين ما إذا قرأ في الأولى فقط أو في الثانية فقط وأحدى الآخرين
 صادقة بصورتين ما إذا قرأ في الثالثة فقط أو في الرابعة فقط ومسئلة ما إذا قرأ في إحدى الأولين
 لا غير صادقة بصورتين ما إذا قرأ في الأولى فقط أو في الثانية فقط فصارت الحاصل ان مسائل ترك
 القراءة خمسة عشر كما قدمناه وقد ذكرها في العناية بحجة وقال فعليك بتمييز المتداخلة بالتفتيش في
 الاقسام وقد يسر الله تعالى ذلك للعبد الضعيف مفصلة مميزة لله الحمد والمنة وفي البسائط ولو كان
 خلفه رجل اقتدى به في حكمه حكم امامه يقضى ما يقضى امامه لان صلاة المقتدى متعلقة بصلاة
 الامام صحة وفساد اولو تكلم المقتدى وقد أتم الامام الأربع فان تكلم قبل قعود الامام فعليه
 قضاء الأولين فقط لانه لم يلزم الشفع الاخير وان تكلم بعد قعوده قبل قيامه إلى الثالثة لا شيء عليه
 واما اذا قام إلى الثالثة ثم تكلم المقتدى لم تذكر في الاصل وذكر عصام ان عليه قضاء أربع وخصه
 أبو المعين بقولهما اما عند محمد فيلزمه قضاء الاخير لا غير انتهى وفي المحيط ولو اقتدى به في الآخرين
 وصلاهما مع الامام قضى الأولين لانه بالاعتداء التزم ما لزم الامام (قوله ولا يصلي بعد صلاة
 مثلها) هذا لفظ الحديث كما في كتب الفقه وجعله في فتح القدير وغاية البيان أثرا عن عمر رضي
 الله عنه وقال عبد الله بن مسعود لا يصلي على اثر صلاة مثلها وهذا الحديث خص منه البعض لانه
 يصلي سنة الفجر ثم الغرض وهما مثلان وكذا يصلي سنة الظهر أربعين يصلي الغرض أربعين وكذا
 يصلي الظهر ركعتين في السفر ثم يصلي السنة ركعتين فلما لم يمكن اجاؤه على العموم وجب جملة على
 أخص الخصوص كما هو المحكم في العام اذا لم يمكن العمل بعمومه فقال محمد في الجامع الصغير المراد
 منه أن لا يصلي بعد أداء الظهر نافله ركعتان بقراءة ركعتان بغیر قراءة يعني لا تصلي النافلة كذلك
 حتى لا تكون مثلا للغرض بل يقرأ في جميع ركعات النفل قال قاضيخان في شرح الجامع الصغير ولو
 جمل على النهي عن تكرار الجماعة في المسجد أو على النهي عن قضاء الفرائض مخافة الخلل في
 المؤدى كان حسنا فان ذلك مكروه انتهى واستدل في فتح القدير الاول بما في أبي داود عن سليمان
 ابن يسار قال أتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون قلت ألا تصلي معهم قال قد صليت اني سمعت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تصلوا صلاة في يوم مرتين وروى مالك في الموطأ حدثنا نافع
 ان رجلا سأل ابن عمر فقال اني أصلي في بيتي ثم أدرك الصلاة مع الامام أفأصلي معه فقال ابن عمر نعم
 فقال أيتها ما أجعل صلاتي فقال ابن عمر ليس ذلك اليك انما ذلك الى الله يجعل أيتها ما شاء فهذا من

وفي إحدى الأولين ولا
 يصلي بعد صلاة مثلها

(قوله وقد أتم الامام
 الأربع) أي أتمها بعد
 تكلم المقتدى كما هو
 ظاهر لكن العبارة
 موهمة (قوله للاول)
 صوابه للثاني أي قوله
 وعلى النهي عن قضاء
 الفرائض

(قوله فان كان ذلك الخلل محققا الخ) يفيد باطلاقة انه لو صلى الفريضة منفردا بلا عذر انه له اعادة تمام الجماعة في سائر الاوقات لا تركاب المكروه ولم ابر من صرح به فليتأمل لكن يخالفه ما ذكره في الفصل الآتي من التفصيل من انه لو صلى ركعة فاقبعت يقطع ويقبدي الى آخر ما يأتي الا ان يحمل ذلك على ما اذا كانت صلاته منفردا مع العذر المسوخ لترك الجماعة وهو بعيد (قوله وبما قررناه الخ) دفعه في النهر بما نقله عن العناية بقوله وذكر المصنف لهذا بعد افاضة ان القراءة واجبة في جميع النفل وما ترتب على ذلك من الثمانية دليل على هذا التأويل (قوله وأما اذا صلاه مع مجزئه الخ) قال في الفتح واستدلوا به بحديث البخاري في الجهاد اذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما يعمل مقبلا حسبي (قوله ولا يمكن ٦٧ حله الخ) قال في الفتح ولا نعلم

الصلاة تأتمنا وتسوغ الا في الفرض حالة العجز عن القعود وهذا حينئذ يعكر على جملهم الحديث على النفل وعلى كونه في الفرض لا يسقط من أجزائه شيء والحديث الذي استدلو به على خلاف ذلك أي حديث البخاري في الجهاد إنما

ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء وبناء

يفيد كناية مثل ما كان يعمل مقبلا حسبي وإنما عاقبه المرض عن ان يعمل شيئا أصلا وذلك لا يستلزم احتساب ما صلى قاعدا بالصلاة قائما مجاوز احتسابه نصفًا يتم له كل عمله من ذلك وغيره فضلا ولا فالعارضه قائمة لا تزول لا بتحوير الناذلة قائما ولا أعلمه

ابن عمر دليل على ان الذي روى عن سليمان بن يسار عنه إنما أراد كلفها معلى وجه الفرض أو اذا صلى في جماعة فلا يعيد وفيه نفي لقول الشافعية انتهى فالمحصل ان تكرار الصلاة ان كان مع الجماعة في المسجد على هيئة الاولى فمكروه والا فان كان في وقت يكره التنفل بعد الفرض فمكروه كما بعد الصبح والعصر والا فان كان للخلل في المؤدى فان كان ذلك الخلل محققا ما ترك واجب أو بار ترك مكروه فغير مكروه بل واجب كما قدمناه مراراً وصرح به في الذخيرة وقال انه لا يتناول النهي وان كان ذلك الخلل غير محقق بل نشأ عن وسوسة فهو مكروه وفي ما آل الفتاوى ولولم يفته شيء من الصلوات وأحب أن يقضى جميع الصلوات التي صلاها متداركا لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى لورود النهي عنه صلى الى الله عليه وسلم وما حكى عن أبي حنيفة انه قضى صلاة عمره وان دح النفل فتقول كان يصلى الى المغرب والوتر أربع ركعات بثلاث قعدات انتهى وذكر في النهاية ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى الفجر ضحى النهار بعد ليلة التعريس قال له أصحابه من الغدا لا نعبد صلاة الا له فقال ان الله ينهاكم عن الربا أفيقبله منكم كذا ذكره فخر الاسلام وبما قررناه ظهرا وذكر المصنف في المختصر لفظ الحديث مع ان عمومه ليس بمبرر مما لا ينبغي (قوله ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء وبناء) بيان أيضا لما خالف فيه النفل الفرائض والواجبات وهو جواز القعود مع القدرة على القيام وقد حكى فيه إجماع العلماء وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى كان يصلى كثيرا من صلاته وهو جالس وروى البخاري عن عمران بن الحصين مرفوعا من صلى قائما فهو أفضل ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم وقد ذكر الجمهور كما نقله النووي انه محمول على صلاة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وأما اذا صلاه مع مجزئه فلا ينقص ثوابه عن ثوابه قائما وأما الفرض فلا يصح قاعدا مع القدرة على القيام ويأثم ويكفر ان استحله وان صلى قاعدا المجزئه أو مضطجعا لمجزئه فثوابه كشوابه اه وتعبه الاكمل في شرح المشارق بانه ورد في بعض رواياته ومن صلى تأتما أي مضطجعا فله نصف أجر القاعد ولا يمكن حمله على النفل مع القدرة اذ لا يصح مضطجعا اللهم الا أن يحكم بشذوذ هذه الرواية وفي النهاية ان عقد الاجماع على ان صلاة القاعد لعجزه عن القيام مساوية لصلاة القائم في الفضيلة والاجر انتهى وفيه نظر لما نقله النووي عن بعضهم انه على النصف

في فقهما (قوله وفيه نظرا الخ) أقول هذا النظر ظاهر لان ما نقله النووي عن بعضهم هو المتبادر من الحديث لوجوه الاول كلمة من فانها عامة في كل مصل الثاني قوله ومن صلى تأتما وهو موجود في صحيح البخاري الثالث ان المذكور في صحيح البخاري ان عمران رضي الله تعالى عنه كانت به بواسر فسأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فذكر الحديث وبهذا الوجه مع الذين قبله بعد حمله على صلاة النفل خاصة من غير عذر والاولى المصير الى ما تقدمناه عن الفتح من احتمال صلاته نصفًا وكما لهاله فضلا وفي الكشف في تفسير قوله تعالى لا يستوى القاعدون من المؤمنين الآية فان قلت تدرك الله سبحانه مفضلين درجة واحدة ومفضلين درجات فمن هم قلت أما المفضلون درجة واحدة فهم الذي فضلو على القاعدين الانراء أو المفضلون درجات فالذين فضلو على القاعدين الذين أذن لهم في الخلف اكثف بغيرهم لان الغزو فرض كفاية اه قلت في الآية دليل على ان العامل أفضل من التارك لعذر

وهذا لا ينافي ما مر من حديث البخاري في الجهاد لا مكان جل ما هناك على كتابة أصل الثواب وما هنا على زيادة المضاعفة بسبب المشقة نظير ما قيل في ان

٦٨

رحمه الله ان المصلي لم يباشر القيام فيما بقي أي فيما قعد فيه أي لم يشرع فيه قائما بعد فلا يلزمه القيام فيه ولما أي وللهذا يشرع من الصلاة بصفة القيام أوللهذا يشرع من الصلاة النافلة مطلقا صحة بدون القيام بخلاف النذر وحاصله منع كون الشروع موجبا غير أصل ما شرع فيه بناء على منع الحاق الشروع بالنذر مطلقا بل في إيجاب أصل الفعل (قوله ورجع الثاني) أي القول الثاني المعبر عنه بقوله وعند البعض يلزمه القيام (قوله ولم يذكر المصنف الخ) قال في النهر ولم يبين للعود كيفية لما ان الكلام في الجواز ولا شك في حصوله على أي حال كان وبه سقط ما في البحر انه للاختلاف فيه انما الاختلاف في تعيين ما هو الأفضل والمختار ما قاله زفر وهو رواية عن الامام أن يقعد كما في التشهد قال أبو الليث وعليه الفتوى ولا خلاف انه اذا جاء أو ان التشهد

من صلاة القائم مع العذر وعليه جل الحديث فلا اجماع الا أن يريد به اجماع أئمتنا وذكري المحتبي بعد ما نقل الحديث قالوا وهذا في حق القادر اما العاخر فصلاته بايماء أفضل من صلاة القائم الراكع الساجد لانه جهد المقدر انتهى ولا يخفى ما فيه بل الظاهر المساواة كما في النهاية وقد عدا من خصائصه صلى الله عليه وسلم ان نافلته قاعدا مع القدرة على القيام كنافلته قائما تشرى بقوله صلى الله عليه وسلم ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمر قال حدثت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان صلاة الرجل قاعدا نصف الصلاة قال فاتته فوجدته يصلي قاعدا فوضعت يدي على رأسه فقال مالك يا عبد الله بن عمر وقلت حدثت يا رسول الله انك قلت صلاة الرجل قاعدا على نصف الصلاة وانت تصلي قاعدا قال أجل ولكني لست كاحد منكم انتهى أطلق في التفضل فشمّل السنة المؤكدة والتراويح لكن ذكر قاضيان في فتاواه من باب التراويح الاصح ان سنة الفجر لا يجوز أدائها قاعدا من غير عذر والتراويح يجوز أدائها قاعدا من غير عذر والفرق ان سنة الفجر مؤكدة لا خلاف فيها والتراويح في التأكيدها انتهت وقد نقلنا في سنة الفجر في موضعها من رواية الحسن وهكذا صححه حسام الدين ثم قال الصحيح انه لا يستحب في التراويح التحالف للتراويح وعمل السلف وهذا كله في الابتداء وأما قوله وبناء بان شرع فيه قائما ثم قعد من غير عذر فهو قول أبي حنيفة وهذا استحسان وعندهما لا يجزئه وهو قياس لان الشروع معتبرا بالنذر وله انه لم يباشر القيام فيما بقي ولما يباشر صحة بدونه بخلاف النذر لانه التزمه نصا حتى لو لم ينص على القيام لا يلزمه القيام عند بعضهم كما لو نذر صلاة لانه في النفل وصف زائد فلا يلزمه الا بشرط وعند البعض يلزمه القيام لان إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله وأينما أوجبا الله تعالى أوجبا قائما والصحيح الاول كالمتابع في الصوم كذا في المحيط وغاية البيان ورجع الثاني في فتح القدير بخلاف الصلاة عبارة عن القيام والقراءة الى آخرها فهو الركن الاصل غير انه يجوز تركه الى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف المطلق الا اليه قد بنا بكونه شرعا قائما ثم قعد لانه لو كان على عكسه فانه يجوز اتفاقا وهو فعله صلى الله عليه وسلم كما روت عائشة انه كان يفتح التطوع قاعدا فقرأ وأورده حتى اذا بقي عشر آيات ونحوها قام الى آخره وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية وذكري التحميس ان الافضل أن يقوم فيقرأ شيئا ثم يركع ليكون موافقا لسنة ولولم يقرأ وانكته استوى قائما ثم ركع جاز وان لم يستوف قائما وركع لا يجزئه لانه لا يكون ركعا قائما ولا ركعا قاعدا انتهى وليس هو بناء القوي على الضعف لان القعود والقيام في النفل سواء والفرق لمحمد بن هداو بن قوله بطلان صلاة المريض اذا قدر على القيام في أثناء صلاته ان تحرمة التطوع لم تنعقد للقعود البتة بل للقيام لانه أصل هو قادر عليه ثم جازله شرعا تركه بخلاف المريض لانه لم يقدر على القيام فبان انعقاد الا للقعود وهو القعود ولم يذكر المصنف كيفية القعود في النفل للاختلاف فيه ففي الذخيرة والنهاية انه في التشهد يقعد كما يقعد في سائر الصلوات اجماعا سواء كان بعذرا وبغيره اما حالة القراءة فعن أبي حنيفة تخييره بين القعود والتربع والاحتباء ونقله الكرخي عن محمد وعن أبي يوسف يحتبي وعنهما يتربع ثم قال أبو يوسف محل القعدة عند السجود وقال محمد عند الركوع وعن زفر انه يقعد في جميع الصلاة كما في التشهد قال الفقيه أبو الليث وعليه الفتوى واختاره الامام السرخسي لانه المعهود شرعا في الصلاة واختار الامام خواهر زاده الاحتباء لان عامة صلاة رسول الله صلى الله

(قوله أما إذا كانت تسير بتسير صاحبها الخ) قال في النهر ينبغي أن يقيد بما إذا كان بهل كثير لقوله إذا حرك رجله أو ضرب دابته فلا بأس به إذا لم يكن كثيرا أه قلت ويفهم ذلك أيضا من قول البرازية في تعديل المسئلة بأنه عمل كثير وفي الذخيرة عن شرح السير إذا كانت لا تنساق بنفسها فاسقها هل تفسد ضلالتها قال ان كان معه سوط فتهيأ به ونفسها لا تفسد ضلالتها لانه عمل قليل أه وهو نص في المراد (قوله وعلاه في البدائع بأنه لما سقط الخ) أقول يفهم من ٦٩ تخصيص السقوط بالطهارة

المكان انه يجب عليه خلع النعلين لو كان فيهما نجاسة مانعة ولم أره صريحا فليراجع ثم رأيت في النهر قال وقياس هذا ولو على المصلي أيضا مع ان ظاهر كلامهم المنع في هذا والفرق قديع سر فتدبر أه قلت الظاهر انه غير عسير لان الدابة وما يتبعها من السرج وراكبا خارج المصروموميا الى أي جهة توجهت دابته

ونحوه مظنة النجاسة لنومها على عذرتها وتقرعها بها فلواشترط طهارتها لم يأت الى المخرج بخلاف المصلي اذ يمكنه خلع ثوبه المتنجس على انه يندر بالنسبة اليها تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء تعقب النهر بقوله الفرق أظهر من نار على علم وهو انه لا ضرورة فيها على المصلي بخلاف ما في موضع الجلوس أو الركابين أه

عليه وسلم في آخر العمر كان محتيا ولا يهول أن يكون أكثر توجيها لأعضائه الى القبلة لان الساقين يكونان متوجهين كما يكون حالة القيام أه وتفسير الاحتباء ان ينصب ركبته ويجمع يديه عند ساقيه كذا في غاية البيان وذكري في الخلاصة عن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات فحينئذ ولا قضاء على احدي الروايات ولا حاجة الى ان تضاف الى زفر كما لا يخفى وقيد بالتفعل قاعدة لان المتفعل مضطجعا لا يجوز عند عدم العذر كما سبق والشروع وهو مخنق بيمين الركون لا يصح أيضا في التفعل كما يشير اليه كلام التجنيس السابق وصرح به في موضع من شرح منية المصلي (قوله وراكبا خارج المصروموميا الى أي جهة توجهت دابته) أي يتفعل را كما يحدث الصحيحين عن ابن عمر رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومئ ايماء ولكنه يخفف السجدة من الركعتين أطلقه فشمّل ماذا كان مسافرا أو مقبلا ما خرج الى بعض النواحي لحاجة وصحبه في النهاية وما إذا قدر على النزول أولا وقيد بخارج المصروموميا لانه لا يجوز التفعل عليها في المصروموميا وقال أبو يوسف لا بأس به وقال محمد يجوز ويكره كذا في الخلاصة واختلفوا في حد خارج المصروموميا الاصح انها تجوز في كل موضع يجوز للمسافر ان يقصر فيه كما ذكره في الظهيرية وغيرها وأشار بقوله توجهت دابته دون ان يقول وجهه دابته اليها الى ان محل جوارها عليها ما إذا كانت واقفة أو سارت بنفسها أما إذا كانت تسير بتسير صاحبها فلا تجوز الصلاة عليها الا فرضا ولا نفلا كما في الخلاصة والى انه لا يشترط استقبال القبلة في الابتداء لانه لما جاز الصلاة الى غير جهة الكعبة جاز الافتتاح الى غير جهةتها كذا في غاية البيان والى انه إذا صلى الى غير ما توجهت به دابته لا يجوز لعدم الضرورة الى ذلك كذا في السراج الوهاج ولم يشترط المصنف طهارة الدابة لانهما ليست بشرط على قول الاكثر سواء كانت على السرج أو على الركابين أو الدابة لان فيها ضرورة فيسقط اعتبارها وصرح في المحيط والكافي بأنه الاصح وفي الخلاصة بأنه ظاهر المذهب من غير تفصيل وعلاه في البدائع بأنه لما سقط اعتبار الاركان الاصلية فلان يسقط شرط طهارة المكان أولى وقيد بالنفل لان الفرض والواجب بانواعه لا يجوز على الدابة من غير عذر من الوتر والمندور وما لزمه بالشروع والافساد وصلاة الجنازة والسجدة التي تليت على الارض لعدم لزوم المخرج في النزول ولا يلزمه الا إعادة اذا استطاع النزول كما في الظهيرية وغيرها ومن الاعذار ان يخاف اللص أو السبع على نفسه أو ماله ولم يقف له رفقاؤه وكذا إذا كانت الدابة جوحا لا يقدر على ركوبها الا بمعين أو هو شيخ كبير لا يجد من يركبه ومن الاعذار الطين والمطر بشرط أن يكون بحال يغيب وجهه في الطين أما إذا لم يكن كذلك والارض ندية فإنه يصلي هناك كما في الخلاصة والظاهر ان اعتبار المعين هنا انما هو على قولهما لما عرفت ان أبا حنيفة لا يعتبر قدرة الغير وفي فتاوى قاضيان والظهيرية الرجل اذا جل امرأته من القرية الى المصروموميا كان لها أن تصلي على الدابة في الطريق إذا كانت لا تقدر على الركوب والنزول انتهى والظاهر منه انها

(قوله من الوتر الخ) بيان لانواع الواجب (قوله ولا يلزمه الا إعادة اذا استطاع النزول) قال الرمي الظاهر ان هنا أي قبل قوله ولا يلزمه كلاما محذوفا وهو ويجوز من عذر تأمل أه (قوله والظاهر ان اعتبار المعين هنا الخ) أي في قوله وكذا إذا كانت الدابة جوحا الخ لكن فيه انه لم يعتبر المعين اذ لو اعتبر لزمه النزول اذ لو وجد المعين نعم قوله أو شيخ كبير لا يجد من يركبه يدل بمفهومه على انه لو وجد من يركبه يلزمه النزول فيدل على اعتبار المعين فالسئلة الاولى دلت على عدم اعتبار المعين والثانية دلت على اعتباره

(جوابه وينبغي ان يكون له ذلك) قد يقال بحلله لان الرجل في هذه الصورة قادر على النزول والمجزم من المرأة ليس عذراً قائماً بل هو قائم فيها الا ان يقال ان ٧٠ الكلام هو عند عدم امكان ركوب المرأة اذ انزل الرجل واذا كان كذلك يلزم من نزوله سقوط

الحمل على الارض أو عقر الحمل أو هلاك المرأة أو نحو ذلك فيكون عذراً قائماً فيه راجعاً إليه كخوفه على نفسه أو ماله تأمل (قوله) واذا صلى على الدابة (الخ) قال الرمي أي الفرض تأمل قلت لا حاجة للتأمل لان الكلام في الفرض بدليل بنية عبارة الظهيرية من

وبني بنزوله لا بعكسه

التفرقة بين حالة العذر وغيرها على ان المؤلف سيمرّح قريبا بعد تمام العبارة بذلك (قوله) أما الصلاة على الجملة (الخ) لينظر الفرق بينهما في حالة عدم السير وبين الحمل اذا كان على عيدين على الارض فان الجملة التي طرّف منها على الدابة مثل الحمل اذا كان على الدابة وتحت عيدين على الارض فلي تأمل ولعل المراد بالجملة غير معناها المشهور فان المشهور فيها ما في المغرب من انها شيء مثل الحقة يحمل عليها الانتقال ولا يخفى ان هذه يكون قرارها على الارض ولكنها تربط بحمل ونحوه وتجربها به البقر والابل

لا تقدر بنفسها من غير معين حتى اذا قدرت على الركوب والنزول بحجرهما أو زوجها فانه لا يجب عليها ذلك ويجوز لها صلاة الفرض على الدابة لان ابا حنيفة لا يجعل قدرة الانسان بغيره كقدرته بنفسه لكن ذكر في منية المصلي انه اذا لم يكن معها محرم فانه تجوز صلاتها على الدابة اذا لم تقدر على النزول والظاهر ان اشتراط عدم المحرم معها مفرغ على قولهما فقط ولم أر حكم ما اذا كان راكباً مع امرأته أو أمه كما وقع للفقير مع أمه في سفر الحج ولم تقدر المرأة على النزول والركوب يجوز للرجل المعادل لها ان يصلي الفرض على الدابة كما يجوز للمرأة اذا كان لا يتمكن من النزول وحده لميل الحمل بنزوله وحده وينبغي ان يكون له ذلك كما لا يخفى وأطلق في الدابة فشمّل جميع الدواب وقيد به لانه لا تجوز صلاة الماشي بالاجماع كذا في المجتبى وأطلق في النفل فشمّل السنن المؤكدة قال في الهداية والسنن الرواتب نوافل وعن أبي حنيفة انه ينزل لسنة الفجر لانها آكد من سائرهما انتهى بل روى عنه انها واجبة وعلى هذا اذا وثاقها كما أسلفناه وقد قدمنا انه ينزل للوتر اتفاقاً بينه وبينهما وأطلق في الركوب خارج المصريح ثم دخل المصريح في الدابة وقال كثير من أصحابنا فقط لما في الخلاصة ولو افترضنا خارج المصريح ثم دخل المصريح في الدابة وقال كثير من أصحابنا ينزل ويتهاء على الارض انتهى وفي الظاهرية واذا صلى على الدابة في محمل وهو يقدر على النزول لا يجوز له ان يصلي على الدابة اذا كانت الدابة واقفة الا ان يكون الحمل على عيدين على الارض أما الصلاة على الجملة ان كان طرف الجملة على الدابة وهي تسير ولا تسير فهي صلاة على الدابة تجوز في حالة العذر ولا تجوز في غير حالة العذر وان لم يكن طرف الجملة على الدابة حاز وهو بمنزلة الصلاة على السبر برأى انتهى وهذا كله في الفرض أما في النفل فيجوز على الحمل والجملة مطلقاً كما لا يخفى وفي الخلاصة وكيفية الصلاة على الدابة ان يصلي بالأيمن ويجعل السجود أخفض من الركوع من غير أن يضع رأسه على شيء سائرة أو واقفة دابته ويصلون فرادى فان صلوا بجماعة فصلاة الامام نامة وصلاة القوم فاسدة وعن محمد يجوز اذا كان البعض بحجب البعض انتهى وفي الظهيرية رجلان في محمل واحد فاقترداً أحدهما بالآخر في التطوع أجزأهما وهذا لا يشك اذا كانا في شق واحد واذا كانا في شقين مختلف المشايخ قال بعضهم اذا كان أحد الشقين مربوطاً بالآخر يجوز واذا لم يكن مربوطاً لا يجوز وقال بعضهم يجوز كيفما كان اذا كانا على دابة واحدة كما لو كانا على الارض اه وفي منية المصلي ولو سجد على شيء وضع عنده أو على سرجه لا يجوز لان الصلاة على الدابة شرعت بالأيمن اه وينبغي حملها على ما اذا لم يكن بحيث يخفض رأسه والا فقد صرحوا في صلاة المريض انه لا يرفع الى وجهه شيئاً يسجد عليه فان فعل وهو يخفض رأسه أجزأه لوجود الأيمن وان وضع ذلك على جهته لا يجزئه لان عدمه كذا في الهداية وغيرها (قوله) وبني بنزوله لا بعكسه أي اذا افتتح النفل راكباً ثم نزل بني ولا يني اذا افتتحه نازلاً ثم ركب لان احرام الركبة انما ينعقد بمجرد الركوع والسجود لقدرته على النزول فاذا أتى به ما صح واحرام النازل انما ينعقد بمجرد الركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر وعن أبي يوسف انه يستقبل اذا نزل أيضاً وكذا عند محمد اذا نزل بعد ما صلى ركعة والا صح هو الظاهر كذا في الهداية وقوله من غير عذر بيان للواقع لا للاحتراز عن العذر فان المنقول في الحائض ان المصلي اذا ركب الدابة

ولكن يراد بها هنا ما يسمى في عرفنا تحتها وهو محفة لها أعواد أربعة من طرفها مثل النعش تحمل على جملين فسدت أو بعلين (قوله) وينبغي جملة (الخ) قال في النهر لا حاجة اليه اذ المنتهى انما هو كونه سجوداً اه فلي تأمل (قوله) وقوله من غير عذر

فسدت صلاته ورد في غاية البيان تعليل من فرق بينهما بان النزول عمل قليل والركوب عمل كبير
بانه ممنوع لانه لو رفع المصلي ووضع على السرج لا يبنى مع ان العمل لم يوجد فضعف لا عن العمل
الكثير والفرق الصحيح ما في الهداية اه وأورد في النهاية ان القول بالبناء فيما اذا نزل يؤدي الى
بناء القوى على الضعيف وذلك لا يجوز كالمرضى اذا صلى بعض صلاته بالأيام ثم قدر على الاركان
لا يجوز له البناء تحريزا عما قلنا وأجاب بان الأيام من المريض دون الأيام من الراكب لان
الأيام من المريض بدل عن الاركان والأيام من الراكب ليس ببدل عنها لان البدل في العبادات
اسم لما صار اليه عند مجزئته والمريض أعجزه مرضه عن الاركان فكان الأيام بدلا عنها والراكب
لم يعجزه الركوب عن الاركان لانه يملك الانتصاب على الركاب فيكون ذلك منه قياما وكذلك
يمكنه أن يجزئها كما وساجدا ومع هذا أطلق الشارع في الأيام فلا يكون الأيام بدلا فكان قويا
في نفسه فلا يؤدي الى بناء القوى على الضعيف وفرق في المحيط بوجه آخر هو ان في المريض
ليس له أن يفتح الصلاة بالأيام مع القدرة على الركوع والسجود فلذلك اذا قدر على ذلك في
خلال صلاته لا يبنى أما الراكب هنالاه ان يفتح الصلاة بالأيام على الدابة مع القدرة فالنزل
لا يمنع من البناء قال في النهاية قلت وعلى هذا الفرق يجب ان لا يبنى في المكتوبة فيما اذا افتتحها
راكبا ثم نزل لانه ليس له ان يفتحها بالأيام على الدابة عند القدرة فلذلك قيد المسئلة في الهداية
بالتطوع وذكر الامام الاسيحي ان استقبال المريض فيما اذا صح في خلال صلاته انما كان في
المكتوبة ولا رواية عنهم في التطوع في حق المريض فاحتمل ان المريض لا يستقبل أيضا في
التطوع فينبذ لا يحتاج الى الفرق ويحتمل انه يستقبل بخلاف الراكب والفرق ما بيناه اه
(قوله وسن في رمضان عشرون ركعة بعد العشاء قبل الوتر وبعده بجماعة والختم مرة بجملة بعد
كل أربع بقدرها) بيان لصلاة التراويح وانما لم يذكرها مع السنن والنوافل وهو الاداء بجماعة والتراويح جمع
لكثرة شعبها ولا اختصاصها بحكم من بين سائر السنن والنوافل وهو الاداء بجماعة والتراويح جمع
ترويجة وهي في الاصل مصدر بمعنى الاستراحة سميت به الاربع ركعات المخصوصة لاستمرارها
استراحة بعدها كما هو السنة فيها وصرح المصنف بانها سنة وصححه صاحب الهداية والظهيرية
وذكر في الخلاصة ان المشايخ اختلفوا في كونها سنة وانقطع الاختلاف برواية الحسن عن أبي حنيفة
انها سنة وذكر في الاختيار ان أبا يوسف سأل أبا حنيفة عنها وما فعله عمر فقال التراويح سنة مؤكدة
ولم يخرج عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدع ولم يأمر به الا عن أصل لديه وعهد من رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ولا ينافيه قول القدوري انها مستحبة كما فهمه في الهداية عنه لانه انما قال
يستحب ان يجتمع الناس وهو يدل على ان الاجتماع مستحب وليس فيه دلالة على ان التراويح
مستحبة كذا في العناية وفي شرح منية المصلي وحكي غير واحد الاجماع على سنيتها وقدسها
رسول الله صلى الله عليه وسلم وندبنا اليها وأقامها في بعض الليالي ثم تركها خشية ان تسكتب على
أمته كما ثبت ذلك في الصحيحين وغيرهما ثم وقعت المواظبة عليها في أثناء خلافة عمر رضي الله عنه
ووافق على ذلك عامة الصحابة رضي الله عنهم كما ورد ذلك في السنن ثم ما زال الناس من ذلك المصدر
الى يومنا هذا على اقامتها من غير تكبر وكيف لا وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم عليكم سنتي وسنة
الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ كما رواه أبو داود وأطلقه فشمس الرجال والنساء كما
صرح به في الحاشية والظهيرية وقوله عشرون ركعة بيان لكميتها وهو قول الجمهور لما في الموطأ عن

وسن في رمضان عشرون
ركعة بعد العشاء قبل
الوتر وبعده بجماعة
والختم مرة بجملة بعد كل
أربع بقدرها

أي قول صاحب الهداية
في تعليل المسئلة (قوله
فشمس الرجال والنساء)
أي خلافا لما قاله بعض
الروافض من انها سنة
الرجال فقط كما في الدرر
وعزاه نوح أفندي الى
الكافي ثم قال لکن
المشهور عنهم انها ليست
بسنة أصلا قال في البرهان
قد اجتمعت الأمة على
شرعية التراويح وجوازها
ولم ينكرها أحد من أهل
القبلة الا الروافض اه

(قوله كما ثبت في الصحيحين الخ) أي الحديث السابق عند قول المتن والافضل فيهما رابع وفيه ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة قال في الفتح وأما ما روى ابن أبي شيبة في مصنفه والطبراني وعند البيهقي من حديث ابن عباس عنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة سوى التي ترفع في أبي شيبة إبراهيم بن عثمان جده الإمام أبي بكر ابن أبي شيبة متفق على ضعفه مع مخالفتها للصحيح اه قلت أما مخالفتها للصحيح فقد يجب عنها بان ما في الصحيح مبنى على ما هو الغالب من أحواله صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا كان لثنتين فقط ثم تركه عليه الصلاة والسلام فلذا لم تذكره عائشة رضي الله تعالى عنها وأما تضعيف الحديث بمن ذكر فقد يقال أنه اعتضد بما من نقل الاجماع على سنتهما من غير تفصيل مع قول الامام رحمه الله ان ما فعله ٧٢ عمر رضي الله تعالى عنه لم يخرج منه من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدع ولم يأمر به الا عن

يزيد بن رومان قال كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب بثلاث وعشرين ركعة وعليه عمل الناس شرقا وغربا لكن ذكر المحقق في فتح القدير ما حاصله أن الدليل يقتضي أن تكون السنة من العشرين ما فعله صلى الله عليه وسلم منها ثم تركه عائشة أن تكتب علينا والباقي مستحب وقد ثبت أن ذلك كان إحدى عشرة ركعة بالوتر كما ثبت في الصحيحين من حديث عائشة وأذن يكون المسنون على أصول مشايخنا ثمانية منها والمستحب اثنا عشر انتهى وذكر العلامة الحلبي ان المحكمة في كونها عشرين ان السنن شرعت مكملات للواجبات وهي عشرون بالوتر فكانت التراويح كذلك لتقع المساواة بين المكمل والمكمل انتهى وأراد بالعشرين أن تكون بعشر تسليمات كما هو المتوارث يسلم على رأس كل ركعتين فلو صلى الامام أربعين بتسليمة ولم يبعد في الثانية فظهر الروايتين عن أبي حنيفة وأبي يوسف عدم الفساد ثم اختلفوا هل تنوب عن تسليمة أو تسليمتين قال أبو الوليث تنوب عن تسليمتين وقال أبو جعفر وابن الفضل تنوب عن واحدة وهو الصحيح كذا في الظهيرية والخانية وفي المجتبى وعليه الفتوى ولو قعد على رأس الركعتين فالصحيح انه يجوز عن تسليمتين وهو قول العامة وفي منية المصلي اذا شكوا انهم صلوا تسعة تسليمات أو عشر تسليمات ففيه اختلاف والصحيح انهم يصلون بتسليمة أخرى فرادى ولو سلم الامام على رأس ركعة ساهيا في الشفع الاول ثم صلى ما بقي على وجهها فالشافعي بخاري يقضي الشفع الاول لا غير وقال مشايخ سمرقند عليه قضاء الكل وهذا اذا لم يفعل بعد السلام المذكور شيئا مما يفسد الصلاة من أكل أو شرب أو كلام اما اذا فعل شيئا من ذلك فليس عليه الا قضاء الشفع الاول لا غير كما في الذخيرة والمخلاصة وغيرهما وفي المحيط لوصلي التراويح كلها بتسليمة واحدة وقد قعد على رأس كل ركعتين فالاصح انه يجوز عن الكل لانه قد اكمل الصلاة ولم يخل بشئ من الاركان الا انه جمع المتفرق واستدام التحريم فكان أولى بالجواز لانه أسقى وأتعب للبدن انتهى وظاهره انه لا يكره وقد صرح بعدم الكراهة في منية المصلي ولا يخفى ما فيه لخالفته المتوارث مع تصريحهم بكرهه الزيادة على ثمان في مطلق التطوع لئلا يكره هنا أولى فلهذا نقل العلامة الحلبي ان في النصاب وخزانة

أصل لديه وعهد من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتأمل منصفنا (قوله ثم اختلفوا الخ) قال الرملي أقول على القولين يجب سجود السهو فتأمل اه قلت هذا في السهو أما العد فسيأتي ان اختياره بالسجود ضعيف (قوله والصحيح الخ) قال الرملي انما كان كذلك لكرهه الامامة في النفل في غير التراويح فلما احتمل انها عشرة وهذه زائدة عليها كان الافضل كونها فرادى (قوله ثم صلى ما بقي على وجهها) أي قبل أن يعيد ذلك الشفع (قوله يقضي الشفع الاول لا غير) أي لان كل شفع صلاة على حدة

الفتاوى

وقد خرج من الشفع الاول شرعه في الشفع الثاني فلا يفسد ما بعد الشفع الاول فلا يلزمه

الاقضائه (قوله عليه قضاء الكل) أي كل التراويح لفسادها كلها لان ذلك السلام لا يخرج منه حرمة الصلاة لكونه سهوا فاذا قام الى الشفع الثاني صح شرعه فيه وكان قعوده فيه على الثالثة فاذا سلم كان سلامه سهوا وبناؤه على السهو الاول فلم يخرج من الصلاة ولا يصح شرعه في الشفع الثالث وحصل قعوده وسلامه فيه على الخامسة سهوا وهكذا الى آخر الاشفاع فقد ترك القعدة على الركعتين في الاشفاع كلها ففسد بأسرها وقيد بالسلام ساهيا لانه لو سلم عمدا لا يلزمه الا قضاء الشفع الاول اجماعا وفهم من التوجيه المذکور ان الحكم مقيد بما اذا لم يتذكر انه سلم في الاول على رأس الركعة الى ان أتم التراويح حتى لو علم انه سهوا وسلم على ركعة واحدة صح ما صلا به بعد العلم سوى ركعتين لكون سلامه بعدهما عمدا لاسهوا فكان مخرجا له عن التحريم وان كان على وتر فلي تأمل كذا في شرح المنية للشيخ ابراهيم الحلبي

(قوله كالثاني) ضوابه

كالاول كما رأيت في بعض النسخ مصححا وما يحسنه هو ظاهر قوله في شرح المنية ويبتني على أنها نحو زبد الوتر أم لا لأنه ان فاتته الخ ثم هذا مبني على ان المراد بالحكم المذكور اللزوم كما هو مقتضى التفريع وهو ظاهر قوله لأنه لا يمكنه الاتيان بعد الوتر أما ان أريد الأولوية فإنه يأتي فيه الخلاف الآتي في ان الأفضل الاتيان بالوتر بالجماعة أم في المنزل كما أشار اليه في شرح المنية ولكن قد علمت ان مبني الكلام على اللزوم فهو يؤكده أن الصواب في العبارة ما قلنا لأنه لا لزوم على الاول والثالث (قوله) وينبغي أن يكون مفرعا) أي ينبغي أن يكون هذا الخلاف مفرعا على الخلاف في وقتها فن قال لا يصلون بجماعة يكون قد بناء على القول الثاني ومن قال يصلون بها يكون قد بناء على الثالث واستظهر الثاني في شرح المنية قال لأنه بناء على القول المختار في وقتها وقد علمت من هذا انكته اقتصاره على الثالث دون ان يذكر معه الاول أيضا ما من عدم تصحيح

الفتاوى الصحيح انه لو تعم ذلك بذكره فلو لم يقعد لا في آخرها فقد علمت ان الصحيح أنه يجزئه عن تسليمه واحدة فمما وصلى أربعاً بتسليمه فكذلك هنا وقوله بعد العشاء قبل الوتر وبعد بيان لوقتها وفيه ثلاثة أقوال الاول ما اختاره السمعيل الزاهدي وجماعة من بخاري ان الليل كله وقت لها قبل العشاء وبعده وقبل الوتر وبعده لانها قيام الليل ولم أر من صححه الثاني ما قاله عامة مشايخ بخاري وقتها ما بين العشاء الى الوتر وصححه في الخلاصة ورجحه في غاية البيان بان الحديث ورد كذلك وكان أبي رضي الله عنه يصلي بهم التراويح كذلك الثالث ما اختاره المصنف وعزاه في الكافي الى الجمهور وصححه في الهداية والخانية والمحيط لانها نوافل سنت بعد العشاء وضرورة الاختلاف تظهر فيما لو صلاها قبل العشاء فعلى القول الاول هي صلاة التراويح وعلى الاخيرين لا وفيما اذا صلاها بعد الوتر فعلى الثاني لا وعلى الثالث نعم هي صلاة التراويح وتظهر فيما اذا فاتته ترويحة أو ترويحتان ولو اشتغل بها فبأنه الوتر بالجماعة فعلى الاول يشتغل بالوتر ثم يصلي ما فاتته من التراويح وعلى الثاني يشتغل بالترويحة العائنة لأنه لا يمكنه الاتيان بعد الوتر كذا في الخلاصة وينبغي أن يكون الثالث كالثاني كما لا يخفى ولو فاتته ترويحة وخاف لو اشتغل بها تفوته متابعة الامام فتابعة الامام أولى وقد اختلفوا فيما لو تذكروا تسليمه بعد الوتر فقل لا يصلون بجماعة وقيل يصلون بها كما في منية المصلي وينبغي أن يكون مفرعا على القول الثاني والثالث وفي فتاوى قاضيجان ويستحب تأخير التراويح الى ثلث الليل والأفضل استيعاب أكثر الليل بالتراويح فان أخرها الى ما بعد نصف الليل فالصحيح انه لا بأس به واذا فاتت التراويح لا تقضى بجماعة والاصح انها لا تقضى أصلاً فان قضاها وحده كان تغلماً مستحباً لتراويح كسنة المغرب والعشاء وقوله بجماعة متعلق بسن بيان لكون الجماعة سنة فيها وفيها ثلاثة أقوال الاول ما اختاره المصنف انه سنة على الاعيان حتى ان من صلى التراويح منفرداً فقد أساء لتركه السنة وان صليت في المساجد وبه كان يفتي طهير الدين المرعشي لصلاته عليه السلام باباها بالجماعة وبيان العذر في تركها الثاني ما اختاره الطحاوي في مختصره حيث قال يستحب أن يصلي التراويح في بيته الا أن يكون فقها عظيمًا يقتدى به فيكون في حضوره ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستدلاً بحديث أفضل صلاة المرء في بيته الا المكتوبة وهو رواية عن أبي يوسف كما في الكافي الثالث ما صححه في المحيط والخانية واختاره في الهداية وهو قول أكثر المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور وعلى ما في الكافي ان اقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساءوا وأثموا وان أقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وتختلف عنها أفراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسياً لان أفراد الصحابة يروى عنهم التخلف كابن عمر على ما رواه الطحاوي والجواب عن دليل الطحاوي ان قيام رمضان مستثنى من الحديث لفعله صلى الله عليه وسلم اياه في المسجد ثم فعل الخلفاء الراشدين بعده اذ لا يختار المفضل ويجمعون عليه وأما من تخلف من الصحابة فاما العذر أولانه أفضل في اجتهاده وهو معارض بما هو أولى منه وهو اتفاق الجم الغفير على خلافه فالحاصل ان القول الاول والثالث اتفاقاً على أفضليتها وانما الكلام في الاساءة بالترك من البعض وأطلق المصنف في الجماعة ولم يقيد بها بالمسجد على الكافي والصحيح ان الجماعة في بيته فضيلة وللجماعة في المسجد فضيلة أخرى فهو حاز احد الفضيلتين وترك الفضيلة الاخرى انتهى وفي الخلاصة اذا صلى الترويحة الواحدة اما ما من كل امام ركعتين اختلف المشايخ والصحيح انه لا يستحب ولكن كل ترويحة

القول على الثالث فقط
وان صح بناءه على الاول
أيضا تدبر (قوله معطوف
على عشرون) أي فهو
مرفوع والظاهر الجسر
عطفًا على جملة ليكون
نصًا في سنة التحتم في
الصلاة (قوله وليس
فيه كراهة في الشفع الاول
من الترويجة الاخيرة)
قال الزملي لفسرته في
الركعة الاولى منه
بالنصر وفي الثانية منه
بالاخلاص وفيه فصل
بسورة تبت (قوله
وتعقبه الشارح بأنه
مستحب لاسنة) قال في
النهر وهو ظاهر في نديها
على رأس الخامسة لكن
في الخلاصة أكثرهم على
عدم الاستحباب وهو
الصحيح اه قلت ان أراد
من الخامسة التسليمة
الخامسة وهي المسئلة
الآتية عن الكافي فما
ادعاه من الظهور ممنوع
اذ لا تعرض له في كلام
الشارح أصلاً وان أراد
منها الترويجة الخامسة
فكلام الخلاصة ليس فيها
لان نص عبارة الخلاصة
هكذا والاستراحة على
خمس تسليمات اختلاف
الشايع فيه وأكثرهم
على انه لا يستحب وهو
الصحيح

يؤدبها امام واحد امام يصلي التراويح في مسجدين كل مسجد على وجه الكمال لا يجوز لانه لا
يتكرر ولو اقتدى بالامام في التراويح وهو قد صلى مرة لا بأس به ويكون هذا اقتداء المتطوع بمن
يصلي السنة ولو صلوا التراويح ثم أرادوا أن يصلوا ثانياً يصلون فرادى انتهى وقوله والختم مرة
معطوف على عشرون بيان لسنة القراءة فيها وفيه اختلاف والجمهور على ان السنة الختم مرة فلا يترك
لكسل القوم ويختم في الليلة السابع والعشرين لكثرة الاخبار انها ليلة القدر ومربع فضيلة
وثلاث مرات في كل عشرة مرة أفضل كذا في الكافي وذكر في المحيط والاختيار ان الأفضل ان يقرأ فيها
مقدار ما لا يؤدي الى تنفير القوم في زماننا لان تكثير الجمع أفضل من تطويل القراءة وفي المجتبى
والتأخرون كانوا يفتون في زماننا بثلاث آيات قصار أو آية طويلة حتى لا يمل القوم ولا يلزم تعطيلها
وهذا حسن فان الحسن روى عن أبي حنيفة انه ان قرأ في المكتوبة بعد الفاتحة ثلاث آيات فقد
أحسن ولم يسيء هذا في المكتوبة فما ظنك في غيرها اه وفي التجنيس ثم بعضهم اعتادوا قراءة
قل هو الله أحدي كل ركعة وبعضهم اختاروا قراءة سورة الفيل الى آخر القرآن وهذا حسن
لانه لا يشتبه عليه عدد الركعات ولا يشتغل قلبه بحفظها فيتم فرغ للتدبر والتفكير اه وصرح في
الهداية بان أكثر المشايخ على ان السنة فيها الختم وفي مختارات النوازل انه يقرأ في كل ركعة عشر
آيات وهو الصحيح لان السنة فيها الختم لان جميع عدد الركعات في جميع الشهر تسمة ركعة
وجميع آيات القرآن ستة آلاف اه ونص في الخاتمة على انه الصحيح وفي فتح القدير وغيره واذا
كان امام مسجد حجه لا يختم فله ان يترك الى غيره فالحاصل ان الصحيح في المذهب ان الختم سنة لكن
لا يلزم منه عدم تركه اذ اذ لم منه تنفير القوم وتعطيل كثير من المساجد خصوصاً في زماننا فالظاهر
اختيار الاخف على القوم كما تفعله الأئمة في زماننا من بدءهم بقراءة سورة التكاثر في الركعة الاولى
وبقراءتهم سورة الاخلاص في الثانية الى أن تكون قراءتهم في الركعة التاسعة عشر سورة تبت وفي
العشرين سورة الاخلاص وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويجة الاخيرة بسبب الفصل
بين الركعتين بسورة واحدة لانه خاص بالفرائض كما هو ظاهر الخلاصة وغيرها الا انه قد زاد بعض
الأئمة من فعلها على هذا الوجه منكرات من هزيمة القراءة وعدم الطمأنينة في الركوع والسجود
وفيما بينهما وفيما بين السجدين مع اشتغالها على ترك الثناء والتعوذ بالسجدة في أول كل شفع
وترك الاستراحة فيما بين كل ترويختين وفي الخلاصة والافضل التعديل في القراءة بين التسليمات
كذا روى عن أبي حنيفة فان فضل البعض على البعض في القراءة لا بأس به اما التسليمة الواحدة
ان فضل الثانية على الاولى لاشك انه لا يستحب وان فضل الاولى على الثانية على الخلاف في الفرض
الامام اذا فرغ من التشهد في التراويح ان علم ان الزيادة على قدر التشهد لا تثقل يأتي بالندوات
وان علم انها تثقل يقتصر على الصلاة لان الصلاة فرض عند الشافعي فيحتمل اه وعمله في فتح
القدير بان الصلاة فرض أو سنة ولا تترك السنن للجماعات كالنسيجات اه وقوله بجملة متعلق
بسن بيان لكونه سنة فيها وتعقبه الشارح بأنه مستحب لاسنة وصرح في الهداية باستحبابه بين
الترويختين وبين الخامسة وبين الوتر لعادة أهل الحرمين واستحسن البعض الاستراحة على خمس
تسليمات وليس بصحيح اه وفي الكافي والاستراحة على خمس تسليمات تكرره عند الجمهور لانه
خلاف عمل أهل الحرمين اه وذكر العلامة الحلي ويعرف من هذا كراهة ترك الاستراحة مقدار
ترويجة على رأس سائر الاشفاع كما هو شأن أكثر أئمة أهل زماننا في البلاد الشامية والمصرية بطريق

(قوله ولا يخفى ما فيه الخ) أقول أظن أن لفظة ترك في عبارة الحلبي زائدة من بعض النسخ المحققة استبعادا لأن يكون شأن الأئمة ذلك إذ شأنتهم المساهلة ولعل ذلك كان في زمانه وإن ثبت ما قلنا يندفع البرادع عن كلام هذا العلامة والافهوكلام متناهية بعد صدوره من أمثاله (قوله وقد قالوا الخ) قال الرملي قال الحلبي ومن المكروه ما يفعله ٧٥ بعض الجهال من صلاة ركعتين

منفردا بعد كل ركعتين لأنها بدعة مع مخالفة الإمام والصف اه قات لكن هذه الصلاة غير المذكورة هنا لأن هذه بعد كل ركعتين والمذكورة هنا بعد كل أربع (قوله ورجع الأول في فتح القدير) قال الرملي

ويوتر بجماعة في رمضان فقط باب ادراك الفريضة صلى ركعة من الظهر فأقيم يتم شفعاء يقتدى

وفي شرح المنية للعلامة الحلبي والصحيح أن الجماعة فيها أفضل إلا أن سنيها ليست كسنية جماعة التراويح اه وهذا الذي عليه عامة الناس اليوم (قوله ولو صلوا الوتر بجماعة الخ) قال الرملي علل له في الضياء المعنوي بأنها نفل من وجهه حتى وجبت القراءة في جميعها وتؤدي بغير أذان وإقامة والنفل بالجماعة غير مستحب ولأنه لم تفعله الجماعة رضي الله تعالى عنهم

أولى اه ولا يخفى ما فيه لأن الاستراحة لم توجد أصلا في مسألة الكافي الأعلى خمس تسليمات مع أنها ليست محل الاستراحة ولهذا قال الإمام حسام الدين في تأليفه خاص بالتراويح لاستراحة على خمس تسليمات لا تستحب على قول الأكثر وهذا هو الصحيح فإن الصحيح أنه لا يستحب إلا عند تمام كل ترويحة وهي خمس ترويحيات اه بخلاف فعل الأئمة فإن الاستراحة قد وجدت وإن لم تكن تامة فكيف تكون مكروهة بالأولى وقد قالوا انهم يخشون في حالة الجلوس أن شاؤا وسبحوا وأن شاؤا قرؤوا القرآن وأن شاؤا صلوا أربع ركعات فرادى وأن شاؤا قعدوا ساجدين وأهل مكة يطوفون أسبوعا ويصلون ركعتين وأهل المدينة يصلون أربع ركعات فرادى وبهذا علم أنه لو قال بانتظار بعد كل ترويحة بدل قوله بجملة كان أولى وفي الحاشية يكره للقتدى أن يقتدى بالتراويح فإذا أراد الإمام أن يركع يقوم لأن فيه اظهار التكامل في الصلاة والتشبه بالنافقين قال تعالى وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى اه (قوله ويوتر بجماعة في رمضان فقط) أي على وجه الاستحباب وعليه إجماع المسلمين كافي الهداية واختلفوا في الأفضل في الحاشية الصحيح أن أداء الوتر بجماعة في رمضان أفضل لأن عمر رضي الله عنه كان يؤمهم في الوتر وفي النهاية اختار علماؤنا أن يوتر في منزله لا بجماعة لأن الهابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لأن عمر كان يؤمهم فيه في رمضان وأبي بن كعب كان لا يؤمهم اه ورجع الأول في فتح القدير بأنه صلى الله عليه وسلم كان أوتر بهم ثم بين العذر في تأخره عن مثل ما صنع في الماضي فالوتر كالتراويح فكأن الجماعة فيها سنة فكذلك في الوتر ولو صلوا الوتر بجماعة في غير رمضان فهو صحيح مكروه كالتطوع في غير رمضان بجماعة وقيد في الكافي بأن يكون على سبيل التداخي المواقف والواحد بواحد أو اثنين بواحد لا يكره وإذا اقتدى ثلاثة بواحد اختلفوا فيه وإن اقتدى أربعة بواحد ذكره اتفاقا اه وفي القنية صلى العشاء وحده فله أن يصلي التراويح مع الإمام ولو تركها الجماعة في الغرض ليس لهم أن يصلوا التراويح جماعة لأنها تتبع للجماعة ولو لم يصلي التراويح جماعة مع الإمام فله أن يصلي الوتر معه ثم ذكر بعده أنه لو صلى التراويح مع غيره له أن يصلي الوتر معه هو الصحيح اه ومن رام الزيادة على ما ذكرناه من أحكام التراويح فعليه بمؤلف خاص بها للإمام الاجل حسام الدين قدما طلت عليه والله الموفق للصواب

باب ادراك الفريضة

حقيقة هذا الباب مسائل شتى تتعلق بالفرائض في الاداء الكامل وكله مسائل الجامع (قوله صلى ركعة من الظهر فأقيم يتم شفعاء يقتدى) لأن الأصل أن تنقض العبادة قصد ابلا عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولا قضائه إلى السفه خصوصا إذا كانت فرضا وإن النقض للأكمال الكامل معنى فيجوز كتنقض المسجد للإصلاح وكنقض الظهر للجمعة ويمكن أصاب جهته شوك في سجوده

بجماعة في غير رمضان اه وفي النهاية مثله وهذا كالصريح في أنها كراهة تنزيه تأمل (باب ادراك الفريضة) (قوله حقيقة هذا الباب) كذا في معراج الدراية وفتح القدير وجعله في العناية شروعا في الاداء الكامل وهو الاداء بالجماعة بعد الفراغ من بيان ادراك الفرائض والواجبات والنوافل قال في النهر وهذا أولى إذ عادت منهم أنهم لا يسبون مسائل شتى بابا بل يرجون عنها بشئ أو متفرقة أو منشورة فكان هذا الداعي لعدمه في العناية وغيره إلى ما مر

(قوله وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة) علله في العناية بقوله لان البتيرة منهى عنها قال بعضهم فيه ان النهي عنها لا يقتضي بطلانها قلت لكن في الحواشي السعدية قال قوله لان البتيرة منهى عنها يعلم منه ان النهي عن النفي والام يلزم البطلان اه (قوله كما توهمه بعض حنفية عصرنا) قال في النهر وبطلان هذا التوهم غنى عن البيان (قوله اراد بالظهر الفرض الرابعي) قال الرملي فيه جمع بين الحقيقة ٧٦ والمجاز فالاولى الاتحاق بطريق الدلالة اه قلت وهذا هو المناسب وان

أمكن المجواب عن الجمع بينهما لان تقييده بالظهر - رله فائدة سيئنه عليها المؤلف عند قوله ولو صلى ثلاثا (قوله) وقيد بالركعة التي لا تتم الا بالسجدة) يعني قيد اتمام الشفع بما اذا صلى ركعة كاملة لانها لا تسمى ركعة الا بالسجدة فاواد انه اذا لم يصل ركعة كاملة بان لم يقيدها بالسجدة لا يتم شفعها بل يقطع ويشترع (قوله) ورجحه في فتح القدير قال في الشرح النبالية وهو مروي عن أبي حنيفة والبيه مال السرخسي وهو الاوجه (قوله) اراد من الظهر الظهر المؤداة (الح) قال الرملي لم أر حكم ما اذا أقيمت قبل أن يشرع في قضاء الفائتة وخاف ان اشتغل بها فوت الجماعة الحاضرة ولا شك انه ان كان صاحب ترتيب في وجوب الابتداء بالثالثة وان لم تكن صاحب ترتيب فلكل من الابتداء بالثالثة والصلاة الحاضرة وجه اما الاول ليكون الاداء على حسب ما وجب وليخرج من خلاف مالك رحمه الله فان الترتيب عنده لا يسقط بشئ من الاعذار المذكورة كما نص على مذهبه في المجتبى وأما الثاني فلا حراز فضيلة الجماعة التي ورد الوعد والوعيد فيها وجواز تأخير القضاء وعدم امكان تلافي فضيلة الجماعة اذا فانت وتلافي قضاء الفائتة مع تقديم اداء الحاضرة مع الجماعة وهو ظاهر من اشارة قوله لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت لا يقطع فان فيه اشارة الى انه لو أقيمت قبل شر وعه يقدم الحاضرة والذي يظهر لي ارجحية هذا الذي الابتداء بالثالثة والحالة هذه تفويت فضيلة الجماعة وليس في الابتداء بالحاضرة تفويت

فرقع ثم وضع لم يجعل سجدين والجماعة مزية على الصلاة منفردا بالمحدث فجاز نقض الصلاة منفردا لارواز الجماعة ولكن هذا اذا لم تثبت شبهة الفراغ من صلاته منفردا وان ثبتت شبهة لا ينقضها لان العبادة بعد ما فرغ منها لا تقبل البطلان الا بالارادة فنقول ان صلى ركعة من الظهر - ر يضم اليها أخرى ثم يسلم ويدخل مع القوم لانه يمكنه احرار الجماعة مع احرار النفل باضافة ركعة أخرى اليها اذ التطوع شرع شفعالا وتراو متي أمكن ادراك العبادتين لا يصار الى ابطال أحدهما وقد صرح الكل هنا بانه انما يضم ركعة أخرى صيانة للمؤدى عن البطلان وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة لانها صحيحة مكروهة كما توهمه بعض حنفية عصرنا فان قيل لو ضم تقوته تكبيرة الافتتاح قلنا ذلك أيسر من ابطال العمل اذ صيانته عن البطلان واجبة وادراكها فضيلة وجاز الابطال لما هو سنة لانه اكمل معنى كما قدمناه والمعاني أحق بالاعتبار من الصور كمن تذكرك في الركوع السورة فانه يرفضه لاجلها مع انها واجبة وهو فرض لان في رفضه اقامته على أكمل الوجوه فصار حسنا مع انه ابطال للوصف فقط وقول محمد بطلان الوصف يستلزم بطلان الاصل هو فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة بالمضي كما اذا قيد خامسة الظهر بسجدة ولم يكن قعد الاخيرة اما اذا كان مة - كما من المضي لكن اذن له الشرع في عدمه فلا يبطل أصلها بل تبقى نة الا اذا ضم الثانية اراد بالظهر الفرض الرابعي وأراد بالاقامة شروع الامام في موضع هو فيه لا اقامة المؤذن لانه لا يقطع صلاته اذا أقام المؤذن وان لم يقيد بالسجدة بل يتم اركعتين كما في غاية البيان وغيره ولو أقيمت في المسجد وهو في البيت أو كان في مسجد فاقامت في مسجد آخر لا يقطعها مطلقا كما ذكره الشارح وغيره وقيد بالركعة التي تتم بالسجدة لانه لو لم يقيد الاولى بالسجدة فانه يقطع ويشترع مع الامام وهو الصحيح لانه يجعل الرقص والقطع لا كمال كذا في الهداية وفي المحيط والكافي هو الاشبه وقيد بالفرض لانه لو كان في النفل لا يقطع مطلقا وانما يتم ركعتين واختل فوافي السنة قبل الظهر أو الجمعة اذا أقيمت أو خطب الامام فالصحيح انه يتم اربعا كما صرح به الولوالجي وصاحب المبتدئ والمحيط ثم الشئني لانها صلاة واحدة وليس القطع لا كمال بل لا بطلان صورة ومعنى وقيل يقطع على رأس الركعتين ورجحه في فتح القدير بحثا بانه يتمكن من قضائها بعد الفرض ولا بطلان في التسليم على الركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والاداء على الوجه الاكل بلا سبب اه والظاهر ما صححه المشايخ لانه لا شك ان في التسليم على رأس الركعتين ابطال وصف السنة لا كمالها وتقدم انه لا يجوز ويشهد لهم اثبات احكام الصلاة الواحدة للاربع من عدم الاستفتاح والتعويض الشفع الثاني الى غير ذلك كما قدمناه واراد من الظهر الظهر المؤدى لانه لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت

لا

بالثالثة وان لم تكن صاحب ترتيب فلكل من الابتداء بالثالثة والصلاة الحاضرة وجه اما الاول ليكون الاداء على حسب ما وجب وليخرج من خلاف مالك رحمه الله فان الترتيب عنده لا يسقط بشئ من الاعذار المذكورة كما نص على مذهبه في المجتبى وأما الثاني فلا حراز فضيلة الجماعة التي ورد الوعد والوعيد فيها وجواز تأخير القضاء وعدم امكان تلافي فضيلة الجماعة اذا فانت وتلافي قضاء الفائتة مع تقديم اداء الحاضرة مع الجماعة وهو ظاهر من اشارة قوله لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت لا يقطع فان فيه اشارة الى انه لو أقيمت قبل شر وعه يقدم الحاضرة والذي يظهر لي ارجحية هذا الذي الابتداء بالثالثة والحالة هذه تفويت فضيلة الجماعة وليس في الابتداء بالحاضرة تفويت

ذلك تأمل وراجع فعمى تظفر بالنقول ثم نقل عن النووي ان الافضل للترتيب للخلاف في وجوبه وعن الاسنوي البداهة بالمحاضرة جماعة ثم قال فانظر كيف اختلف مثل هؤلاء الاجلاء في ترجيح أحد ٧٧ الوجهين وقواعدنا تأتي ذلك في سافط

الترتيب فان مذهبا
كمذهبهم فيه اه
ويظهر لي ارجحية ما رجحه
لان الجماعة واجبة عندنا
أوفي حكم الواجب ومراعاة
خلاف الامام مالك
مستحبة فلا ينبغي
تفويت الواجب لاجل
المستحب تأمل (قول
المصنف ولو صلى ثلاثا
بتم) قال أي الرمي وجوبا
فلو قطع واقتدى كان
آثما اه قلت لكن في
التأخر خاتمة وان اراد
أن يكون فرضه ما يصلي
مع الامام فالمحيلة أن لا
يقعد في الرابعة من

ولو صلى ثلاثا بتم ويقتدى
متطوعا فان صلى ركعة
من الفجر أو المغرب
فاقيم يقطع ويقتدى
صلاته التي أداها وحده
ويصلي الخامسة
والسادسة ويصير ذلك
نفلا ويكون فرضه ما
يصلي مع الامام ثم نقل
بعده أيضا المحيلة أن
يصلي الرابعة قاعدا
فتقلب هذه نفلا
عندهما خلافا لمحمد
اه فليتأمل ثم رأيت

لا يقطع كالنفل والمنذورة كذا في الخلاصة وقيدنا بكون الابطال حراما للغير عندنا لانه لو
كان لعذر فانه جائز كالمرأة اذا فارقت زوجها والمسافر اذا نذرت ذبته أو خاف فوت درهم من ماله بل قد
يكون واجبا كالقطع لانجاء غريق وفي فتاوى الوالوجي المصلي اذا دعاه أحد أبويه فلا يجيبه مالم
يفرغ من صلاته الا ان يستغيث به لان قطع الصلاة لا يجوز الا لضرورة وكذلك الاجنبي اذا خاف
أن يسقط من سطح أو تحرقه النار أو يغرقه الماء وجب عليه ان يقطع الصلاة هذا اذا كان في الفرض
فاما في النوافل اذا ناداه أحد أبويه ان علم انه في الصلاة وناداه لا بأس به أن لا يجيبه وان لم يعلم يجيبه
اه ومن العذر ما اذا شرع في نفل فحضر جنازة خاف ان لم يقطعها نفوته فانه يقطعها ويصلي فاما
لانه لا يمكن من المصلحين معا و قطع النفل معقب للقضاء بخلاف الجنازة لو اختار تفويتها كان لا إلى
خلف كذا في فتح القدير (قوله ولو صلى ثلاثا بتم ويقتدى متطوعا) لان لا كثر حكم الكل فلا
يحتمل النقض وانما يقتدى متطوعا لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد وصرح في الحاوي القدسي
ان ما يؤدي مع الامام نافلة يدرك به افضلية الجماعة ولا يرد عليه العذر فانه لا يقتدى بعدها لما
علم من باب الاوقات المكروهة ولهذا قيد بالظهر قيد الثلاث لانه لو كان في الثالثة ولم يقيد بها
بالسجدة فانه يقطعها لانه يحمل الرفض ويختار ان شاء عاد وقعد وسلم وان شاء كبر قائما ينوي الدخول
في صلاة الامام كذا في الهداية وفي المحيط الأصح أنه يقطع قائما بتسليمه واحدة لان القعود مشروط
للتحليل وهذا قطع وليس بتحليل فان التحلل عن الظهر لا يكون على رأس الركعتين وتكفيه تسليمة
واحدة للقطع اه وهكذا صححه في غاية البيان معزيا إلى غير الاسلام واختلفوا فيما اذا عاد هل
يبعد التشهد قبل نعم لان الاول لم يكن قعود ختم وقيل يكفيه ذلك التشهد لانه لما قعد ارتفع
ذلك القيام فكانه لم يقم وأورد على قواه ويقتدى متطوعا ان التطوع بجماعة مكرره خارج
رمضان واجب بتم اذا كان الامام والقوم متطوعين اما اذا أدى الامام الفرض والقوم النفل فلا
لقوله عليه الصلاة والسلام لا رجلين اذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما صلاة قوم فصليا معهم واجعلا
صلاتكما معهم سحبة أي نافلة كذا في الكافي (قوله فان صلى ركعة من الفجر أو المغرب فاقم يقطع
ويقتدى) لانه لو أضاف اليها أخرى لغاتته الجماعة لوجود الفراغ حقيقة في الفجر أو شبهه في المغرب
لان لا كثر حكم الكل وشمل كلامه ما اذا قام الى الثانية ولم يقيد بها بالسجدة وقيد بالركعة احترازا
عما اذا قيد الثانية بسجدة فانه لا يقطعها ويقبها ولا يشرع مع الامام لكرهه النفل بعد الفجر
وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية عاله في الكافي بانه ان وافق امامه خالف السنة بالنفل بالثلاث
وان وافق السنة فجعلها أر بعا خالف امامه وكل ذلك بدعة فان شرع أتمها أر بعا لانه أحوط اذ فيه
زيادة الركعة وموافقة السنة أحق لان مخالفة الامام مشروعة في الجملة كالسبق فيما يقضى
والمقتدى اذا اقتدى بالمسافر ومخالفة السنة لم تشرع أصلا كذا في الكافي وعاله في الهداية
بان التنفل بالثلاث مكرره وفي غاية البيان أنه بدعة وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان أنه حرام
والظاهر ما في الهداية ويراد بالكرهه التحريمية لان المشايخ يستدلون بانه عليه السلام نهى عن
البتراء كما في غاية البيان وهو من قبيل ظني الثبوت قطعي الدلالة فيفيد كراهة التحريم على أصولنا

في القهستاني ذكر ان في قواه بتم اشارة الى انه لا يشتغل بحيلة مثل أن لا يقعد على الرابعة ويصيرها سائتا كما في المحيط ومثل أن يصلي
الرابعة قاعدا للتقلب نفلا لان الاتمام فرض كما في النية اه (قوله ولهذا قيد بالظهر) قال الرمي أقول هذا بناقض ما تقدم قريبا
من ان المراد بالظهر الرابعة تأمل (قوله أو شبهه في المغرب) عاله في النهر بغير هذا وهو لزوم النفل قبل المغرب وقدمانه مكرره اه

(قوله وإذا أتتها الخ) قال الرمي يعني إذا أراد أن يتمها هذا المقتدى أربعاً يصلي ركعة ويقعد لان الأولى من صلاته التي أتى بها بعد مفارقة الإمام هي ثانية صلاته ٧٨ فالالف واللام في الصلاة بدل من الأضافة تأمل (قوله كما ان الظاهر من الخروج الخ)

ولو سلم مع الإمام فعن بشر لا يلزمه شيء وقبل فسدت ويقضي أربعاً لانه التزم بالاعتداء ثلاثاً فليزمه أربع كما لو نذر ثلاثاً وإذا أتتها أربعاً يصلي ركعة ويقعد لان الأولى من الصلاة ثانية صلاته ولو تركزها جازت في الاستحسان لا القياس ولو صلى الإمام أربعاً ساءها بعد ما قعد على رأس الثلاث وقد اقتدى به الرجل متطوعاً قال ابن الفضل تفسد صلاة المقتدى لان الرابعة وجبت على المقتدى بالشروع وعلى الإمام بالقيام اليها فصار كرجل أوجب على نفسه أربع ركعات بالنذر فاقته فيهن بغيره لا تجوز صلاة المقتدى كذا هذا كذا في فتح القدير قال في الخلاصة المختار فساد صلاة المقتدى قعد الإمام على رأس الثالثة أو لم يقعد اه (قوله وكرهه من مسجد اذن فيه حتى يصلي وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الإقامة ومن خاف فوت الفجر ان أدى سنته أيتم وتركها والا لا) وكرهه من مسجد اذن فيه حتى يصلي وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الإقامة ومن خاف فوت الفجر ان أدى سنته أيتم وتركها والا لا

ما ذكره مما لا حاجة اليه وان هذا المجاز لا قرينة عليه (قوله لان من صلى وحده فقد ارتكب المكروه) أي ومن ارتكب مكروهاً تحرماً يحب عليه إعادة الصلاة أو مكروهاً تنزيهاً استحباب كما سنده كره في الباب الآتي والراجح في المذهب وجوب صلاة الجماعة ومقتضاه انه يجب إعادة من صلاها منه فرداً بالجماعة أو تسليماً وفق القاعدة المذكورة لكن قول المصنف فيما روى في ثلاثاً يتيماً ويقعد متطوعاً

ولسلم مع الإمام فعن بشر لا يلزمه شيء وقبل فسدت ويقضي أربعاً لانه التزم بالاعتداء ثلاثاً فليزمه أربع كما لو نذر ثلاثاً وإذا أتتها أربعاً يصلي ركعة ويقعد لان الأولى من الصلاة ثانية صلاته ولو تركزها جازت في الاستحسان لا القياس ولو صلى الإمام أربعاً ساءها بعد ما قعد على رأس الثلاث وقد اقتدى به الرجل متطوعاً قال ابن الفضل تفسد صلاة المقتدى لان الرابعة وجبت على المقتدى بالشروع وعلى الإمام بالقيام اليها فصار كرجل أوجب على نفسه أربع ركعات بالنذر فاقته فيهن بغيره لا تجوز صلاة المقتدى كذا هذا كذا في فتح القدير قال في الخلاصة المختار فساد صلاة المقتدى قعد الإمام على رأس الثالثة أو لم يقعد اه (قوله وكرهه من مسجد اذن فيه حتى يصلي وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الإقامة ومن خاف فوت الفجر ان أدى سنته أيتم وتركها والا لا)

ما ذكره مما لا حاجة اليه وان هذا المجاز لا قرينة عليه (قوله لان من صلى وحده فقد ارتكب المكروه) أي ومن ارتكب مكروهاً تحرماً يحب عليه إعادة الصلاة أو مكروهاً تنزيهاً استحباب كما سنده كره في الباب الآتي والراجح في المذهب وجوب صلاة الجماعة ومقتضاه انه يجب إعادة من صلاها منه فرداً بالجماعة أو تسليماً وفق القاعدة المذكورة لكن قول المصنف فيما روى في ثلاثاً يتيماً ويقعد متطوعاً

ينافي ذلك فالأولى تأويل القاعدة بان يراد بالواجب والسنة الذي تعاد الصلاة بتركه ما كان من أجزاء الصلاة وما هيتهما والجماعة وصف لها خارج عنها فلا تعاد الصلاة لتركه فليست تأمل (قوله أما في موضع لا يكره التنفل) المراد بالموضع الوقت لا المكان (قوله لان مخالفة الجماعة وزر عظيم) قال في النهر هذا يقتضي انها أشد كراهة من التنفل وعلى هذا لان

فنبغي أن يحب نرجوه في هذه الحالة اه لكن في التتارخانية عن الشامل لوقيد الثانية المجيدة أتمها وخرج لانه لا تطوع بعد
 الفجر والمتكث معهم بلا صلاة من سوء الادب (قوله وكذا الجماعة) أي لها فضل رملي (قوله وفي الخلاصة ظاهر المذهب
 انه يدخل) كذا ذكر في النهار انه ظاهر المذهب وعزاه الى التجنيس وغيره ثم قال وهذا التقرير يعلم ان قوله في البحران كلامه
 شامل لما اذا كان برجوادرا كه في التشهد فخرج على رأي ضعيف لا ضرورة تدعو اليه اه أقول ما ذكره المؤلف هو المتبادر من
 عبارة المتن فيبانه لذلك ثم بيانه ما هو ظاهر المذهب لا لوم عليه به بل قوله قبل هذا وان لم يمكن بان خشي فوت الركعتين يشعر
 باختيار ظاهر الرواية (قوله وفي المحيط انه يأتي بها عندهما الخ) قال في الشرنبلالية ٧٩ الذي تحرر عندي انه يأتي

بالسنة اذا كان يدركه
 وفي التشهد بالا اتفاق
 فيما بين محمد وشيخيه ولا
 يتقيد بأدراك ركعة
 وتفرع الخلاف هنا على
 خلافهم في مدرك تشهد
 الجمعة غير ظاهر لان المدار
 هنا على ادراك فضل
 الجماعة وهو حاصل
 بأدراك التشهد بالا اتفاق
 نص على الاتفاق الكمال
 لا كما ظنه بعضهم من أنه
 لم يحرز فضلها عند محمد
 لقوله في مدرك أقل
 الركعة الثانية من الجمعة
 لم يدرك الجمعة حتى يبنى
 عليها الظهر بل قواه هنا
 كقولهما من أنه يحرز
 ثوابها وان لم يقل في الجمعة
 كذلك احتياطا لان
 الجماعة شرطها ولذا
 اتفقوا على انه لو حان
 لا يصلي الظهر جماعة
 فأدرك ركعة لا يحث وان
 أدرك فضلها نص عليه
 محمد كما في الهداية قال

لان الاصل ان سنة الفجر لها فضيلة عظيمة قال عليه الصلاة والسلام ركعتا الفجر خير من الدنيا
 وما فيها وكذا ما قدمناه وكذا للجماعة بالا حديث المتقدمة فاذا تعارض عمل بها بقدر الامكان وان لم
 يمكن بان خشي فوت الركعتين اخرزا أحقهما وهو الجماعة لورود الوعد والوعيد في الجماعات والسنة
 وان ورد الوعد فهما لم يرد الوعيد بتركها ولان ثواب الجماعة أعظم لانها مكمل لثابتة والسنة مكمل
 خارجية والذاتية أقوى وشمل كلامه ما اذا كان برجوادرا كه في التشهد فانه يأتي بالسنة وظاهر
 ما في الجامع الصغير حيث قال ان خاف أن تغوته الركعتان دخل مع الامام ان لا يأتي بالسنة وفي
 الخلاصة ظاهر المذهب انه يدخل مع الامام ورجحه في البدائع بان لا كثر حكم الكل فكان الكل
 قد فاته فيقدم الجماعة ونقل في السكافي والمحيط انه يأتي بها عندهما خلا فالمحمد لان ادراك القعدة
 عندهما كأدراك ركعة في الجمعة خلا فانه قد جعل المصنف لسنة الفجر حكيمين أما الفعل ان
 لم يخف فوت الجماعة وهو المراد بفوت الفجر بقريضة قوله أيتم وأما الترك ان خاف فوت الجماعة
 فاندفع ما ذكره الفقيه اسمعيل الزاهد من انه ينبغي ان يفتح ركعتي الفجر ثم يقطعهما ويدخل مع
 الامام حتى تلزمه بالشروع فيتمسك من القضاء بعد الفجر وهو مردود من وجهين أحدهما ما ذكره
 الامام السرخسي ان ما وجب بالشروع لا يكون أقوى مما وجب بالنذر وقد نص محمدان المذكورة
 لا تؤدي بعد الفجر قبل طلوع الشمس فانها ما ذكره فاضحان في شرح الجامع الصغير ان المشايخ
 نكروا عليه ذلك لان هذا أمر بافتتاح الصلاة على قصد ان يقطع ولا يتم وأنه غير مستحسن ثم ان هنا
 قيد تركه المصنف في قوله والا لا وهو ان يجزئ كما عند باب المسجد يصلي السنة فيه فان لم يجد فينبغي
 ان لا يصلي السنة لان تركه المكروه مقدم على فعل السنة كذا في فتح القدير وهو متفرع على أحد
 القولين لما في المحيط ولو صلاهما في المسجد الخارج والامام يصلي في المسجد الداخل قيل لا يكره
 لانه لا يتصور بصورة مخالفة للقوم لا اختلاف المكان حقيقة وقيل يكره لان ذلك كله كمكان
 واحد فاذا اختلف المشايخ فيه كان الافضل ان لا يفعل اه فالحاصل ان حكم المصلي نافله أو سنة
 لا يخلو اما ان يكون قبل شروع الامام في الغرض أو بعده فان كان الاول لا يخلو اما ان يكون وقت
 اقامة المؤذن أو قبله فان كان قبل اقامة المؤذن فله ان يأتي بهما في أي موضع أراد من المسجد أو غيره
 الا في الطريق كما قدمناه وان كان وقت اقامة المؤذن في البدائع اذا دخل المسجد للصلاة وقد كان
 المؤذن أخفى في الاقامة يكره له التطوع سواء كان ركعتي الفجر أو غيرهما لانه يتهم بانه لا يرى صلاة

الكمال وهذا يعكس على ما قبل فيمن برجوادرا كه في التشهد في الفجر لو اشتغل بركعتيه من أنه على قول محمد لا اعتبار به فترك
 ركعتي الفجر على قوله فالحق خلافة لنص محمد هنا على ما يناقضه اه هذا كلام الشرنبلالية والحاصل انه متابع للمحقق الكمال في
 ذلك والوجه معه وقد نقل الشيخ ابراهيم الحلبي كلام الكمال وأقره وكذا العلامة المقدسي في شرح النظم ومشي عليه في المنع
 فليتأمل مع ما مر (قوله وهو مردوخ) قال في العناية أقول ان أراد الفقيه بقوله بعد الفجر قبل طلوع الشمس فالترتيب موجه
 وان أراد بعده فلا والقصد للقطع نقض للاكمال فلا بأس به اه وفي الحواشي السعدية فيه بحث اذا كمال فيها فانها لا تؤدي
 بالجماعة الا ترى الى ما مر من قوله بخلاف النفل لانه ليس للاكمال وكان الصواب أن يقول ليؤديها مرة أخرى وجوابه ان ابطال

العمل قضاء منهى وذره المفسدة مقدم على جاب المصلحة اه (قوله يعني خافي البدائع من التعميم لركني الفجر ليس على قول العامة) تخصيصه بأنه ليس على قول العامة محل نظر بل المفهوم من الكلام قبله انه ليس على قول الجميع فليستأمل (قوله ثم السنة في السن الخ) أقول المذكور في النهاية والعناية وشرح قاضيجان وغيرهما ان ما ذكره هو السنة في سنة الفجر وأما غيرهما في التبيين ان أمكنه أن يأتي بها قبل أن يركع الامام أتى بها خارج المسجد ثم شرع في الغرض معه لانه أمكنه احوال الفضيلة وان خاف فوت ركعة شرع معه بخلاف سنة الفجر على ما مر اه فالصواب أن يقول ثم السنة في السنة كما عبر به المقدسي في شرحه وقدرأيته كذلك في أصل بعض النسخ لكنه ٨٠ مصلح بالسنن وهذا الاصلاح افساد كما رأيت ثم هذا الحكم المذكور اذا كان بعد الشروع

في الغريضة كما في المنية قال وأما قبل شروعه في الغريضة فيأتي بها في أي موضع شاء اه وقد علم هذا مما مر وبه يعلم أن الصواب ما قلناه لان غير سنة الفجر ليس كذلك كما بينه المؤلف

ولم تقض الاتبع

(قوله لان سائر السنن لا تقتضي) الى آخر عبارته قال في الهداية وأما سائر السنن سواها لا تقضي بعد الوقت وحدها وفي قضائها تبعاً للفرض اختلاف المشايخ اه أي قال بعضهم يقضيها لانه كم من شيء ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وفيه نظر لان مثل هذا يسمى تبعاً لضمنا وقال بعضهم لا اختصاص القضاء بالواجب وهو الصحيح كذا في العناية وبهذا

الجماعة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم اه وببحث العلامة الحلي بان هذا الزمان يزول عنه في ثاني الحال اذا شوهد شروعه فيها بعد فراغه من السنة وقد نص محمد في كتاب الصلاة من الاصل في المؤذن يأخذ في الإقامة أي يكره ان يتطوع قال نعم الاركني الفجر واختلاف المشايخ في فهمه فذهب من قال موضوعها فيما اذا انتهى الى الامام وقد سبقه بالتكبير فيأتي بركعتي الفجر وعامتهم على الاطلاق سواء وصل الى الامام بعد شروعه أو قبله في الإقامة كما ذكره فخر الاسلام اه يعني خافي البدائع من التعميم لركني الفجر ليس على قول العامة ويشهد له ما في المحاوي القدسي والهيوط ولا يتطوع اذا أخذ المؤذن في الإقامة الاركني الفجر اه الا انه قد يقال ان ما يوقع في التهمة لا يرتكب وان ارتفعت بعده كما ورد عن علي اياك وما سبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره وان كان الثاني فيكره له ان يشتغل بنقل أو سنة مؤكدة السنة الفجر على التفصيل السابق ثم السنة في السنن أن يأتي بها في بيته أو عند باب المسجد وان لم يمكن في المسجد الخارج وان كان المسجد واحداً لخلاف الاستطوارة ونحو ذلك أو في آخر المسجد بعيداً عن الصفوف في ناحية منه وتكره في موضعين الاول أن يصلح المخطاط للصف مخالفاً للجماعة الثاني أن يكون خلف الصف من غير حائل بينه وبين الصف والاول أشد كراهة من الثاني وأما السنن التي بعد الفرائض فلا فضل فلهذا في المنزل الا اذا خاف الاشتغال عنها لذهب الى البيت فيأتي بها في المسجد في أي مكان منه ولو في مكان صلى فيه فرضه والاولى أن يتفهي خطوة ويكره للامام أن يصلي في مكان صلى فيه فرضه كذا في السكا في وغيره (قوله ولم تقض الاتبع) أي لم تقض سنة الفجر الا اذا فاتت مع الفرض فتقضي تبعاً للفرض سواء قضاها مع الجماعة أو وحده لان الاصل في السنة أن لا تقضي لاختصاص القضاء بالواجب والحديث ورد في قضائها تبعاً للفرض في غداة ليلة التعريس فبقى ما وراءه على الاصل فأفاد المصنف أنها لا تقضي قبل طلوع الشمس أصلاً ولا بعد الطلوع اذا كان قد أدى الفرض وشمل كلامه ما اذا قضاها بعد الزوال أو قبله ولا خلاف في الثاني واختلاف المشايخ في الاول على قولهما والصحيح كما في غاية البيان أنها لا تقضي تبعاً لان النص ورد بقضائها في الوقت المهمل بخلاف القياس وما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقياس وهي واردة على المصنف فلو قال ولم تقض الاتبع قبل الزوال لكان أولى وقد بسنة الفجر لان سائر السنن لا تقضي بعد الوقت لا تبعاً ولا مقصوداً واختلاف المشايخ في قضائها تبعاً للفرض

يعلم ما في كلام المؤلف ولذا قال في النهر انه سهو وأما أولاً فلان ظاهره انه لا خلاف في قضائها بعد الوقت تبعاً وقد علمت ثبوته وأما ثانياً فلان الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعاً ليس هو الخلاف الاتبع مع بقائه ولذا كان الراجح في الاول عدم القضاء وفي الثاني القضاء اه لكن قال الشيخ اسمعيل فيسه كلاماً أما أولاً فاطلاق البحر بناء على الاصح كما وقع للبرجندي وغيره وأما قوله ثانياً واختلاف المشايخ الخ فبناء على دأبهم فيما اختلف فيه التصحيح حيث يعبرون بنحو ذلك فيه والتصحيح مختلف في الاربع قبل الظهر كما مر فلا يلزم منه في الاختلاف عما قبله فليست بدر وأما ثانياً فصاحب البحر لم يجعل الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعاً للخلاف الاتبع مع بقائه بل ذكر انه اختلف التصحيح في القضاء تبعاً في الوقت وأظهر القضاء وانها سنة للاختلاف

الا في فالحاصل ان السهو وظاهر في كلام النهر لا البحر من تلك الجهة نعم في قول البحر تبعاً في الوقت الظاهر ان لفظ تبعاً سهو ولا نه اذا كان في الوقت لا يكون تبعاً لان الغرض يكون أداء والمتابعة تكون في القضاء فليست براه (قوله وحكم الاربع قبل الجمعة الخ) أقول قال شيخنا الشيخ محمد السراجي الحانوتي وأما كونها هل تقضى أولاً فعلى ما قالوه في المتن وغيرهما من ان سنة الظهر تقضى بتقضى أن تقضى سنة الجمعة اذا فرق لكن في روضة العلماء في باب فضل من ٨١ سمع الاذان واذا جاء الرجل الى الجمعة في وقت الامامة

هل يصلي أربع ركعات التي يصليها قبل الجمعة أم لا قال لا يصلي بل يسكت ثم يدخل مع الامام في صلاته وسقطت عنه هذه

وقضى التي قبل الظهر في وقته قبل شفعه ولم يصل الظهر جماعة بادراك ركعة بل أدرك فضلها

الاربع لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرج الامام فلا صلاة الا المكتوبة اه ذكره في فتاواه التي وقعت له والله أعلم خير الدين الرملي أقول وفي هذا الاستدلال نظر فانه انما يدل على انها لا تصلي بعد خروجه لا على انها تسقط بالكلية حتى انها لا تقضى بعد فراغه من المكتوبة والالزام ان لا تقضى سنة الظهر أيضاً اذا جاءه ووجد الامام شارحاً في الظهر مع انه ورد

في الوقت والظاهر قضاءها وانها سنة لا اختلاف الشيخين في قضاء الاربع قبل الظهر قبل الركعتين أو بعدهما كما سيأتي (قوله وقضى التي قبل الظهر في وقته قبل شفعه) بيان لشيئين أحدهما القضاء والثاني محله أما الاول ففيه اختلاف والصحيح أنها تقضى كما ذكره قاضيان في شرحه مستدلان بما عن عائشة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها من بعده وظاهر كلام المصنف أنها سنة لا نفل مطلق وذكر قاضيان أنه اذا قضاها فهي لا تكون سنة عند أبي حنيفة وعندهما سنة وتبعه الشارح وتوقعه في فتح القدير بانه من تصرف المصنفين فان المذكور من وضع المسئلة الاتفاق على قضاء الاربع وانما الاختلاف في تقديمها أو تأخيرها والاتفاق على انها تقضى اتفاق على وقوعها سنة الى آخر ما ذكره وأما الثاني فاختلف فيه النقل عن الشيخين فذكر في الجامع الصغير للحسامي ان أبا يوسف يقدم الركعتين ومحمد يؤخرهما وفي المنظومة وشروحا على العكس وفي غاية البيان ويحتمل أن يكون عن كل واحد من الامامين روايتان ويرجح في فتح القدير تقديم الركعتين لان الاربع فانت عن الموضع المسنون فلا يفوت الركعتين عن موضعها مقصداً بالضرورة اه وحكم الاربع قبل الجمعة كالاربع قبل الظهر كما لا يخفى (قوله فلم يصل الظهر جماعة بادراك ركعة) لما في الجامع الكبير اذا قال عبده حران صلى الظهر بجماعة فسبق ببعضها لم يحث وهو شامل لما اذا سبق بركعة أو بأكثروا كقاضيان في شرحه ان الظاهر الجواب انه اذا فاتته ركعة مع الامام وصلى الثلاث معه لا يحث لانه لم يصل الكل مع الامام فلو قال المصنف بادراك بعضها لكان أولى لكن ذكر الامام السرخسي انه يحث لان لا كثر حكم الكل ولا يحث اذا صلى ركعتين فقط اتفاقاً كما لا يخفى أما على الاول فظاهر وأما على قول السرخسي فلا نه ليس بأكثر حتى يقام مقام الكل ومما يضعف قول السرخسي ما اتفقوا عليه في باب الايمان انه لو حلف لا بأكل هذا الرغيف لا يحث الا بأكل كله فان الاكثر لا يقام مقام الكل لكن في الخلاصة من كتاب الايمان لو حلف لا يقرأ سورة فقرأها الا حوفا حث ولو قرأها الآية طويلة لا يحث (قوله بل أدرك فضلها) أي فضل الجماعة لان من أدرك آخر الشيء فقد أدركه وتحديث الصحيح من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وهو مجمع عليه وانما خص محمد بالذكر في الهداية لان الشبهة وردت على قوله ان مدرك الامام في التشهد في صلاة الجمعة لا يكون مدرك الجمعة فكان مقتضى قوله ان لا يدرك فضلة الجماعة في هذه المسئلة لانه مدرك للاقل فأزال الوهم بذكر محمد وذكر في الكافي وغيره انه لو قال عبده حران أدرك الظهر فانه يحث بادراك ركعة لان ادراك الشيء بادراك آخره يقال أدركت أيامه أي آخرها وفي الخلاصة من كتاب الايمان من الفصل الحادي عشر لو قال عبده حران أدرك الظهر مع الامام فادرك الامام في التشهد ودخل في صلاته فانه يحث اه فعلم أن ادراك الركعة

بحر ثاني (١١) النهي عن الصلاة عند الاقامة كما في حديث الصحيحين وغيرهما اذا أقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة نعم قديقال ان الاصل عدم قضاها اذا فاتت عن محلها أو ماسنة الظهر فانما قالوا بقضاها لتحديث عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها من بعده كما قدمه المؤلف فتكون سنة الظهر خارجة عن القياس للحدث المذكور فلا تقاس عليها سنة الجمعة فتأمل (قوله لكن في الخلاصة الخ) قال العلامة نوح أفندي الفرق بين الحرف والاية لا يخفى على ذوي الافهام فلا استدراك الذي ذكره هذا الفاضل لا يخلو عن الكلام

(قوله فلو قال المصنف بل يكون مدركالها الخ) قال في النهر والعذر له ان الباب لم ينعقد لذلك وذكر مسألة الجماعة كالتوسطة لقوله بل أدرك فضلها اذ ربما يتوهم ان بين ادراك الفرض والجماعة تلازما فاحتاج الى دفعه (قوله وان فاتته الجماعة) أي وصلى منفردا كما في الزيلعي (قوله كما ذكره قاضيان في شرحه) أقول نص كلامه الانسان اذا صلى وحده ان شاء أتى بالسنن وان شاء تركها وهو قول الكرخي رحمه الله لان النبي عليه الصلاة والسلام ما أتى بالسنن الا عند أداء المكتوبات بالجماعة والاول اصح والاخذ به احوط لان السنة بعد المكتوبة شرعت لمجرد نقصان يمكن في المكتوبة وقبلها القطع طمع الشيطان عن المصلي فيقول لمالم يطعني ٨٢ في ترك ما لم يكتب عليه كيف يطيعني في ترك ما كتب عليه والمنفرد الى ذلك

أحوج اه وفي الزيلعي المصلي لا يخلو اما أن يؤدي الفرض بجماعة أو منفردا فان كان بجماعة فانه يصلي السنن الروائب وتطوع قبل الفرض ان أمن فوت الوقت والا لا وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة

قطعا وان كان يؤديه منفردا فكذلك الجواب في رواية وقيل يتخير والاول احوط اه والجواب عما وقع لصاحب النهر في هذا المجل فانه بعد ما ذكر المسئلة على الصواب قال قيد بفوت الفرض لانه لو خشى فوت الجماعة لو أتى بها اختلفوا والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره

ليس بشرط فلو قال المصنف بل يكون مدركالها كان أولى ليشمل الثواب والحنث في السمين المذكورة وفي غاية البيان ان المسبوق يكون مدركالها والثواب الجماعة لكن لا يكون ثوابه مثل ثواب من أدرك أول الصلاة مع الامام لفوات التكبيرة الاولى اه وقد صرح الاصوليون بان فعل المسبوق اداء قاضير بخلاف المدرك فانه اداء كامل وأما اللاحق فصرحوا بان ما يقضيه بعد فراغ الامام اداء شبهه بالقضاء فظاهر كلام الشارح ان اللاحق كالمدرك لكونه خلف الامام حكما ولهذا لا يقرأ اه فيقتضي ان يحنث في عيئه لو حلف لا يصلي بجماعة ولو فاتته مع الامام الاكثر فظاهر كلامهم ان من أدرك الامام في التشهد فقد أدرك فضلها (قوله وتطوع قبل الفرض ان أمن فوت الوقت والا) أي وان لم يأمن لا يتطوع لان صلاة التطوع عند ضيق الوقت حرام لتفويتها الفرض وان لم يضق الوقت فله أن يتطوع فان كانت سنة مؤكدة ولم تفته الجماعة فانه يسن في حقه الاتيان بها باتفاق المشايخ وان فاتته الجماعة ففيه اختلاف والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره قاضيان في شرحه لكونها مكملات للفرائض وان لم تكن مؤكدة فان كان من المستحبات يستحب الاتيان بها والا فهو مخير (قوله وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة) خلافا لفرق هو يقول أدرك الامام فيما له حكم القيام ولذا ان الشرط هو المشاركة في أفعال الصلاة ولم يوجد في القيام ولا في الركوع وذكر قاضيان ان ثمة الخلاف تطهر في ان هذا عنده لاحق في هذه الركعة حتى يأتي بها قبل فراغ الامام وعندنا هو مسبوق بها حتى يأتي بها بعد فراغ الامام وأجمعوا انه لو انتهى الى الامام وهو قائم فكبر ولم يركع مع الامام حتى ركب الامام ثم ركب أنه يصير مدركالها تلك الركعة وأجمعوا أنه لو اقتدى به في قومة الركوع لم يصير مدركالها تلك الركعة اه وفي المصنف وهذا اذا أمكنه الركوع اما اذا لم يمكنه لا يعتد به عند زفر أيضا وفي حيرة الفقهاء امام اقتبح الصلاة فلما ركع ورفع رأسه من الركوع ظن انه لم يقرأ السورة فرجع وقرأ ثم علم انه كان قرأ السورة فخاء رجل ودخل معه في الصلاة ثم ركب نائيا فان هذا المسبوق يصير دخلا في الصلاة لكن عليه أن يقضي ركعة لان الركوع الاول كان فرضا تاما والاخر نفلا فصار كأن المسبوق لم يدرك الركوع من هذه الركعة اه وفي فتح القدير ومدرک الامام في الركوع لا يحتاج الى تكبيرتين خلافا لبعضهم ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح جاز ولغت

قاضيان في شرحه كذا في البحر وهو مشكل كيف والجماعة واجبة كما مر اه وأنت قد سمعت نص كلام نيته قاضيان وان ما ذكره المؤلف هو ما نقلناه عنه ولا اشعار له بما ذكره صاحب النهر أصلا وقد وقع هذا الوهم أيضا التلميذ المؤلف في منح الغفار فذكر عبارة شيخه ثم استشكل بما تقدم في الفجر وأعجب من هذا ان عبارة الدرر كعبارة قاضيان وقد ذكر الشيخ اسمعيل اشكال صاحب النهر وجهه عليها وقد علمت ان اشكال النهر ليس في هذه الصورة ووقع للشيخ علاء الدين في شرح التنوير تذيير ما وقع للشيخ اسمعيل بل أبدع وأغرب بحشيه المداري المحلي فجزم بان ما في الدرر باطل وتجب من الشربة الى حيث لم يتعرض لذلك في حاشيته على الدرر والحاصل ان أصل السهو من صاحب النهر والمنع منشؤه عدم فهم المسئلة وقد نبه على ذلك العلامة الرملي في حاشيته على المنع وفي حاشيته على هذا الكتاب فقال بعد تصويره المسئلة على وجه الصواب فافهم ذلك وكن على

بصورة منه فان صاحب النهر ومنع الغفار قد خطا وخطا فاحشا والله تعالى أعلم (قوله ولور كع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات الخ) قال الرمي كان ينبغي الاكتفاء بالواحدة لانه المفروض وبعد بحشنا هذا راي في النهر والتقيد بثلاث آيات يفيد ان اوانه بعد الواجب وكان ينبغي اعتبار الآية وانه لور كع بعد ما قرأها الامام فادركه فيه أنه يصح والله تعالى أعلم (قوله والوجه ظاهر) أقول الظاهر ان ذلك مبني على ارتفاع الركعة التي كان فيها وحيداً فركوع المقتدي غير معتبر ولكن قد تقدم عند قول المصنف ولو ذكرنا كعاً أو ساجداً سجدة فسيجدها لم يعد هما انه لا يلزم اعادتهما ٨٣ ولكنه أفضل وذكر المؤلف

هناك مانعه وبما ذكر
هنا ظهر ضعف ما في
فتاوى قاضخان من ان
الامام لو صلى ركعة وترك
منها سجدة وصلى أخرى
وسجد لها فتذكر المتركه
في السجود انه يرفع رأسه
من السجود ويسجد
المتركه ثم يعيد ما كان
فيها لانها ارتفعت
فيعيدها استحساناً اه
فانك قد علمت انها

ولور كع مقتد فادركه
امامه فيه صح

لا ترتفع وان الاعادة
مستحبة ومقتضى
الارتفاع افتراض
الاعادة وهو مقتض
لافتراض الترتيب وقد
اتفقوا على وجوبه اه
فلتأمل ثم رأيت في
الفصل الثاني عشر من
الذخيرة تفصيلاً في المسئلة
وهو انه اذا رفع رأسه من
ركوع الثالثة وتذكر

نيتة اه ثم اعلم انه اذا لم يكن مدركال للركعة فانه يجب عليه ان يتابع الامام في السجدين وان لم يحتسب اليه كما لو اقتدى بالامام بعد ما رفع الامام رأسه من الركوع صرح قاضخان في فتاواه بان عليه المتابعة في السجدين وان لم يحتسب اليه وصرح به في العدة وصرح في الذخيرة بان المتابعة فيهما واجبة ومقتضاه انه لو ترك كعاً لم يفسد صلاته وقد توقفنا في ذلك مدة حتى رأيت في التجنيس معزياً الى فتاوى أئمة سمرقند انه لا يفسد لو ترك وعبارته رجل انتهى الى الامام وقد سجد سجدة فكبر ونوى الاقتداء به ومكث قائماً حتى قام الامام ولم يتابعه في السجدة ثم تابعه في بقية الصلاة فلما فرغ الامام قام وقضى ما سبق به تجوز الصلاة الا أنه صلى تلك الركعة الغائبة بسجدة بها بعد فراغ الامام وان كانت المتابعة حين شرع واجبة في تلك السجدة اه (قوله ولور كع مقتد فادركه امامه فيه صح) وقال زفر لا يجزئه لان ما أتى به قبل الامام غير معتد به فكذلك ما بينه عليه ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء واحد كما في الطرف الاول قد يكون امامه شاركه فيه لان المقتدي لو رفع رأسه قبل ان يركع الامام فانه لا يصح اتفاقاً لعدم المشاركة فيه والمتابعة وأراد بالركوع كل ركن سبقه المأموم به وقبده في الذخيرة بان يركع المقتدي بعد فراغ الامام من القراءة أو لور كع قبل أن يأخذ الامام في القراءة ثم قرأ الامام وركع والرجل راكع فادركه في الركوع لا يجزئه عن الركوع لانه ركع قبل اوانه ولور كع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات ثم أتم القراءة وأدركه جازولور كع الامام بعد ما قرأ الفاتحة ونسى السورة فرفع المقتدي معه ثم عاد الامام الى السورة ثم ركع والمقتدي على ركوعه الاول أجزاء الركوع ولو تذكر الامام في ركوعه في الركعة الثالثة انه ترك سجدة من الركعة الثانية فاستوى الامام فسيجد للثانية وأعاد التشهد ثم قام وركع للثالثة والرجل على حاله راكع لم يجز المقتدي ذلك الركوع والوجه ظاهر اه وذكر المصنف في الكافي في مسئلة الكتاب انه يصح ويكره لقوله عليه الصلاة والسلام لا تبادروني بالركوع والسجود وقوله عليه السلام اما يخشى الذي يركع قبل الامام ويرفع أن يحول الله رأسه رأس جبار اه وهو يفيد أنها كراهة تحريم للنهي المذكور وفي الخلاصة المقتدي اذا أتى بالركوع والسجود قبل الامام هذه على خمسة أوجه اما أن يأتي بهما قبله أو بعده أو بالركوع قبله وسجده معه أو بالركوع معه وسجده قبله أو أتى بهما قبله ويدركه الامام في آخر الركعات فان أتى بالركوع والسجود قبل الامام في كل ركعة يجب عليه قضاء ركعة بلا قراءة ويتم صلاته واذار كع معه وسجد معه يجب عليه قضاء ركعتين واذار كع قبله وسجد معه يقضى أربعاً بلا قراءة واذار كع بعد الامام وسجد بعده جازت صلاته اه ووجهه

السجدة من الثانية انه يسجد ها ثم يتشهد للثانية ثم يسجد للثالثة سجدتين ثم يتم صلاته قال لان عوده الى السجدة المتركه لا يرفض الركوع بعد تمامه وهذا انما يستقيم على ظاهر الرواية وان تذكر وهو راكع يسجد ها ويتشهد ويصلي الثالثة والرابعة بركوعهما وسجودهما لان الركوع قبل التمام قابل للرفض بخلافه بعد رفع الرأس على ظاهر الرواية اه فالظاهر ان ما هنا على غير ظاهر الرواية تأمل (قوله أو بالركوع قبله وسجده معه) قال الرمي في الخلاصة جعل قوله أو بالركوع قبله وسجده معه مؤخر عن قوله أو بالركوع معه وسجده قبله وهو المناسب للتفصيل الآتي (قوله ويدركه الامام في آخر الركعات) الاظهر تعبير النهر بقوله ويدركه في كل الركعات اه أي يدركه امامه في آخرهما في كل الركعات (قوله جازت صلاته) وكذا في الصورة الخامسة وهي ما اذا أتى

بهما قبله وأدركه الامام في كل الركعات فالحاصل انه لا شيء عليه في الثانية والخامسة كما في النهر (قوله وقضاء الاربع في الثالثة
 ظاهر) أي الواقعة ثالثة في التفصيل ووجهه كما نقل عن الحاشية ان الركوع قبل الامام غير معتبر فلا يكون السجود معه
 معتبرا اه أي فلم يكن آتيا بالركعات كلها قال الرمي ووجهه عدم قضاء شيء في صورة ما اذا أتى بهما بعده أو قبله وأدركه الامام
 ظاهرا أيضا وذلك للمتابعة في صورة البعدية والمشاركة في القبلية مع ادراك الامام له فيهما (قوله وان نوى السجدة الثانية) أي ولم
 ينو المتابعة أيضا أما اذا نواهما تكون عن الاولى ترجيح للمتابعة وتلغوية غير للتحالف كما في الفتح وكذا اذا لم ينو شيئا جلا لآمره
 على الصواب فالحاصل كما في الذخيرة ان المسئلة على ستة أوجه في الخمسة يصير ساجدا السجدة الاولى وفي السادسة وهي ما اذا نوى
 الثانية فحسب يصير ساجدا عن الثانية لان هذه ثانية باعتبار فعله فالثانية صادفت محلها ولم يوجد في معارضته نية أخرى ثم ذكر
 مسئلة ما اذا طال المقتدي السجدة الاولى وسجد الامام الثانية ثم رفع المقتدي رأسه فرأى الامام ساجدا فظن انه في السجدة
 الاولى فسجد قال فالمسئلة أيضا ٨٤ على ستة أوجه وفي الوجهه كلها يصير ساجدا عن الثانية ﴿باب قضاء الفوائت﴾

(قوله فالاداء الخ) قال في
 النهر بعد نقله تعريف
 الاداء عن صدر الشريعة
 بانه تسليم عين الواجب
 الثابت بالامر والقضاء
 بتسليم مثل الواجب به
 ﴿باب قضاء الفوائت﴾

اه وبه علم ان ما في البحر
 مدفوع أما أولا فلان كون
 الوقت المقيد يدخل فيه
 المطلق جمع بين المتناهيين
 وأما ثانيا فلان هذا مما
 لا حاجة اليه اذ تسليم العين
 يشمل هذا النوع من الاداء
 والا كان مشلا فيكون
 قضاء اه والجواب عن
 الاول ان المراد بتقيده به
 جعله ظرفا لا يقاتعه

في فتح القدير بان مدرك أول صلاة الامام لاحق وهو يقضى قبل فراغ الامام في الصورة الاولى
 فاتته الركعة الاولى فركوعه وسجوده في الثانية قضاء عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة
 عن الثالثة ويقضى بعد الامام ركعة غير قراءة لانه لاحق وفي الثانية تلحق سجدة ناه في الثانية
 بركوعه في الاولى لانه كان معتبرا ويلغوا ركوعه في الثانية لوقوعه عقب ركوعه الاول بلا سجود
 بقي عليه ركعة ثم ركوعه في الثالثة مع الامام معتبرا ويلحق به سجوده في رابعة الامام فيصير عليه
 الثانية والرابعة فيقضى ركعتين وقضاء الاربع في الثالثة ظاهر اه وفي الخلاصة المقتدي اذا
 رفع رأسه من السجدة قبل الامام وأطال الامام السجدة فظن المقتدي ان الامام في السجدة الثانية
 فسجد ثانيا والامام في السجدة الاولى ان نوى متابعة الامام أو نوى السجدة التي فيها الامام أو نوى
 السجدة الاولى جاز وان نوى السجدة الثانية وكان الامام في الاولى فرفع الامام رأسه من السجدة
 وانحط للثانية فقبل ان يضع الامام جبهته على الارض للسجدة رفع المقتدي من الثانية لا يجوز سجدة
 المقتدي وكان عليه إعادة تلك السجدة ولو لم يعد تفسد صلاته اه والله اعلم

﴿باب قضاء الفوائت﴾

لما كان القضاء فرع الاداء أخره وقد قسم الاصوليون المسامور به الى اداء وإعادة
 وقضاء فالاداء ابتداء فعل الواجب في وقته المقيد به سواء كان ذلك الوقت العزم أو غيره
 وانما لم نقل انه فعل الواجب كما قال غيرنا لانه لا يشترط فعله كله في وقته ليكون أداء لان
 وجود التحريم في الوقت كاف لكون الفعل أداء وإعادة فعل مثله في وقته للحل

لا تخصيصه بوقت معين من بين الاوقات حتى يرد التنافي وعن الثاني بانه مبني على قول من عرفه بانه فعل
 الواجب في وقته ومعلوم انه لا يشترط لكونه أداء وجود جمعه فلهذا قيد الابتداء ليدخل ذلك والالزم عدم انعكاس التعريف
 فليتدبر (قوله فعل مثله) أي الواجب نخرج به القضاء بناء على التعريف الراجح وقوله في وقته نخرج به القضاء بناء على التعريف
 المرجوح له ونخرج به أيضا فعل مثله بعده للحل غير الفساد وعدم صحة الشروع فهو خارج عن الاقسام الثلاثة كما نبه عليه المحقق
 ابن الهمام في التحرير لكن قال العلامة ابن أمير حاج في شرحه ان هذا مبني على ما عليه البعض والافقول الميزان الاعادة في عرف
 الشرع اتيان بمثل الفعل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة الكمال فأدائه على وجه النقصان
 وهو نقصان فاحس يجب عليه الاعادة وهو اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال اه يفيد انه اذا فعل ثانيا في الوقت أو خارج
 الوقت يكون اعادة كما قال صاحب الكشف اه ونحوه في شرح أصول فخر الاسلام للشيخ أكل الدين فانه قال ولم يذكر الشيخ
 الاعادة وهي فعل ما فعل أولا مع ضرب من الحل ثانيا وقيل هو اتيان مثل الاول على وجه الكمال لانها ان كانت واجبة بان وقع
 الاول فاسدا فهي داخلة في الاداء أو القضاء وان لم تكن واجبة بان وقع الاول ناقصا فاسدا فلا يدخل في هذا التقسيم لانه تقسيم

الواجب وهي ليست بواجبة وبالأول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الأصح فالفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر
بسجود السهو وهو موافق لكلام الميزان حيث لم يقيد بها بالوقت ومخالف له حيث صرح بعدم وجوبها وفي شرح التحرير هل
تكون الاعادة واجبة فصرح غير واحد من شراح أصول فخر الاسلام بانها ليست بواجبة وان بالأول يخرج عن العهدة وان كان
على وجه الكراهة على الأصح وان الثاني بمنزلة الجبر والوجه الوجوب كما أشار إليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين
في شرح المنار وهو موافق لما عن السرخسي وأبي اليسر من ترك الاعتدال تكملة الاعادة زاد أبو اليسر ويكون الفرض هو الثاني
وعلى هذا يدخل في تقسيم الواجب ثم نقل عن شيخه ابن الهمام لا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة أدت مع
كراهة التحريم ويكون جابر الاول لان الفرض لا يتكرر وجعله الثاني يقتضي ٨٥ عدم سقوطه بالأول اذ هو لازم

ترك الركن لا الواجب
الأن يقال المراد ان ذلك
امتنان من الله تعالى اذ
يحسب الكامل وان
تأخر عن الفرض لماعلم
سبحانه انه سيوقعه اه
أقول ويظهر لي التوفيق
بان المراد بالوجوب
الاقتراض في عبارة الشيخ
أكمل الدين لانه ذكر
وجوبها عند وقوع الاول
فاسدا ولا شبهة في انها
حينئذ فرض وذ كر عدم
الوجوب عند وقوع الاول
ناقصا لافساد ولا شبهة
في عدم اقتراضها حينئذ
وعلى هذا يحمل كلام
شراح أصول فخر الاسلام
فلا ينافي ذلك ما أشار إليه
في الهداية وصرح به
في شرح المنار من ان
الوجه الوجوب لان
المراد به الوجوب المصطلح

غير الفساد وعدم صحة الشروع وهو المراد بقوله -م كل صلاة أدت مع كراهة التحريم فسيبيلها
الاعادة فكانت واجبة فلا تدخل في أقسام المأمور به والقضاء له تعريفان أحدهما على
المذهب الصحيح من ان القضاء يجب بما يجب به الاداء وهو فعل الواجب بعد وقته وان عرف
بما يشمل غير الواجب من السنن التي تقتضي فيبدل الواجب بالعبادة فيقال هو فعل العبادة بعد
وقتها ولا يكون خارجا عن المقسم لان المنسوب مأمور به أيضا بقوله تعالى وافعلوا الخير لكنه
محاذ فلهذا لم يدخله أكثرهم في تعريفه واطلاق القضاء في عبارة الفقهاء على ما ليس بواجب
محاذ كما وقع في عبارة المختصر حيث قال وقضى التي قبل الظهر وكذا اطلاق الفقهاء القضاء
للجبر بعد فساد محاذ اذ ليس له وقت يصير بخروجه قضاء ثانيهما على القول المرجوح من
ان القضاء يجب بسبب جديد فهو تسليم مثل الواجب ومن زاد عليه بالامر كصاحب المنار فقد
تناقض كلامه لان المفعول بعد الوقت عين الواجب بالامر لأمثله اذ المستفاد من الامر طلب شيئين
الفعل وكونه في وقته فاذا عجز عن الثاني لفواته بقي الامر مقتضيا للاول فتصريحه بالمثل
مقتضى لكونه بسبب جديد وتصريحه بالامر مقتضى لكونه عينه وتتمام تحقيقه في كتابنا المسمى
بالباب الاصول مختصر تحرير الأصول ولم يظهر للاختلاف المذكور في سبب القضاء أثر كما يعلم من
طالع كتب الأصول وفي كشف الاسرار ان المثلية في القضاء في حق ازالة المأثم لا في احوال الفضيلة
اه والظاهر ان المراد بالمأثم ترك الصلاة فلا يعاقب عليها اذ قضاه أو أمانتم تأخيرها عن الوقت
الذي هو كبيرة فبإق لا يزول بالقضاء المجرد عن التوبة بل لا بد منها هذا ويجوز تأخير الصلاة عن
وقتها العذر كما قال الولوالجي في فتاواه القائلة اذ الشبهة تغلبت بالصلاة تخاف ان يموت الولد لا بأس بان
تؤخر الصلاة وتقبل على الولد لان تأخير الصلاة عن الوقت يجوز بعذر الا ترى ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم أخر الصلاة عن وقتها يوم الخندق وكذا المسافر اذا خاف من اللصوص وقطاع الطريق جاز
لهم ان يؤخروا الوقتية لانه بعذر اه وفي المجتبى الأصح ان تأخير الفوائت لعذر السعي على العيال
وفي المحواشي يجوز قبل وان وجب على الفور بباح له التأخير وعن أبي جعفر سجدة التلاوة والنذر
المطلق وقضاء رمضان موسع وضيق المحلواني والعامري اه وذكر الولوالجي من الصوم ان قضاء

لا لا افتراض (قوله غير الفساد وعدم صحة الشروع) قال في النهر لا حاجة اليه اذا اختلال الشيء يؤذن ببقائه ولا وجود له فيما ذكر
اه قلت قد يجب بان التحلل وان لم يترك منه أن يكون بغير الفساد وعدم صحة الشروع لكن التصريح باللازم في التعريف غير بدعي
تدبر واحترز عن التحلل بغير ما ذكر لانه لو كان بواحد منه فالفعل يكون أداءه ان وقع في الوقت وقضاءه ان وقع خارجه (قوله ومن زاد
عليه بالأمر الخ) قال في النهر قال بعض المحققين ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر المأمور به ان يكن عين ما علم فهو
الأداء وان كان مثله فهو القضاء وهذا لان الشارع اغما أمره بالصلاة ولم يؤدها بقيت في ذمته وله قدرة على مثلها لان النفل شرع
له من جنس ما عليه وهو مثله فأمر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء وبهذا اندفع التناقض فتدبره اه قال الشيخ
اسماعيل ولا يخفى ما فيه من التسكين واني يقال بانه صرف ماله من النفل الى ما عليه من قضاء الفرض فليست تدبر

الصوم على التراخي وقضاء الصلاة على الفور لا العذر (قوله والترتيب بين الفائتة والوقية وبين الفوائت مستحق) مفيد لشئ أحدهما بالعبارة والأخرى بالقضاء أما الثاني فهو لزوم قضاء الفائتة فالأصل فيه أن كل صلاة فاتت عن الوقت بعد ثبوت وجوبها فيه فإنه يلزم قضاؤها سواء تركها عمدا أو سهوا أو بسبب نوم وسواء كانت الفوائت كثيرة أو قليلة فلا قضاء على مجنون حالة جنونه ما فاته في حالة عقله كما لا قضاء عليه في حالة عقله ما فاته حالة جنونه ولا على مرتد ما فاته زمن رده ولا على مسلم أسلم في دار الحرب ولم يصل مدة تجهله بوجوبها ولا على مغني عليه أو مريض مجز عن الأعياء ما فاته في تلك الحالة وزادت الفوائت على يوم وليلة ومن حكمه أن الفائتة تقضى على الصفة التي فاتت عنه لا العذر وضرورة فيقضى المسافر في السفر ما فاته في المحضر من الفرض الرباعي أربعا والمقيم في الإقامة ما فاته في السفر من ركعتين كما سيأتي في آخر صلاة المسافر وقد قالوا إنما تقضى الصلوات الخمس والوتر على قول أي حنيفة وصلاة العبد إذا فاتت مع الناس على تفصيل يأتي في بابها وسنة الفجر تبعاً للفرض قبل الزوال والقضاء فرض في الفرض واجب في الواجب سنة في السنة ثم ليس للقضاء وقت معين بل جميع أوقات العمرة وقت له الثلاثة وقت طلوع الشمس ووقت الزوال ووقت الغروب فإنه لا تحوز الصلاة في هذه الأوقات لما في محله وأما الأول وهو الترتيب بين الفائتة والوقية وبين الفوائت فهو واجب عندنا بفوت الجواز بفوته فهو شرط كما صرح به في المحيط لكنه ليس بشرط حقيقة لأن تركه لا تفوت الصلوة أصلاً بل الأمر موقوف كما سيأتي ولو كان شرطاً لم يسقط بالنسيان كغيره من الشروط ولما لم يكن واجبا اصطلاحاً ولا فرضاً لعدم قطعية الدليل ولا شرطاً كذلك من كل وجه أبهم أمره فغير بالاستحقاق والدليل على وجوبه ما في الصحيحين من حديث جابر بن عمر بن الخطاب شغل بسبب كفار قریش يوم الخندق وقال يا رسول الله ما كنت أصلي العصر حتى كادت الشمس أن تغرب فقال عليه الصلاة والسلام والله ما صليتها قال فتر لنا بطحان فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وتوضأنا فصرى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر بعدما غربت الشمس وصلينا بعدها المغرب ولو كان الترتيب مستحباً لما أخر عليه الصلاة والسلام لأجله المغرب التي تأخيرها مكروه بناء على أن الكراهة للتحريم فلا تترك بفعل مستحب وبناء على أن التأخير قدر أربع ركعات مكروه لكن لا دليل على كونه واجبا بفوت الجواز بفوته وقد أطل فيه المحقق في فتح القدير طالة حسنة كما هو دأبه وغرضنا في هذا الكتاب تحرير المذهب في الأحكام لا تحرير الدلائل وأما الترتيب بين الفوائت فلما رواه أحمد وغيره من أنه عليه الصلاة والسلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال في حديث آخر صلوا كما رأيتموني أصلي فدل على الوجوب قيد بالفائتة لأن غير الفائتة لا يقضى ولهذا قال في الظهيرية والمخلاصة رجل يقضى صلوات عمره مع أنه لم يفته شيء منها احتياطاً قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لأنه أخذ بالاحتياط لكنه لا يقضى بعد صلاة الفجر ولا بعد صلاة العصر ويقرأ في الركعات كلها الفاتحة مع السورة أه وقد قدمنا عن مالك الفتاوى أنه يصلي المغرب أربعا بثلاث قعدات وكذا الوتر وذكروا في الغنية قولين فيها وإن الأعادة أحسن إذا كان فيها اختلاف المجتهدين وقد قدمنا أن الأعادة فعل مثله في وقته لمحل غير الفساد وعدم صحة الشروع وظاهره أن بخروج الوقت لا إعادة ويتمكن المحلل فيها مع أن قولهم كل صلاة أديت مع الكراهة فسيبها الأعادة وجوباً مطلق وفي الغنية ما يفيد التقييد بالوقت فإنه قال إذا لم يتم ركوعه ولا سجوده يؤمر بالأعادة في الوقت لا بعده ثم رقم رقبا أن الأعادة

(قوله فلا قضاء على مجنون) إلى قوله ولا على مرتد العبارة مقولوبة وحق التعبير المناسب لما نحن فيه أن يقال فلا قضاء على مجنون في حالة عقله ما فاته حال جنونه كما لا قضاء عليه حالة جنونه ما فاته في حالة عقله لأن المراد بيان محترز قوله بعد ثبوت وجوبها (قوله سنة في السنة) يرد على والترتيب بين الفائتة والوقية وبين الفوائت مستحق

عمومه الوتر على قولهما فإن ظاهر الرواية وجوب قضائه عندهما أيضاً كما مر مع قولهما بسنيته لكن قديجاب بأن كلامه مبني على قول الإمام صاحب المذهب (قوله وقال في حديث آخر الخ) هذا أولى من قول الهداية ثم قال صلوا لايهامه أنهم حديث واحد

(قوله فالحاصل ان من ترك واجبا الخ) نقل الخبر الرمي عن العلامة المقدسي انه يجب أن لا يعتمد على هذا الماذ كره قريبا من قولهم كل صلاة أدبت مع الكراهة سبيلها الاعادة مطلقا وأول قول القنية اذ لم يتم ركوعه ولا سجوده الخ على ما اذالم يطعن فيها زيادة اطمئنان قلت وفي هذا التأويل نظر نعم ظاهر كلامهم يقتضي الوجوب خارج الوقت أيضا ويدل عليه ما قدمناه عن شرح التحرير من ان الاعادة واجبة وان تقيدها بكونها في الوقت مبني على ما قاله البعض فان مقتضى هذا وجوبها بعد الوقت أيضا وعلى هذا يحمل كلام القنية على ظاهره ويكون قوله يؤثر بالاعادة في الوقت لا بعده مبني على قول من قيد الاعادة بالوقت وههنا توفيق آخر موافق لما ذكره المؤلف في هذا الحاصل ودافع لما توقف فيه أولا ولما اعترض به عليه المقدسي وهو أن نقول الاعادة فعل مثله في وقته كما شئ عليه المؤلف تبعاً للتحرير وغيره وقولهم كل صلاة أدبت مع الكراهة فسييلها الاعادة وجوبا غير مطابق بناء على هذا التعريف للاعادة لانها بعد الوقت لا تسمى اعادة كما مر عن التحرير فصار معناه سبيلها وجوب الاعادة في الوقت وينطبق عليه كلام القنية وما رقم له في القنية ثانياً يكون مبني على القول بعدم وجوب الاعادة الذي مشئ عليه شرح أصول فخر الاسلام كما مر ونقله القهستاني عن المصمبات بصيغة الاولى الاعادة قال ومثله في المحيط والقنية ونوادير الفتاوى والترغيب اه وذكروا في المعراج ان في المبسوط ما يدل على الاولوية والاستحباب وعلى القول بالوجوب يكون فعلها بعد الوقت أفضل كما حل عليه المؤلف كلام القنية الآخر وتحصل من هذا ان من قال

٨٧

بوجوب الاعادة يقيدها

بالوقت كما قال المصنف

في شرح المنار الاعادة

التيان بمثل ما فعل أولا

مع نقصان فاحش ذاتا

مع صفة الكمال لانه اذا

وجب على المكلف فعل

موصوف بصفة فاداه

ناقصا نقصانا فاحشا يجب

عليه اعادته في وقته اه

ويكون على هذا القول

فعلها بعد الوقت أفضل

كما افاده كلام القنية في

مسئلة قضاء صلاة العمر

أولى في الحالتين اه فعلى القولين لا وجوب بعد الوقت فالحاصل ان من ترك واجبا من واجباتها أو ارتكب مكرها وتحريمها وجوبا ان يعيد في الوقت فان خرج الوقت بلاعادة أثم ولا يجب خبر نقصان بعد الوقت فلو فعل فهو أفضل ولهذا حل صاحب القنية قولهم بكرهه قضاء صلاة عمره مرة ثانية على ما اذالم يكن فيها شبهة الخلاف ولم تكن مؤداة على وجه الكراهة وفي التجنيس وغيره رجل فاتته صلاة من يوم واحد ولا يدري أي صلاة هي بعد صلاة يوم وليلة لان صلاة يوم كانت واجبة بيقين فلا يخرج عن عهده الواجب بالشك واذا شك في صلاة انه صلاها أم لا فان كان في الوقت فعليه ان يعيد لان سبب الوجوب قائم وانما لا يعمل هذا السبب بشرط الاداء قبله وفيه شك وان خرج الوقت ثم شك فلا شئ عليه لان سبب الوجوب قد فات وانما يجب القضاء بشرط عدم الاداء قبله وفيه شك وان شك في نقصان الصلاة انه ترك ركعة فان لم يفرغ من الصلاة فعليه اتمامها ويقعد في كل ركعة وان شك بعد ما فرغ وسلم لا شئ عليه لما قلنا اه وذكروا في الخلاصة في مسألة الشك في الصلاة هل صلاها أولا وكان في الوقت لو كان الشك في صلاة العصر يقرأ في الركعة الاولى والثالثة ولا يقرأ في الثانية والرابعة اه وكان وجهه ان التغفل بعد صلاة العصر

وعلى القول الآخر في الاعادة يكون هي الافضل في الوقت وبعده كما افاده ما رقم له في القنية ثانياً فقد ظهر لك ان ما ذكره المؤلف في هذا الحاصل موافق لما ذكره في تعريف الاعادة وانه لا مخالفة بين التعريف وبين قولهم كل صلاة الخ خلافا لما يفهم من قوله وقد قدمنا الخ واندفع ما ذكره المقدسي بقي هنا شئ لم يتعرض له المؤلف وهو انه لو اداه مع كراهة التنزيه فالأفضل اعادتها أيضا كما ذكره الشرنبلالي في امداد الفتاح مستدلا بجموع قول التجنيس كل صلاة أدبت مع الكراهة فانها تعادلا على وجه الكراهة قال وهذا شامل للاعادة بكرهه التنزيه ولا يمنع منه تمثيل الشيخ أكل الدين بالواجب في قوله وتعاد على وجهه غير مكره أي تعاد الصلاة للاحتياط على وجهه ليس فيه كراهة وهو المحكم في كل صلاة أدبت مع الكراهة كما اذا ترك واجبا من واجبات الصلاة اه لان الاعادة بترك الواجب واجبة فلا يمنع ان تكون الاعادة مندوبة بترك سنة لان المكره موجود بترك السنة والنكرة في سياق النبي بقوله تعاد على وجهه ليس فيه كراهة تع المكره تنزيها وتحريما اه كلام الشرنبلالي قلت ويوافقه ما قال القهستاني وفي التمرناشي لوصلي وفي ثوبه صورة وجوب الاعادة وقال أبو اليسر هذاهو المحكم في كل صلاة أدبت مع كراهة التحريم وفيه اشعار بان كراهة التنزيه لا توجب وجوب الاعادة وكذا كراهة التحريم عند غير أبي اليسر بل الاولى أن تعاد عندهم اه وفي مكرهات الصلاة من فتح القدير والحق التفصيل بين كون تلك الكراهة كراهة تحريم فتجب الاعادة أو تنزيه فتستحب اه فاعتمد هذا التحرير

مكروه فان قرأ في الكل أوفى الاولين كان متنفلا بالاربع أوبالاولين على تقدير انه صلى الفرض
 أولا واذا ترك القراءة في ركعة من كل شفع تخضع للفرض على تقدير انه لم يصل أو للفساد على تقدير
 أنه صلى الفرض أولا فلم يكن متنفلا على كل تقدير لكن مقتضاه ان يقول يقرأ في كل شفع من
 الشفعين في ركعة ويترك القراءة في ركعة من كل شفع من غير تعيين الاولى والثانية للقراءة لان
 القراءة في الفرض في ركعتين غير عين كما سبق تقريره وقد يقال ان التنفل المكروه والقصدى
 وهذا ليس كذلك فلا يكون مكروها كما لا يخفى فيقرأ في الاولين أوفى الكل وفي الحماوى القدسي
 لو شك في اتمام صلاته فاخبره عدلان انك لا تتم أعادو بقول الواحد لا تجب الاعادة اه وفيه بحث لان
 خبر الواحد العدل مقبول في الديانات اللهم الا ان يقال ان فيه الزام من كل وجه فشا به حقوق العباد
 وقيدته في المحيط بالامام وعمله بانها شهادة لان حكمه يلزم الغير دون المخبر وشهادة الفرد لا تقبل اه
 فيفيد انه لو لم يكن اماما فقول الواحد مقبول فاطلاق الحماوى ليس بالحماوى وفي الحماوى أيضا لو تذكر
 انه ترك القراءة في ركعة من صلاة يوم وليلة تضيى الفجر والوتر اه ووجهه ان ترك القراءة في
 ركعة واحدة لا يبطلها في سائر الصلوات الا الفجر والوتر وينبغي تقييده بان لا يكون مسافرا أما لو كان
 مسافرا فينبغي أن يعيد صلاة يوم وليلة كما لا يخفى وفي المحيط رجل صلى شهرا ثم تذكر انه ترك عشر
 سجودات من هذه الصلوات يقضى صلوات عشرة أيام بجوازانه ترك كل سجدة في يوم اه وتوضيحه
 ان العشر سجودات تجعل مفرقة على عشر صلوات احتياط فصار كانه ترك صلاة من صلوات كل يوم
 واذا ترك صلاة ولم يدر تعيينها يقضى صلاة يوم كامل فلزمه قضاء العشرة الايام وفي القنية صبي بلغ
 وقت الفجر ولم يصل الفجر وصلى الظهر مع تذكره يجوز ولا يجب الترتيب بهذا القدر اه وهو ان
 صح يكون مخصصا للتمت وفي صحته نظر عندى لانه بالبلوغ صار مكافا اللهم الا ان يكون جاهلا به
 فيعذر لقرب عهده من زمن الصبا (قوله ويسقط بضيق الوقت) أى يسقط الترتيب المستحق
 بضيق وقت المكتوبة لانه وقت للوقتيه بالكتاب ووقت للفائتة بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة
 والسلام من نام عن صلاة أو نسيها نياها صلها اذا ذكرها والكتاب مقدم على خبر الواحد فلو قدم
 الفائتة في هذه الحالة ولم يكن وقت كراهة فهي صحيحة لان النهى عن تقديمها المعنى في غيرها وهو
 لزوم تفويت الوقتية وهو لا يعدم المشروعية واختلاف في المراد بالنهى هنا قبل نهى الشارع لان
 الامر بالشئ نهى عن ضده وقيل نهى الاجماع لا جماعهم على انه لا يقدم الفائتة وهو الاصح كذا
 في المعراج وانما قلنا صحيحة ولم نقل جائزة لان هذا الفعل حرام كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت
 يحكم بصحتها مع الاثم وتفسير بضيق الوقت أن يكون الباقي منه لا يسعه مامعا عند الشروع في نفس
 الامر لا بحسب ظنه حتى لو ظن ضيقه فصلى الوقتية فلما فرغ ظهر ان فيه سعة بطل ما أداه وفي المجتبى
 ومن عليه العشاء فظن ضيق وقت الفجر فصلاها وفي الوقت سعة يكررها الى ان تطلع الشمس وفرضه
 ما بلى الطلوع وما قبله تطوع ولو كان فيه سعة عند الشروع فشرع في الوقتية وأطال القراءة فلما فرغ
 ضاق الوقت بطل ما أداه واختلوا فيما اذا كان الباقي منه يسع بعض الفوائت فقط ظاهر كلامهم
 ترجيح انه لا تجوز الوقتية ما لم يقض ذلك البعض وفي المجتبى خلافة فانه قال ولو فاتته أربع والوقت
 لا يسع الا لفائتين والوقتية فالاصح انه تجوز الوقتية اه وظاهر كلام المصنف اعتبار أصل الوقت
 في الضيق لا الوقت المستحب ولم يذكر في ظاهر الرواية ولذا وقع الاختلاف فيه بين المشايخ ونسب
 الطحاوى الاول الى أبى حنيفة وأبى يوسف والثاني الى محمد كما في الذخيرة وغرته تظهر فيما لو تذكر

(قوله فيفيد انه لو لم يكن
 اماما الخ) ان كان مراده
 ان المقيد لذلك التقييد
 بالامام فسلم لكن التعليل
 يشمل غيره أيضا تأمل
 (قوله وفي صحته نظر
 عندى الخ) قال في النهر
 يمكن تخريجهم على ما روى
 الحسن ان من جهل
 فرضية الترتيب يلحق
 بالناسي واختاره جماعة
 من أئمة بخارى كما في
 البناء والتقييد بالصبي
 يرشد اليه اه قلت
 وسيدكر المؤلف هذه

ويسقط بضيق الوقت

الرواية عن المجتبى في
 شرح قول المتن والنسيان
 (قول المصنف ويسقط
 بضيق الوقت) أى وقت
 الفرض بحيث لو اشتغل
 بالفائتة وقرأ مقدار
 ما تجوز به الصلاة بلا
 كراهة تفوت الوقتية
 بخلاف ما اذا أطال القراءة
 فانه لا يعتبر كذا في
 شرح الشيخ اسمعيل عن
 البرجندى (قوله وفي
 المجتبى خلافة) قال شيخ
 مشايخنا الرضى الذى
 رأيت في المجتبى انه
 لا تجوز الوقتية اه لكن
 في القهستانى جازت
 الوقتية على الصحيح

(قوله واختار الاول قاضيان الخ) أقول عبارته في شرح الجامع الصغير هكذا رجل صلى العصر وهو ذا كراهه لم يصل الظهر لا يجوز الا اذا كان في آخر الوقت وهو بناء على فضل الترتيب وقبح كراهه وانما أعاده ووضع المسئلة في العصر لمعرفة آخر الوقت فعندنا آخر وقت العصر في حكم الترتيب غروب الشمس وفي حكم جواز تأخير العصر تغير الشمس وعلى قول الحسن آخر وقت العصر عند تغير الشمس فعلى مذهبه اذا كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل تغير الشمس يلزمه الترتيب والا فلا وعندنا اذا كان يتمكن من أداء الظهر قبل تغير الشمس ويقع كل العصر أو بعضه بعد تغير الشمس يلزمه الترتيب وان كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل غروب الشمس لكن لا يتمكن من أن يفرغ من الظهر قبل تغير الشمس لا يلزمه الترتيب لان أداء شيء من الظهر لا يجوز بعد التغير وما بعد تغير الشمس ليس وقتا لاداء شيء من الصلوات الا عصر يومه اه (قوله فينبذنا نقطع اختلاف المشايخ الخ) أنت خير بان ما مر عن الطحاوي صريح في أن المسئلة ليست مبنية على اختلاف المشايخ بل هي مبنية على اختلاف الرواية عن علمائنا الثلاثة بل مقتضى ما مر عن المبسوط انه لا خلاف فيما فتيين ٨٩ ترجيح كون الاعتبار أصل الوقت

لوجوده الاول كونه موافقا لاطلاق المتون واذا اختلف التمهيج فالعمل بما وافق المتون أولى كما سيد كره المؤلف قبيل والنسيان

قوله ولم تعد بعدهما الى القلة الثاني كونه قول أبي حنيفة وأبي يوسف والاخر قول محمد بل الظاهر انه رواية عن محمد بدليل ما في المبسوط من ان الاول قول علمائنا الثلاثة أي وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ثم رأيت النص يرجح به رواية عن محمد في شرح المنية الكبير وبزم بان المراد

في وقت العصر انه لم يصل الظهر وعلم انه لو اشتغل بالظهور يقع قبل التغير ويقع العصر أو بعضها فيه فعلى الاول يصل الظهر ثم العصر وعلى الثاني يصل العصر ثم الظهر بعد الغروب واختار الاول قاضيان في شرح الجامع الصغير وذكره بصيغة عندنا وفي المبسوط وأكثروا ما جئنا على انه يلزمه مراعاة الترتيب ههنا عند علمائنا الثلاثة وصحح في المحيط الثاني فقال والاصح انه يسقط الترتيب لما فيه من تغيير حكم الكتاب وهو نقصان الوقتية بخبر الواحد وذلك لا يجوز اه فعلى هذا المراد يسقط بضيق الوقت المستحب ووجه في الظهريه بما في المنتقى من انه اذا افتتح العصر في أول وقتها وهو ناس للظهر ثم اجرت الشمس ثم ذكر الظهر مضى في العصر قال فهذا نص على ان العبارة للوقت المستحب اه فينبذنا نقطع اختلاف المشايخ لان المسئلة حيث لم تذكر في ظاهر الرواية وثبتت في رواية أخرى تعين المصير اليها وفي المجتبى ان لم يمكنه أداء الوقتية الامع التخفيف في قصر القراءة والافعال فيرتب ويقتصر على أقل ما تجوز به الصلاة (قوله والنسيان) أي ويسقط الترتيب بالنسيان وهو عدم تذكرة الشيء وقت حاجته وهو عند رسم ماوى مسقط للتكليف لانه ليس في وسعه ولان الوقت وقت للفائتة بالتذكرة وما لم يتذكر لا يكون وقتا لها وما الحق بالنسيان الظن فليس مسقطا رابعا كما قد يتوهم فهو قسمان معتبر وغير معتبر واختلفت عباراتهم فيه ففي كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام ان الظن انما يكون معتبرا اذا كان الرجل مجتهدا قد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعي كالنسيان ولما اذا كان ذا كراهه وغير مجتهد فمجرد ظنه ليس بدليل شرعي فلا يعتبر اه فجعل المعتبر ظن المجتهد لا غيره وذكر شارحا الهداية كصاحب النهاية وفتح القدير ان فساد الصلاة ان كان قويا كعدم الطهارة استتبع الصلاة التي بعده وان كان

١٢ - بحر ثاني في أصل الوقت لا الوقت المستحب الثالث كونه قد صححه قاضيان وهو من أجل من يعتمد على تصحيحه كما ذكره العلامة قاسم لانه فقيه النفس الرابع كون أكثر المشايخ عليه كما تقدم عن المبسوط واذا اختلفت في مسئلة فالعمل بما قاله الاكثر أولى كما ذكره البيرى في حاشية الاشياء الخامس ان تصحيح سقوط الترتيب فيما اذا اذم وقوع العصر في وقت ناقص لا يلزم تصحيح كون المراد الوقت المستحب في سائر الاوقات اذ يعد غاية البعد ان يقال بسقوط الترتيب اذا فاتته صلوات ولزم من قضائها تأخير ظهر الشتاء وتأخير المغرب عن أول الوقت مع انه لو تذكر الفائتة والخطيب يخطب يقوم ويقضها وان فاتته الاستماع الواجب فكيف لا يقضيها اذا اذم فوات الوقت المستحب السادس ان ما ذكره من قول الظهريه ان ما في المنتقى نص صريح في ان العبارة للوقت المستحب فيه نظر ظاهر لان ما في المنتقى لا خلاف فيه على القولين أما على اعتبار الوقت المستحب فظاهر وأما على اعتبار أصل الوقت فلان شرطه أن لا تقع الفائتة في وقت تغير الشمس لان ذلك الوقت لا يصح فيه الا عصر يومه كما علمت من عبارة قاضيان التي ذكرناها فالحاصل ان ما ذكره المؤلف ههنا غير محرر وان تبعه من بعده عليه حتى العلائي شارح التنوير ولم أر من نبه على ما قلته فاغتم هذا التحرير والمحمد لله رب العالمين

(قوله والمحق ان المجتهد لا كلام فيه أصلاً) ردنا في الكشف وقوله وان كان مقلداً الخ ردنا ذكره الشارحون (قوله فلا عبرة برأيه المخالف لمذهب امامه) قال في التهر فيه نظر اذ كون هذا الظن لا عبرة به لمخالفته لرأى امامه في حيز المنع وكيف يكون مخالفاً له وقد اعتبره وحينئذ افتاء الحنفى باعادة المغرب غير صحيح اه وحاصله ان ما ذكره من صحة المغرب حين ظنه عدم وجوب الترتيب هو مذهب امامه لانه قد اعتبر ظنه وحكم بصحة صلاته فلا افتاء بعدمها مخالف له فلا يكون صحيحاً هذا معنى كلام التهر وبه سقط قول الشيخ اسمعيل بعد نقله كلام التهر فيه كلام اذ الغرض كونه مقلداً وعمله برأيه خروج عما هو بصده من التقليد فلا يعتبر على ان قوله وكيف يكون الخ لا يظهر له معنى صحيح فليتأمل اه اذ قد علمت ان عمله قد صاف رأى امامه وكيف يصح الافتاء باعادة المغرب وقد نصوا على عدمها وليس ما ذكره الشراح من الفرعين تفريعا برأيهم اذ المسئلة مذكورة في غير ما كتاب كشرح الجامع الصغير لافاضل خاين وغيره وذكر في الذخيرة انها مروية عن محمد رواها عنه ابن سميعة في نوادره وعزاه في الثناثر خانية الى الاصل وقال في اثنا عشر اماناً اعادة الظهر ٩٠ وحدها ثم صلى المغرب وهو يظن ان العصر له جائز قال يحجزه المغرب ويعيد العصر فقط

ضعيفاً لعدم الترتيب لا يستتبع وفرعوا على ذلك فرعين أحدهما الوصل للظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذكراً لها وجب عليه اعادة العصر لان فساد الظهر قوى لعدم الطهارة فأوجب فساد العصر وان ظن عدم وجوب الترتيب ثانيهما الوصل في هذه الظهر بعد هذه العصر ولم يعد العصر حتى صلى المغرب ذكراً لها فالغرب صحيحة اذا ظن عدم وجوب الترتيب لان فساد العصر ضعيف لقول بعض الأئمة بعدمه فلا يستتبع فساد المغرب وذكر الامام الاسيبجاني اه أصلاً فقال اذا صلى وهو ذاكر للفائتة وهو يرى انه يحجزه فانه ينظر ان كانت الفائتة وجب اعادةها بالاجماع أعاد التي صلى وهو ذاكر لها وان كان عليه الاعادة عندنا وفي قول بعض العلماء ليس عليه وهو يرى ان ذلك يحجزه فلا اعادة عليه وذكر الفرعين المذكورين وعلى في شرح المجمع للمصنف للفرع الثاني بان المانع من الجواز كون الفائتة متروكة يتبين فلم يتناولها النص المقتضى لمراعاة الترتيب لاختصاصه بالمتروكة يتبين والمحق ان المجتهد لا كلام فيه أصلاً وان ظنه معتبر مطلقاً سواء كانت تلك الفائتة وجب اعادةها بالاجماع أولاً اذ يلزمه اجتهاد أبي حنيفة ولا غيره وان كان مقلداً وان كان مقلداً لا أبي حنيفة فلا عبرة برأيه المخالف لمذهب امامه فيلزمه اعادة المغرب أيضاً وان كان مقلداً للشافعي فلا يلزمه اعادة العصر أيضاً وان كان عامياً ليس له مذهب معين فذهب فتوى مفتيه كما صرح جوابه فان افتاء حنفى أعاد العصر والمغرب وان افتاء شافعي فلا يعيدهما ولا عبرة برأيه وان لم يستفت أحد اوصاف الصحة على مذهب مجتهد أجزاء ولا اعادة عليه وبدل عليه ما ذكره في الخلاصة معزى الى الفتاوى الصغرى رجل يرى التيمم الى الرسغ والوتر ركعة ثم رأى التيمم الى المرفق والوتر ثلاثاً لا يعيد ما صلى وان فعل عن جهل من غير ان يسأل أحد ثم سأل فامر بالثلاث يعيد ما صلى شفعوى المذهب اذا صار حنفياً

ولو كان عنده ان العصر لا يحجزه لا يجوز له المغرب نص عليه ابن سميعة عن محمد اه وظاهر كلام المؤلف الطعن في ذلك حيث لم يجعله مصوراً بصورة مع انه منقول في المذهب كما علمت وقد تابع المؤلف الشرنبلالي في امداد الفتاح لكنه قال فتعين حل المسئلة على عامي ليس له مذهب ولم يستفت أحد افضالته صحيحة لمصادفتها بمجتهدا فيه فلا يتعرض له من علم حاله من غير استفتاء اه وهو بعيد اذ لا فرق حينئذ بين المسئلتين

فيمقتضى أن لا نفسد العصر في المسئلة الاولى أيضاً لمصادفته فصلاً مجتهداً فيه لان الشافعي لا يقول بوجوبه أيضاً في هذه الصورة فتعين حل المسئلة على مقلداً لا أبي حنيفة جهل هذا الحكم ثم استفتى حنفياً فانه لا يأمره باعادة المغرب اعتبار الظنه قال في العناية الظن متى لاقى فصلاً مجتهداً فيه وقع معتبراً وان كان خطأ والترتيب لا يوجب الشافعي رجاء الله في مكان ظنه موافقاً لرأيه وصار كما اذ عفاً حذراً من إيه القصاص وظن صاحبه ان عفواً حبه غير مؤثر في حقه فقتل ذلك القاتل لا يقتض منه ومعلوم ان هذا قتل بغير حق لكن لما كان متأولاً ومجتهداً في ذلك صار ذلك الظن مانعاً وجوب القصاص كذا في المبسوط اه لكن قوله الظن متى لاقى فصلاً مجتهداً فيه الخ يتوقف على ما حققه في فتح القدير ليناسب ما نحن فيه وهو ان مجرد كون محل مجتهداً فيه لا يستلزم اعتبار الظن الخطي فيه من الجاهل بل ان كان المجتهد فيه ابتداء لا يعتبر الظن وان كان مما بينى على المجتهد ويستتبعه اعتبار ذلك الظن لزيادة الضعف ففساد العصر هو المجتهد فيه ابتداء وفساد المغرب بسبب ذلك فاعتبر اه وفيه تصريح بان محل اعتبار هذا الظن وعدمه في الجاهل لا العالم بوجوب الترتيب كما يأتي عن القدوري الكبير وأما ما سمي أنى أيضاً من انه لم يفرق في الاصل بين العالم والجاهل وقال في البناء انه ظاهر الرواية فقد قال في التهر انه مشكل

(قوله وفي المجتبى من جهل) نقله قاضيان في شرحه عن المحسن بن زياد وقال وكثير من المشايخ أخذوا بقوله ومثله في التناثر خاتمة
(قوله دخول السادسة) أي دخول وقت السادسة كافي الهداية (قوله وقد يقال) أي فيما لو أراد أن يصلي الظهر من اليوم الثاني
في هذه الصورة يصح أدائها السقوط الترتيب بصيرورة الفوائت سبعا (قوله من كون الفوائت سبعا) أي بتقديم السبع وهو
ظاهر وقوله أو تسع أي بتقديم التاء المثناة على السين ووجهه أنه ذكر الفوائت بلفظ الجمع والزائد غير المزيد عليه والمزيد عليه ست
والفوائت الزائدة ثلاثة لأنها أدنى مراتب الجمع فيصير المجموع تسعة وفيه أنه لا يفهم من قولك هذه الدراهم تزيد على مائة الآن
عدد هاتر يزيد على مائة درهم والمراد هنا كذلك (قوله وإن أجاب عنه في غاية البيان الخ) ٩١ قال بعد تقريره وحاصله

الأن يزيد بقوت ست
صلوات بدخول وقت
السابعة فيسقط الترتيب
وهذا ما عني من
البيان أنه ورده في العناية
بان الزيادة لا بد وأن تكون
من جنس المزيد عليه ثم
قال والحق أن يقدر مضافان
وتقديره إلا أن تزيد
وصيرورتها ستا

وقد فاتته صلوات في وقت كان شفعوا بآتم أراد أن يقضيهما في الوقت الذي صار حنفيا يقضى على
مذهب أي حنفية اه وفي المجتبى من جهل فرضية الترتيب لا يجب عليه كالناسي وهو قول جماعة
من أئمة بلخ وفي القدوري الكبير ترك الظهر وصلى العصر إذا كراحتي فسد ثم قضى الظهر وصلى
المغرب قبل إعادة العصر صح مغر به ولو علم أن عليه إعادة العصر لم تجز مغر به ولم يفصل في الأصل
بين ما إذا كان عالما أو جاهلا قال رحمه الله وهذا معنى قولهم الفاسد لا يوجب الترتيب هذا
ما ظهر للعبد الضعيف هذا وقد ذكر في المحيط معزيا إلى النوادر لو صلى الظهر على ظن أنه متوضئ ثم
توضأ وصلى العصر ثم تبين بعيد الظهر خاصة لأنه بمنزلة الناسي في حق الظهر فلم يلزمه مراعاة
الترتيب اه وليس بمخالف لما قدمناه عنهم لأن فيما قدمناه كان وقت العصر إذا كراحتي صلى
الظهر بغير طهارة وفي مسألة النوادر التذكر حصل بعد أداء العصر (قوله وصيرورتها ستا) أي
ويسقط الترتيب بصيرورة الفوائت ست صلوات لدخولها في حد الكثرة المفضية للحرج لوقلنا
بوجوبه والكثرة بالدخول في حد التكرار وهو أن تكون الزوائت ستا وهو الصحيح وبه اندفع
ماروى عن محمدان المعتبر بدخول السادسة واندفع ما في السراج الوهاج وغاية البيان وكثيران
المعتبر بدخول وقت السابعة لتصير الفوائت ستا إذا لا يتوقف صيرورتها ستا على دخول السابعة كما
لوترك صلاة يوم كامل وبجر اليوم الثاني فإن الفوائت صارت ستة بطلوع الشمس في اليوم الثاني
ولم يدخل وقت السابعة وقد يقال لما كان فائدة السقوط صحة الوقتية وهي لا تكون إلا بدخول
وقت السابعة اعتبر وقت السابعة وجوابه أن فائدة السقوط لم تنحصر فيما ذكر لأنه بدخول وقت
السابعة لا يجب عليه الترتيب فيما بين الفوائت أيضا كما سيأتي وعبارة المصنف أولى من عبارة
الهداية والقدوري حيث قال إلا أن تزيد الفوائت على ست صلوات استثناء من قوله رتباتها في
القضاء لما يلزم من ظاهرها من كون الفوائت سبعا على ما في فتح القدير أو تسع على ما في النهاية
وإن أجاب عنه في غاية البيان بأن المراد بالفوائت الاوقات مجازا للاشتباه مع ما قدمناه من عدم
اشتراط دخول وقت السابعة وصرح في المحيط بأن ظاهر الرواية أن الترتيب يسقط بصيرورة
الفوائت ستا موافقا لما في المختصر وصححه في الكافي وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي من أن
المعتبر في سقوط الترتيب أن تبلغ الاوقات المتخللة منذ فاتته ستة أوقات وإن أدى ما بعده في أوقاتها
ولهذا ذكر في الغناوى الظهيرية لو تذكر فائتة بشهر لا تجوز لوقتية مع تذكر الفائتة إذا كانت

أوقات الفوائت على
أوقات ست صلوات بحسب
دخول الاوقات دون
خروجها ورده في السعدية
بان الزائد على أوقات ست
صلوات ليس وقت
الفائتة بل على العكس
حيث زاد على أوقات
الفوائت الستة وقت
صلاة أخرى واختار في
الجواب أن الكلام على
القلب أي الآن تزيد
الصلوات المفروضة على
ست فوائت قال وهذا
معنى صحيح لا غبار عليه
والقلب فنعتبر من

البلاغة سيما عند صاحب المفتاح اه لكن فيه أن اعتبار محاورات البلاغة في أداء الاحكام الشرعية غير ظاهر لاسيما فيما
يؤدى إلى اشتباه الحكم كما هنا وثم تأويلات أخر (قوله للاشتباه) تعليل للأولية وقوله مع ما قدمناه وجه آخر للأولية أيضا (قوله
وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي) وعبارته ثم المعتبر فيه أن تبلغ الاوقات المتخللة منذ فاتته ستة وإن أدى ما بعده في أوقاتها
وقيل يعتبر أن تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة وثمر الاختلاف تطهر فيما إذا ترك ثلاث صلوات مثلا الخ (قوله ولهذا ذكر الخ)
تعليل للاندفاع لكن مع قطع النظر عن قوله وقال الصدر الشهيد الخ

الفوائت ستا وقال الصدر الشهيد حسام الدين في واقعاته انه يجوز اه وفي التجنيس ان الجواز مختار الطحاوي والفقهاء أبي الليث وبه نأخذ لان المتخلل بينهما أكثر من ست صلوات اه وفي الواجبة وهو المختار عند المشايخ وهو موافق لتصحيح الشارح وحاصله انهم اختلفوا هل المعتبر صيرورة الفوائت ستا في نفسها ولو كانت متفرقة أو كون الاوقات المتخللة ستا وثمرته تظهر فيما ذكرنا من الفروع والظاهر اعتماد موافق المتون من اعتبار صيرورة الفوائت ستا حقيقة وما ذكره الشارح الزيلعي ثمة للخلاف المذكور من انه لو ترك ثلاث صلوات مثلاً الظهر من يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم ولا يدرى أيها أولى فعلى اعتبار الاوقات سقط الترتيب لان المتخلل بين الفوائت كثيرة فيصلي ثلاثاً فقط وعلى اعتبار الفوائت في نفسها لا يسقط فيصلي سبع صلوات والاول اصح اه فغير صحيح لوجهين الاول انه لا يتصور على قول أبي حنيفة كون المتخللات ست فوائت لان مذهبه ان الوقتية المؤداة مع تذكر الغائبة تقسّد فساداً وموقفاً الى ان يصلي كمال خمس وقتيات فان لم يعد شيئاً منها حتى دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة كما سيأتي فقوله وقيل يعتبر ان تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة غير متصور على قوله فلا يبنى عليه شيء الثاني ان اختلاف المشايخ في لزوم السبع أو الثلاث ليس مبنياً على ما ذكر وانما هو مبني على ان العبارة في سقوط الترتيب لتحقق فوت الست حقيقة أو معنى فنوجب السبع نظراً الى الاول لانه لم يفته الا ثلاث فلم يسقط الترتيب فيعيد ما صلى أولاً ومن اقتصر على الثلاث نظر الى الثاني لان بايجاب السبع بايجاب الترتيب تصير الفوائت كسبع معنى فاذا كان الترتيب يسقط بست فأولى ان يسقط بسبع والحاصل اننا قلنا بوجوب الترتيب للزوم قضاء سبع وهي كسبع فوائت فلذا أسقطنا الترتيب وقول من أسقطه أوجه لان المعنى الذي لاجله سقط الترتيب بالست وهو الدخول في حد الكثرة المقتضية للحرج موجود في ايجاب سبع بعينه واقتصر عليه في التجنيس من غير حكاية خلاف ثم ذكر بعده الخلاف وقال ان السقوط هو مختارنا وغيره لا يعتمد عليه وذكر الوالو الجي ان من أوجب الترتيب فيه لا يعتمد عليه لانه قد زاد على يوم وليلة فلا يبقى الترتيب واجبا اه وصححه في الحقائق معللاً بان إعادة ثلاث صلوات في وقت الوقتية لاجل الترتيب مستقيم اما ايجاب سبع صلوات في وقت واحد لا يستقيم لتضمنه تفويت الوقتية اه يعني انه مظنة تفويت الوقتية والحاصل انه لا يلزمه الا قضاء ما تركه من غير إعادة شيء على المذهب الصحيح اذا كانت الفوائت ثلاثاً أو أكثر فيلزمه قضاء ثلاث في الفرع المذكور ولو ترك مع ذلك عشاء من يوم آخر لزمه أربع ولو ترك صباحاً آخر لزمه خمس ولا يعيد شيئاً ماصلاه وعلى القول الضعيف في المسئلة الاولى يصلي سبعاً لانه اما أن يصلي ظهراً بين عصرين أو عصرين بين ظهريين لا احتمال أن يكون ماصلاه أو لا هو الا آخر فيعيده ثم يصلي المغرب ثم يعيد ماصلاه أو لا لا احتمال كون المغرب أولاً وفي المسئلة الثانية يقضى خمس عشرة صلاة السبعة الاولى كما ذكرنا ثم يصلي بعدها العشاء ثم يعيد السبعة الاولى لا احتمال أن تكون العشاء هي الاولى وفي المسئلة الثالثة يقضى احدى وثلاثين صلاة الخمسة عشر الاولى ثم يصلي الفجر ثم يعيد الخمسة عشر لا احتمال أن يكون الفجر هي الاولى وانما قيدنا بكون الفائت ثلاثة فأكثر لانه لو فاتته صلاتان الظهر من يوم والعصر من يوم ولا يدرى الاول فمنه أي حنيفة يلزمه قضاء ثلاث صلوات وهو اما ظهر بين عصرين أو عصرين بين ظهريين لان المتروك أولاً ان كان هو المؤدى أولاً فلا خير نفل والا فلا اول نفل

ما ذكره الصدر الشهيد وما في التجنيس والوالو الجية موافق لتصحيح الشارح (قوله سقط الترتيب) قال في الفتح يعني بين المتروكات اه وظاهره انه لا يسقط بين المتروكات والوقتية على كل من الاعتبارين كما يفيد أيضاً ما سيذكره المؤلف عن الحقائق (قوله غير متصور على قوله) لانه مع دخول وقت السادسة ثبتت الصحة فلا تحقق فائت تساوى المتروكة اذذاك والمسقط هو ست فوائت لا مجرد أوقات لا فوائت فيها كذا في فتح القدير وتمام الكلام فيه وقد يوجب بانها فائت تحكوا لولا لو ترك صلاة وصلى بعدها خمساً ذاكر الها سقط عنه الترتيب مع ان الفائت حقيقة واحدة تأمل (قوله بالحاصل) أي حاصل ما ذكره في توجيه قول من اقتصر على الثلاث (قوله في المسئلة الاولى) أي مسئلة ما لو كانت الفوائت ثلاثاً ظهر من يوم وعصر من يوم ومغرب من يوم ولا يدرى ترتيبها ولم يقع تحريره على شيء (قوله لانه) اما أن يصلي الخ تعليل لقوله يصلي سبعاً وقوله

وقال لا يلزمه الاصلان ان المحاقاله بالناس فيسقط الترتيب وأبو حنيفة أحق به بناسي التعيين وهو من فاته صلاة لم يدبر ما هي ولم يقع تحريمه على شيء يعيد صلاة يوم وليلة مجامع تحقق طريق يخرج بها عن العهدة يبين فيجب سلو كها وهذا الوجه يصرح بإيجاب الترتيب في القضاء عنده فيجب الطريق التي يعينها لا كما قيل انه مستحب عندهم فلا خلاف بينهم وفي فتاوى قاضيان ان الفتوى على قولهما كانه تخفيفا على الناس لكسبهم والافدليهما لا يرجح على دليله وقد ذكر في آخر المحاوي القدسي انه اذا اختلف أبو حنيفة وصاحباؤه فلا يصح ان الاعتبار لقوة الدليل فالحاصل ان الاصح المفتى به انه لا يلزمه القضاء الا بقدر ما ترك سواء كان التروك صلاتين أو أكثر وقد أفاد كلام المصنف ان الفوائت اذا كثرت سقط الترتيب فيما بين الفوائت نفسها كما سقط بينها وبين الوقتية وقد صرح به في الهداية وجرم في المحيط وعلله في غاية البيان بان الكثرة اذا كانت مسقطا للترتيب في غيرها كانت مسقطا له في نفسها بالطريق الاولى لان العلة اذا كان لها أثر في غير محلها فلا يكون لها أثر في محلها أولى اهـ ونص الزاهد على انه الاصح وبهذا اندفع ما في الظهيرية والحنانية من ان الفوائت لو كثرت وأراد ان يقضيها فانه يراعى الترتيب في القضاء وتفسير ذلك انه اذا قضى فائتة ثم فائتة فان كان بين الاولى والثانية فوائت ست يجوز له قضاء الثانية وإن كانت أقل من ست لا يجوز قضاء الثانية ما لم يقض ما قبلها وقيل في الفوائت اذا كثرت سقط الترتيب حتى لو قضى ثلاثين فورا ثم قضى ثلاثين ظهرا ثم قضى ثلاثين عصرا جازاه وأفاد كلامه أيضا انه لا فرق بين الفوائت القديمة والمحدثه حتى لو ترك صلاة شهر فسقا ثم أقبل على الصلاة ثم ترك فائتة حادثة فان الوقتية جائزة مع تذكر الفائتة المحادثة لانضمامها الى الفوائت القديمة وهي كثيرة فلم يجب الترتيب ولان بالحديثه ازدادت الكثرة فمتأكد السقوط ولانه لو اشتغل بهذه الفائتة لكان ترجيحها بالمرجح ولو اشتغل بالكل تفوت الوقتية فتعين ما ذكرنا وقال بعضهم ان المسقط الفوائت المحدثه وأما القديمة فلا تسقط ويجعل الماضي كان لم يكن زجره عن التهاون بالصلوات فلا تجوز الوقتية مع تذكرها وصححه في معراج الدراية معزى الى المحيط للصدر الشهيد وفي التجديد وعليه الفتوى وذكر في المحتجب ان الاول اصح وفي الكافي والمعراج وعليه الفتوى فقد اختلف التصحیح والفتوى كما رأيت والعمل بما وافق اطلاق المتن أولى خصوصاً ان على القول الثاني يؤدي الى التهاون لاني زجره عنه فان من اعتاد تفويت الصلوات لو أفتى بعدم الجواز يفوت أخرى ثم وثم حتى تبلغ المحدثه حد الكثرة كما في الكافي (توله ولم يعد بعودها الى القلة) أي لم يعد وجوب الترتيب بعود الفوائت الى القلة بسبب القضاء بعد سقوطه بكثرتها كما اذا ترك رجل صلاة شهر مثلاً ثم قضاها الاصله ثم صلى الوقتية ذكرها فانها صحيحة لان الساقط قد تلاشي فلا يحتمل العود كالماء القليل اذا تجسس فدخل عليه الماء الجاري حتى كثر وسال ثم عاد الى القلة لا يعود نجسا واختاره الامام السرخسي والامام البرزوي حيث قالوا ومتى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وصححه أيضاً في الكافي والمحيط وفي معراج الدراية وغيره وعليه الفتوى وقيل يعود الترتيب وليس هو من قبيل عود الساقط بل من قبيل زوال المانع كحق الحضانه اذا نبت للام ثم تزوجت ثم ارتفعت الزوجية فانه يعود لها واختاره في الهداية وقال انه الاظهر مستدلاً بما روى عن محمد فيمن ترك صلاة يوم وليلة وجعل يقضي من الغد مع كل وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال والوقتية فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت في حد القلة

لاحتمال تعليل للتعليل وحاصله انه في هذه الصورة يصلى الظهر ثم العصر ثم الظهر ثم المغرب ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر لما ذكره من التعليل الثاني (قوله مستدلاً بما روى عن محمد الخ) وجه الاستدلال انه اذا قدم الوقتية صارت هي سادسة المتروكات فسقط الترتيب ولم يعد بعودها الى القلة فعلى تقدير ان لا يعود كان ينبغي انه اذا قضى بعدها فائتة حتى عادت المتروكات الى خمس أن تجوز الوقتية الثانية قدمها أو أخرها وان وقعت بعد عدة لا توجب سقوط الترتيب أعني خساً أو أربعاً بالسقوط الترتيب قبل أن نصير الى الخمس كذا في الفتح

(قوله لانه لا فائنة عليه في ظنه حال أدائها) محمول على ما إذا كان جاهلاً بالاعتقاد وجوب الترتيب كانت أيضاً فاسدة وعليه أن يقال إذا كان الفرض جهلاً وجوب الترتيب وأنه معتبر في صحة العشاء إذا أخرها لمصادفته محل اجتهاد فلا وجه للفصل بين تقديمها وتأخيرها بل يجب أن يصح وأن قدمها لأن الفرض أنه جاهل وجوب الترتيب بينها وبين الفائتة التي عليه والجواب يعلم من جوابهم لطلب الفرق بين ما وصلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذكراً لها إلى آخر ما من المسئلة وجوابها وكذا ما نحن فيه فإنه إذا أخر العشاء ففسادها بسبب فساد الوقتيات وفساد الوقتيات هو الفساد المحتمل فيه فهو نظير العصر في المسئلة المذكورة وإذا قدمها ففسادها حينئذ ٩٤ لوجود الفائتة يتيقن وهي آخر المتروقات كذا حققه في فتح القدير (قوله ولم يخرج هنا)

وإن أخرها فكذلك إلا العشاء الأخيرة لانه لا فائنة عليه في ظنه حال أدائها اه ورده في الكافي والتبيين بأنه لا دلالة فيه لأن الترتيب لو سقط لحازت الوقتية التي بدأها ولأن الترتيب إنما يسقط بخروج وقت السادسة ولم يخرج هنا ولا يمكن جملة على ما روى عن محمد أن الترتيب يسقط بدخول وقت السادسة لأن حكمه بفساد الوقتية التي بدأها يمنع من ذلك إذا لو كان مراده على تلك الرواية لما فسدت التي بدأها أول مرة لسقوط الترتيب عنده وذكره في فتح القدير وارتضاه ورده الشيخ قاسم في حاشيته على الزيلعي بأنه مبني على ما روى عن محمد فقد نص جاء من محقق المشايخ على أن من أصل محمد أنه إذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب إلا أن سقوطه بتغير بخروج وقت السادسة فإذا أدى وقتية توقف جوازها على قضاء الفائتة وعدمه وإذا قضى دخلت الفوائت في حد القلة فطلت الوقتية لأنها أديت عند ذكر الفائتة ولذا صرح في رواية ابن سماعة عن محمد في تعليل ذلك بقوله لانه كلما قضى فائتة عادت الفوائت أربعاً وفسدت الوقتية إلا العشاء فإنه صلاها وعنده أن جميع ما عليه قد قضاها فاشبه الناسي اه وما أجيب به في المعراج من أن المسئلة مفروضة فيمن مد الوقتية التي شرع فيها إلى آخر الوقت ثم قضى الفائتة بعد خروج الوقت ولا بد أن يكون الشروع في سعة الوقت إذا لو كان عند الضيق لكانت الوقتية صحيحة رد بقوله في الكتاب صلى مع كل فائتة وقتية ومع القرآن وذكر في فتح القدير ولا يخفى أن إبطال الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد وحاصله بطلان أن يكون ذلك نصاً عن محمد في المسئلة فليكن كذلك فهو غير منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه بساعده يجعله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علمه وذلك أن سقوط الترتيب كان بعلة الكثرة المفضية إلى المخرج أو أنها مظنة تفويت الوقتية فلما قلت زالت العلة فعاد الحكم الذي كان قبل كحق المحضنة اه وفيه نظر لأننا قد نقلنا عن الإمامين السرخسي والبرزوي كما في غاية البيان أنه متى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وفي المحيط لم يعد في أصح الروايات فكيف يقال أنه غير منصوص عليه من المتقدمين وهو أصح الروايات عن المتقدمين إذا الروايات إنما هي منسوبة إليهم لا إلى المشايخ وليس هو من قبيل زوال المانع في التحقيق لأن مقتضى الترتيب مع كثرة الفوائت ليس بموجود أصلاً ولذا اتفقت كلماتهم متوناً وشروحاً على أن الترتيب يسقط بثلاثة أشياء فصرح الكل بالسقوط والساقط لا يعود اتفاقاً بخلاف حق المحضنة فإن مقتضى لها موجود مع التزوج لانه القرابة المحرمة مع صغر الولد وقد منع التزوج من عمل المقتضى فإذا زال التزوج زال المانع فعمل المقتضى عمله فالفرق بين الباين وجود المقتضى وعدمه ولذا كان الأصح في مسألة المني

أى وحينئذ فإذا قضى فائتة قبل خروج الوقت بقيت الفوائت أربعاً وصارت خمساً بخروج الوقت فكان العود من الخمس إلى الأربع ومن الأربع إلى الخمس فلم تتحقق الكثرة (قوله وما أجيب به في المعراج) أى عن الرد على صاحب الهداية المذكور في الكافي والتبيين (قوله المسئلة) أى التي استدلت بها في الهداية (قوله رد بقوله في الكتاب الخ) أقول قد ذكر في المعراج هذا الرد بصورة سؤال ثم أجاب عنه وعبارته فإن قيل قال في الكتاب صلى مع كل وقتية فائتة ومع القرآن فلنا أن القرآن غير مراد أجمعاً فإن الصلاتين لا تؤدىان معاً فهكأن المراد أن كل فائتة تقضى مع ما يجانسها

من الوقتية من غير اشتراط البيان في وقت واحد اه قال في النهر فذكره السؤال بدون الجواب إذا مما لا ينبغي وقال إن هذا الجواب أى المذكور في المعراج أحسن الأجوبة اه لكن استشكله شيخنا بما مر عن الشيخ قاسم من أصل محمد أن مقتضاه أنه إذا لم يؤد الفائتة في وقت السادسة يتقرر سقوط الترتيب فيلزم صحة الوقتية تأمل (قوله وذكر في فتح القدير) أى جواباً عما ذكره سابقاً من الرد على الهداية تبعاً للكافي والتبيين (قوله فكيف بالاستشهاد) أى إن ما ذكره صاحب الهداية عن محمد استشهاده على مدعاه لا استدلالاً فباطله لا يستلزم بطلان المستشهد عليه بالاولى (قوله وليس هو من قبيل زوال المانع الخ) سبقه إلى هذا العلامة قاسم في فتاواه

(قوله ولو قال المصنف ولم يعد الخ) لا يخفى انه لا أولوية في ذلك بل لو قال ذلك موافقا للمجتبي لم يصح لما استعمله من جعله مافى المجتبي خطأ (قوله بعض لضيق الوقت) في هذا التعليل نظر بل الظاهر ان يقال لانه لا يصح قضاء الظهر في وقت الاجرار فان ذلك الوقت لا يصح فيه الا عصر يومه كاقدمناه عن شرح قاضيان (قوله وقوله واقتداء المسافر نتيجة كونه مؤديا) أقول وهو نتيجة كونه قاضيا أيضا لان اقتداء المسافر بعد الوقت بالمقيم غير صحيح سواء كان المقيم مؤديا أم قاضيا على انه لا مدخل للنتيجة ولا المنتج في هذا الحل ولا ماساس له بالمقام أصلا فتأمل (قوله فيكون محل الخلاف الخ) قال ٩٥ بعض الفضلاء فيه ان بعد الحمل

انتفى الخلاف اه وفيه نظرا لانه على هذا المحل يكون معنى مافى المجتبي انه لو تذكر بعد الفراغ لا يعود الترتيب في المستقبل فبخالف حكاية الاتفاق على عوده (قوله) وتذكر قبل الفراغ فبعيد

فلو صلى فرضا ذا كرا فائتة ولو وتر افسد فرضه موقوفا

قال الرملي نقلا عن خط شيخ شيخه العلامة المقدسي قوله بعيد هو العبد لان صاحب المجتبي أعلى مقاما من ان يخفى عليه مسألة مشهورة في المتن حتى يحس بمثل ذلك بخطئه فيها فيحمل كلامه في كل مقام على ما يليق به فاما ضيق الوقت فاذا خرج الوقت وهو في أثناء الصلاة زال ضيق الوقت بخروجه ولا يعود الترتيب وأما التذكري أثناء

اذا فرغ من الثوب ثم أصابه ماء واخواتها عدم عود النجاسة كما ذكرنا ولو قال المصنف ولم يعد بزوالها ليكون الضمير راجعا الى الثلاثة أعني ضيق الوقت والنسيان وصير ورتها ستال كان أولى لان الحكم كذلك فيها قال في المجتبي ولو سقط الترتيب لضيق الوقت ثم خرج الوقت لا يعود على الاصح حتى لو خرج في خلال الوقتية لا يفسد على الاصح وهو مؤد على الاصح لا قاض واقتداء المسافر بعد غروب الشمس في العصر بمقيم شرع فيه في الوقت لا يصح وكذا لو سقط مع النسيان ثم تذكر لا يعود ولو نسي الظهر وافتتح العصر ثم ذكره عند اجرار الشمس بعض لضيق الوقت وكذا لو غربت وكذا لو افتتحها عند الاصفرار ذا كرا ثم غربت اه وقوله واقتداء المسافر بنتجه كونه مؤديا كما لا يخفى والذي ظهر للعبد الضعيف ان ما ذكره في المجتبي من عدم عوده بالتذكر خطأ لان كلمتهم اتفقت عند ذكر المسائل الاثني عشرية السابقة انه لو تذكر فائتة وهو يصلي فان كان قبل العود قدر التشهد بطلت صلاته اتفاقا وان كان بعد العود بطلت عنده وعندهما لا تبطل فقد حكموا بعوده بالتذكر ولهذا قال في معراج الدراية والنهاية انه لو سقط بالنسيان وضيق الوقت فانه يعود بالتذكر وسعة الوقت بالاتفاق اه ولذا والله أعلم اقتصر في المختصر على عدم العود بقلة الفوائت وان جل مافى المجتبي على تذكره بعد الفراغ من الصلاة فيكون محل الخلاف الترتيب بين الفائتة والوقتية في المستقبل لا فيما صلاه حالة النسيان وتذكر قبل الفراغ فبعيد بخلاف لسياق كلامه في ضيق الوقت لتصر بحه فيه بعدم العود ولو خرج في خلاله بقي ههنا كلام وهو انه بعد ان حكم باستحقاق الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت حكم بسقوطه بثلاثة أشياء فشمل النوعين وقد قدمنا ان سقوطه بكثرة الفوائت يشمل النوعين واما بالنسيان فالظاهر شموله لهما واما بضيق الوقت فهو خاص بالترتيب بين الفائتة والوقتية واما الترتيب فيما بين الفوائت فلا يسقط به حتى لو قدم المتأخرة من الفوائت عند ضيق الوقت لا يجوز لانه ليس بمسقط حقيقة وانما قدمت الوقتية عند العجز عن الجمع بينهما لقوتها مع بقاء الترتيب كما ذكره الشارح (قوله فلو صلى فرضا ذا كرا فائتة ولو وتر افسد فرضه موقوفا) أي فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل أن تصير الفوائت كثيرة مع الفائتة فان قضاها قبله فسد هذا الفرض وما صلاه بعده متذكرا وان لم يقضها حتى صارت الفوائت مع الفائتة ست صلوات فاصلا متذكرا لها صحيح قال في المبسوط هذه المسئلة هي التي يقال واحدة تصح خمسا وواحدة تفسد خمسا فالواحدة الصحيحة للخمس هي السادسة قبل قضاء المتروكة والواحدة المفسدة للخمس هي المتروكة تقضى قبل السادسة اه وهذا عند أبي حنيفة وعندهما الفساد محتم لا يرول وهو القياس لان سقوط الترتيب

الصلاة فلا يمكن القول به لما اشتهر بين الصغار في الاثني عشرية فيحتمل على ما يمكن وهو لو كان عليه ظهر وعصر مثلا فصلى المغرب ناسيا لهما ثم تذكرهما بعد المغرب فلا يعيدهما وان كان مقتضى الشرطية ذلك فبعد دخول وقت العشاء ليس له ان يقدم العشاء فحملك كلام المجتبي على ما يوجب الخطأ هو الخطأ اه قلت ولا يخفى عليك ان هذا الجواب وان كان صحيحا في نفسه لكنه بعيد من الافهام وكثرة التعنيف لا تروجه عندهم له أدنى المسامحة وسلم في النهار ما فهمه المؤلف المحقق لكنه قال الاولى أن يحكم بضعفه وان من حكي الاتفاق لم يلتفت اليه لشذوذه (قوله فشمل النوعين) أي نوعي الترتيب وهما بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت نفسها

(قول وقد ذكره في فتح القدير بحثا) وعبارته فان قلت انما ذكر من رأيت انه اذا صلى السادسة من المؤديات وهي سابعة المتركة صارت الخمس صحيحة ولم يحكموا بالصحة على قوله بمجرد دخول وقتها والجواب انه يجب كون هذا منهم اتفاقا لان الظاهر انه يؤدي السادسة في وقتها لا بعد خروجه فأقيم أدائها مقام دخول وقتها لماسند كراهه وما سجد كراهه هو قوله بعد نحو وركتين ولا يخفى على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب ثبوت صحة المؤديات بمجرد دخول وقت سادستها التي هي سابعة المتركة لان الكثرة ثبتت حينئذ وهي المسقطه من غير توقف على أدائها كما هو المذكور في التصوير في سائر الكتب كراهه قال في النهر وأنت خير بان الاولى أن يقال بخروج ٩٦ وقت خامستها التي هي سادسة المتركة لان دخول وقت السادسة غير شرط الاترى

حكم والكثرة علة له فانما ثبت الحكم اذا ثبتت العلة في حق ما بعده فاما في حق نفسها فلا وهذا لان العلة ما تحل بالمحل فيتغير لمحلوه المحل فلا يجوز أن يكون نفس العلة محلا للعلة للاستحالة ولا في حنفية ان الحكم مع العلة يقتصران لما عرف في الاصول والكثرة صفة هذا المجموع وحكمها سقوط الترتيب فاذا ثبت صفة الكثرة بوجودها لا خيرة استندت الصفة الى أولها بحكمها فيجوز الكل كرض الموت لما ثبت له هذا الوصف استندا اليه بحكمه ولهذا لو أعادها بالترتيب حازت عندهما أيضا وهذا لان المانع من الجواز قتلها وقد زالت فيزول المنع وفي العناية لا يقال كل واحدة من آحادها جزؤها متقدمة عليها فكيف يكون معلولا لها لانها جزؤها من حيث الوجود ولا كلام فيه وانما الكلام من حيث الجواز وذلك متأخر لانه لم يكن ثابتا لكل واحدة منها قبل الكثرة ولا يمتنع أن يتوقف حكم على أمر حتى يتبين حاله كتجهيل الزكاة الى الفقير يتوقف كونها فرضا على تمام المحول والنصاب نام فان تم على غمائه كان فرضا ولا انفيل وكون المغرب في طريق مزدلفة فرضا على عدم عاداتها قبل الفجر فان أعادها كانت نفلا والظاهر يوم الجمعة على عدم شهودها فان شهدها كانت نفلا وصحة صلاة المعذور اذا انقطع العذر فيه على عودته في الوقت الثاني فان لم يعد فسدت والاصح وكون الزائد على العادة حيا على عدم مجاوزة العشرة فان جاوزت فاستحاضة والاحيض وصحة الصلاة التي صلتها صاحبة العادة فيما اذا انقطع دمها دون العادة فاعتسلت وصلت على عدم العود فان عادت ففاسدة والافصح ثم اعلم ان المذكور في الهداية وشروحها كالتناية والعناية وغاية البيان وكذا في السكاني والتبيين وأكثر الكتب ان انقلاب الكل جائز او موقوف على أدائها صلوات وعبارة الهداية ثم العصرية سفساد او موقوف حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزا والصواب أن يقال حتى لو صلى خمس صلوات وخرج وقت الخامسة من غير قضاء الفائتة انقلب الكل جائزا لان الكثرة المسقطه بصيرورة الفوائت ستا فاذ اصى خمس او خرج وقت الخامسة صارت الصلوات ستا بالفائتة المتركة أولا وعلى ما صوره يقتضي أن تصير الصلوات سبعا وليس بصحيح وقد ذكره في فتح القدير بحثا ثم أطلعني الله بمعراج الدراية على موافقته وذكر عبارته منقولا في المجتبى وعبارته ثم اعلم ان فساد الصلاة بترك الترتيب موقوف عند أبي حنيفة فان كثرت وصارت الفوائت مع الفائتة ستا ظهر صحتها والا فلا كراهه ولقد أحسن رحمه الله وأجادهنا كما هو دأبه في التحقيق ونقل الغرائب وعلى هذا فقول صاحب المبسوط ان الواحدة الصحيحة للخمس هي

انه لو ترك فجر يوم وأدى باقي صلاته انقلب صحته بعد طلوع الشمس (قوله منقولا في المجتبى) نقله في النهر عن معراج الدراية أيضا حيث قال اعلم ان الشرط لتصحيح الخمس صيرورة الفوائت ستا بخروج وقت الخامسة التي هي سادسة الفوائت لا أداء السادسة لاحالة الا انهم ذكروا أداء السادسة التي هي سابعة الفوائت لتصير الفوائت ستا بيقين لانه شرط البتة ثم قال كان ينبغي أنه لو أدى الخامسة ثم قضى المتركة قبل خروج وقتها ان لا تقصد المؤداة بل تصح لوقوعها غير جائزة وبها تصير الفوائت ستا وأجاب بمنع كونها فائتة ما بقي الوقت اذا احتال الاداء على وجه الصحة قائم كراهه وفي امداد

الفتاح ما ذكر في عامة الكتب ليس المراد منه الا كما ذكره في وقت الخامسة من المؤديات لا اشراط أداء السادسة بل ولا دخول وقتها لانه لا يلزم من خروج الوقت دخول غيره ثم قال ثم أطلعني الله بمعراج الدراية على موافقته وذكر عبارته ثم نقل بعده مثله عن مجمع الروايات والتمتارخانية والسغناقي وقاضيان ثم قال فانه نصوص تطابق بحث المحقق الكمال بن الهمام وهذا الذي قلناه أولى من قول صاحب البحر رحمه الله تعالى الصواب أن يقال الخ اذ ليس قولهم خطأ كما علمته وكذا حكمه على قول صاحب المبسوط ان الصحيحة الخمس هي السادسة بانه غير صحيح ليس كما ينبغي نعم لو قال هي مظهرة فلما كانت مظهرة للصحة أضيفت اليها لكان حسنا كما قد علمته ولله تعالى الحمد

(قوله وتعليهم أيضا برشد اليه) أي تعليمهم السابق لابي حنيفة رحمه الله برشد الى ان فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل ان تصير الفوائت كثيرة وانه لا تتوقف الصحة اذا صارت كثيرة على ما اذا كان طائفا ٩٧ عدم وجوب الترتيب عنده

(قوله وعلا في فتح القدير) أي على الضعف لكن في الفتح لم يصرح بانه ضعيف بل يفهم منه ذلك فانه قال ولا يخفى على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب انه لا تتوقف الصحة على ما اذا كان طائفا عدم وجوب الترتيب عنده بخلاف ما اذا طئه فانه لا يصح كما نقاه في المحيط عن مشايخهم فان التعليل يقطع الخ (قوله لا تجزئه الصلوات الاربعه الخ) الظاهر ان القولين في هذه المسئلة والتي بعدها مبنيان على قول الصالحين من أن الفساد محتم لا يزول بكثرة الفوائت (قوله ادامات الرجل وعليه فوائت الخ) قال العارف في شرحه على هدية ابن العماد ورايت بخط والذي رحمه الله تعالى معزيا الى أحكام الجنائز ما صورته ثم طريق ما سقاط الصلاة الذي يفعله الامم في زمانها هو ان السنة انما شمسة واما قرية فالسنة الشمسية

السادسة قبل قضاء المتروكة غير صحيح لان المجمع للخمس خروج وقت الخامسة كما علمت وأطلق المصنف التوقف فشمع ما اذا ظن وجوب الترتيب أو ظن عدمه وتعليهم أيضا برشد اليه فاني شرح المجمع للمصنف معزيا الى المحيط من ان عدم وجوب الاعادة عنده اذا لم يعلم من فاتته الصلاة وجوب الترتيب وفساد صلاته بدونه أما اذا علم فعلية اعادة الكل اتفاقا لان العبد مكاف بما عنده ضعيف وعلا في فتح القدير بيان التعليل المذكور يقطع باطلاق الجواب ظن عدم الوجوب أولا وقيد بفساد الفرضية لانه لا يبطل أصل الصلاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يبطل لان التجرية عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت التجرية أصلا ولهما انها عقدت لأصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل كذا في الهداية وفائدتها تظهر في انتقاض الطهارة بالحققة كذا في الغاية وأطلق في التذكرة ولم يقيد به بالعلم لما في الولوالجية راجل دخل في صلاة الظهر ثم شك في صلاة الفجر انه صلاها أم لا فلم أفرغ من صلاته يتقن انه لم يصل الفجر يصل الفجر ثم يعيد الظهر لانه لما تحقق ظنه صار كانه في الابتداء يتقن كالمسافر اذا اتهم وصلى ثم رأى في صلاته سرا بافضى على صلاته ثم ظهر بعد فراغه من الصلاة انه كان ما يتوضأ ويعيد الصلاة كذا هي هنا اه وفي المحيط راجل لم يصل الفجر وصلى بعدها أربع صلوات من يوم شهر اقبل لا تجزئه الصلوات الاربعه في اليوم الاول وتجزئه في اليوم الثاني لسقوط الترتيب عنه لكثرة الفوائت ولا تجزئه في اليوم الثالث لكثرة الترتيب وهكذا يجري فن كل عشرة صلوات ستة صلوات فاسدة وأربعة منها جائزة وكذا الوصل في الفجر عشرة راولم يصل سائر الصلوات يجزئه خمس عشرة صلاة من الفجر لا يجزئه غيرها وقيل انه يجزئه الصلوات الاربعه في كل يوم الا في اليوم الاول ويجزئه كل الفجر الا الفجر في اليوم الثاني لانه صلى الفجر الثاني وعليه أربع صلوات فلم يجزه لقلة الفوائت وبعد ذلك كثرت الفوائت فسقط الترتيب والترتيب متى سقط لا يعود اه واقتصر على القول الاول في التجنيس وقال انه يؤيد قول من لا يعتبر الفوائت القديمة في اسقاط الترتيب وقد اجاب الامام حسام الدين في نظيره في الفصل الذي قبله بخلاف هذا اه فالفتي به هو القول الثاني كما لا يخفى وقوله ولو ترايان لقول أبي حنيفة لان عنده الوتر فرض على فوجب الترتيب بينه وبين الوقتية حتى لو صلى الفجر ذاك الوتر فسد فخره عنده موقفا كما تقدم وعندهما لا يفسد لان الوتر سنة ولا ترتيب بين الفرائض والسنن حتى لو تذكروا فائتة في تطوعه لم يفسد تطوعه لانه عرف واجبا في الفرض بخلاف القياس فلا يلحق به غيره بل تنقح ترك الالة عمدا كسلا يضرب ويحبس حتى يصلحها ولا يقتل واذا جحد واستخف وجوبها يقتل وفي الكافي ومن قضى الفوائت ينوى أول ظهر لله عليه أو آخر ظهر لله عليه احتياطا ولولم يقل الاول والاخر وقال نويت الظهر الفائتة حاز وفي الخلاصة غلام احتلم بعد ما صلى العشاء ولم يستيقظ حتى طلع الفجر ليس عليه قضاء العشاء واختار ان عليه قضاء العشاء واذا استيقظ قبل الطلوع عليه قضاء العشاء بالاجماع وهي واقعة محمد بن الحسن سألها أبا حنيفة فأجابها بما ذكرنا فاعاد العشاء اذا فاتت صلاة عن وقتها ينبغي ان يقضيها في بيته ولا يقضيها في المسجد اذا مات الرجل وعليه صلوات فائتة وأوصى بان يعطى كفارة صلاته يعطى

على اذ كفي صدر الشريعة في باب الغنم مدة وصول الشمس الى القبلة التي فارقتها في فلك البروج وذلك في ثمانمائة وخمس وستين يوما وربع يوم والسنة القمرية اثنا عشر شهرا وربع يوما مدتها ثمانمائة واربعة وخمسون يوما وثلاث يوم وثلاث عشر يوم فبقي ان تحسب غلبة الصلاة بالسنة الشمسية اخذ بالاحتياط من غير اعتبار ربع اليوم ومعلوم ان

فدية كل فرض من المحنطة خمسمائة درهم وعشرون درهما وللوتر كذلك فتكون فدية صلاة كل يوم وليلة من المحنطة ثلاثة آلاف درهم ومائة وعشرين درهما وفدية كل سنة ثمانمائة وثمانون درهما كمالا بكل قسطنطينية وسبع أوقية فينشد يجمع الوارث عشرة رجال ليس فيهم غني لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية ولا عبد ولا صبي ولا مجنون لان هبته لا تصح ثم يحسب سن الميت فيطرح منه اثنا عشر سنة لمدة بلوغه ان كان الميت ذكر او تسع سنين ان كانت أنثى لان اقل مدة بلوغ الرجل اثنا عشر سنة ٩٨ ومدة بلوغ المرأة تسع سنين ثم يأخذ الوارث من مال اليتيم وجوباً ان أوصى واستحباً

ان لم يوص أربعة آلاف درهم واثنتين وسبعين درهما أو شيئاً قيمته ذلك أو يأخذ الا حنبي من مال نفسه تبرعاً مقدار ما ذكر في دور المسقط بنفسه وارثا كان أو غير وارث أو يوكّل غيره فيقول المسقط أو وكيله لواحد من الفقراء هكذا فلان ابن فلان ويذكر اسمه

لكل صلاة نصف صاع من بر ولوتر نصف صاع ولصوم يوم نصف صاع وانما يعطى من ثلث ماله وان لم يترك مالا تستقرض ورثته نصف صاع ويدفع الى المسكين ثم يتصدق المسكين على بعض ورثته ثم يتصدق ثم وثم حتى يتم لكل صلاة ما ذكرنا ولو قضاها ورثته بامر لا يجوز وفي الحج يجوز اه وفي الظهيرية اتفق المشايخ على تنفيذ هذه الوصية من ثلث ماله واختلافوا هل يقوم الاطعام مقام الصلاة قال محمد بن مقاتل ومحمد بن سلمة يقوم وقال البلخي لا يقوم ولا رواية في سجدة التلاوة انه يجب أولاً ولو أعطى فقيراً واحدا جلة جاز بخلاف كفارة اليمين ولو أعطى عن خمس صلوات تسعة أمناء فقيراً ومنا فقيراً آخر قال أبو بكر الأسكافي يجوز ذلك كله وقال أبو القاسم وهو اختيار الفقيه أبي الليث يجوز عن أربع صلوات دون الخامسة لانه متفرق ولا يجوز ان يعطى كل مسكين أقل من نصف صاع في كفارة اليمين فكذلك هذا فالحاصل ان كفارة الصلاة تفارق كفارة اليمين في حق أنه لا يشترط فيها العدد وتوافقهما من حيث انه لو أدى أقل من نصف صاع الى فقير واحد لا يجوز اه والله أعلم

باب سجود السهو

باب سجود السهو

لما فرغ من ذكر الاداء والقضاء شرع في بيان ما يكون جابراً للنقصان يقع فيه ما كذا في العناية والاولى ان يقال لما فرغ من ذكر الصلاة تفاهوا وفرضها أداء وقضاء شرع فيما يكون جابراً للنقصان يقع فيه فان سجود السهو في مطلق الصلاة ولا يختص بالفرائض وهذه الاضافة من باب اضافة الحكم الى السبب وهي الاصل في الاضافات لان الاضافة للاختصاص وأقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وذكر في التحرير أنه لا فرق في اللغة بين النسيان والسهو وهو عدم الاستحضار في وقت الحاجة وفرق بينهما في السراج الوهاج بان النسيان عزوب الشيء عن النفس بعد حضوره والسهو قد يكون عما كان الانسان عالماً به وعما لا يكون عالماً به وظاهر كلام الحزم الغفيرة انه لا يجب السجود في العمد وانما يجب الاعادة اذا ترك واجبا عمداً جبراً بالنقصان وذكر الولاتجي في فتاواه ان الواجب اذا تركه عمداً لا يجبر بسجدة في السهو لانه ما عرفت جابريين بالشرع والشرع ورد حالة السهو وجعلها مثلاً لهذا الفأنت لا فوقه لان الشيء لا يجبر بما فوقه والنقصان المتمكن بترك الواجب عامداً فوق النقصان المتمكن بتركه ساهياً وهذا الجابر اذا كان مثلاً للفأنت سهواً كان أدون من الفأنت عمداً والشيء لا يجبر بما هو أدونه اه وحاصله ان الملامة بين السبب والمسبب شرط والعمد جنانية محضة والسجدة عبادة فلا تصلح سبباً لها وهذا

واسم أبيه فأنته صلوات سنة هذه فديته من ماله فملكك اياها ويعلم ان المال المدفوع اليه صار ملكاً له ثم يقول الفقير هكذا وأنا قبلتها وملكتها منك (٧) في دفع المعطى ويسلم اليه فيقبض المعطى فينشد تصير فدية صلاة سنة كاملة مؤداة ثم يفعل مع فقير آخر هكذا الى ان تتم العشرة فينشد تصير فدية

عشر سنين مؤداة في دور واحد ثم يفعل هكذا مرة أخرى ثم وثم الى أن تتم فدية فوائته بحسب الحساب باطلاقة فاذا تمت فدية فوائته من الصلاة يقول المعطى لفقير واحد من تلك العشرة هكذا فلان بن فلان ملكك سائر ما وجب عليه من ماله ان كان الميت ذكر وان كان أنثى يقول فلانة بنت فلان ملكك جميع ما وجب عليها في ماله او يفعل مع كل فقير كذلك فيعترفون كلهم بالقبول ثم يهبونه المال فيأخذ صاحبه وارثا كان أو غير وارث ثم يتصدق على الفقراء العشرة ما شاء من الدراهم ولا يجب تقسيم المال المذكور جميعاً على الفقراء وهذه حيلة شرعية والله تعالى أعلم اه (قوله تسعة أمناء) جمع من وهو رطلان والصاع ثمانية أرطال فالمن ربع الصاع (باب سجود السهو) (قوله ولا يختص بالفرائض) قال في النهر أقول قد مر عن صدر

الشرعية ان الاداء يقال على النفل أيضا وقد أفصح عن ذلك في الدراية فقال لما ذكر الفرائض اتبعها النوافل لانها من الاداء (قوله فتحصل انها ثلاثة مواضع) زاد في النهر عن الغازين الشبهة رابعة وهي ما اذا صلى على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في القعدة الاولى قال الرمي وذكر في الجواهر عن الزاهدي في كتابه بغية النعمة وكذلك التورك قراءة الفاتحة فتكون حسبا (قوله مشكل) خبر ما في قوله خافي المجتبي الخ (قوله ولعلمهم نظروا الخ) قال في النهر فيه ما لا يخفى اه أي لان هذا الجواب لا يدفع أصل الاشكال كما قاله الشيخ اسمعيل ولانه لو كان نظرهم الى ذلك لكان ينبغي أن يكون التحكم كذلك فيما لو ترك قراءة التشهد في القعدة الاولى وفيما لو ترك الطمأنينة في الركوع والسجود فان الاول سنة عند الاستروشي وكذلك الثاني عند المخرجاني كما في غاية البيان في باب صفة الصلاة هذا وفي الشرع بلالية قوله اذ في العمديا ثم ولا يجب سجدة أقول أشار به ٩٩ الى ضعف القول بانه يجب السهو

بترك بعض الواجبات
عمدا كما نقله المقدسي عن
الولولحية اه ورأيت
في فتاوى العلامة قاسم
ما صورته وأما قول
الناطفي في العمد وقول
يجب بعد السلام سجدتان
بتشهد وتسليم بترك
واجب وان تكرر

البديع ان هذا سجود
العدر فما لم نعلم له أصلا
في الرواية ولا وجهها في
الدراية وبخالفه قوله في
الحيط ولا يجب بتركه أو
بتغيره عمدا لان السجدة
شرعت جارية نظرا
للعذر ولا للمتعمد ولما
اتفقوا عليه من أن سبب
وجوبه ترك الواجب
الأصلي أو تغيره ساهيا
وهذا هو الذي يعتمد
للفقوى والعمل اه

بأطلاقه يفيد انه لا فرق بين واجب وواجب خافي المجتبي من انه لا يسجد في تركه عمدا الا في مستثنين ذكره في غير الاسلام البديعي اذا ترك القعدة الاولى عمدا أو شك في بعض أفعال صلاته فتفكر عمدا حتى شغله ذلك عن ركعت له كيف يجب سجود السهو بالعمد قال ذلك بمجرد العذر لا بسجود السهو اه وما في البناء مع عن الناطفي لا يجب سجود السهو في العمد الا في موضعين الاول تأخير احدى سجدتي الركعة الاولى الى آخر الصلاة والثاني ترك القعدة الاولى اه فتحصل انها ثلاثة مواضع مشكل ولعلمهم نظروا الى ان هذه الواجبات الثلاثة أدنى الواجبات فصلح أن يحبرها بسجود السهو حالة العمد أما القعدة الاولى فلا اختلاف في وجوبها بل قد أطلق أكثره شائخنا علمهم السلام السنة كما قدمناه وكذا الثاني والثالث لم يكن لهما دليل صريح في الوجوب (قوله يجب بعد السلام سجدتان بتشهد وتسليم بترك واجب وان تكرر) بيان لاحكام الاول وجوب سجدتي السهو وهو ظاهر الرواية لانه شرع لرفع نقص تمكّن في الصلاة ورفع ذلك واجب وذكر القدوري انه سنة كذا في المحيط وصح في الهداية وغيرها الوجوب لانها تجب لمجر نقصان تمكّن في العبادة فتكون واجبة كالدماء في الحج ويشهد له من السنة ما ورد في الاحاديث الصحيحة من الامر بالسجود والاصل في الامر ان يكون للوجوب ومواظبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه على ذلك وفي معراج الدراية انما جبر النقصان في باب الحج بالدم وفي باب الصلاة بالسجود لان الاصل ان المجر من جنس الكسر ولما لم يدخل في باب الحج فيجبر نقصانه بالدم ولا مدخل للمال في باب الصلاة فيجبر النقصان بالسجدة اه وظاهر كلامهم انه اذا لم يسجد فانه يأثم بترك الواجب وترك سجود السهو ثم اعلم ان الوجوب مقيد بما اذا كان الوقت صالحا حتى ان من عليه السهو في صلاة أصبح اذ لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد السلام الاول سقط عنه السجود وكذا اذا سها في قضاء الغائبة فلم يسجد حتى اجرت وكذا في الجمعة اذا خرج وقتها وكل ما يمنع البناء اذا وجد بعد السلام يسقط السهو الثاني محله المسنون بعد السلام سواء كان السهو بادخال زيادة في الصلاة أو نقصان منها وعند الشافعي قبله فيها وعند مالك قبله في النقصان وبعده في الزيادة والزمه أبو يوسف فيما اذا كان عنهما فخير وقد صرح عنه صلى الله عليه وسلم انه سجد قبل السلام وصح انه سجد بعده فتعارضت روايتا فعليه ان يرجعنا الى قوله

(قوله وظاهر كلامهم م الخ) قال في النهر فيه نظرا بل انما يأثم لترك الجابر فقط اذا اثم على الساهي نعم هو في صورة العمد ظاهر وينبغي ان يرتفع هذا الاثم باعادتها (قوله وكذا اذا سها في قضاء الغائبة الخ) أي في قضائها في وقت العصر وتقييده بالغائبة مخرج لما اذا كان يصلي العصر الوقتية فلم يسجد حتى اجرت فقطضاء انه يسجد وهو مخالف لما في القنينة من بزم سجد الائمة الترك كما في صلى العصر وعليه سهو فاصفرت الشمس لا يسجد لله هو اه امكن هذا شكل فالظاهر جمل العصر في كلام القنينة على القضاء كما هنالان وقت الاجرار ليس وقتا له بخلاف الوقتية فانه يصح انشاؤها فيه فابقاع السجود فيه يصح بالاولى تأمل (قوله فتعارضت روايتا فعليه الخ) أقول دعوى التعارض انما يظهر على رواية غير ظاهر الرواية من انه لا يجزئه قبل السلام كما يأتي والا فاعلى الرواية الظاهرة لا تعارض اذ يحتمل أحد الفعلين على بيان الجواز ثم يرجح أحدهما بالرواية القولية هذا ما ظهر لي ثم

رأيت المحقق ابن الهمام صرح به في الفتح فله تعالى الحمد (قوله وهذا الخلاف في الاولوية) على هذا فقول المتن بعد السلام ليس متعلقا بجيب كافي النهر (قوله وان يكون) متعلق بقوله الا في تحري فهو علة مقدمة على المعلول (قوله وأطلق المصنف) أي في قوله يجب بعد السلام والمراد هنا بيان ١٠٠ تحقيق المراد بالسلام وكيفيته بعد بيان ان محله بعد السلام لا قبله فقط أو قبله تارة وبعده أخرى (قوله

أحدهما انه يسلم عن يمينه فقط) ظاهره بل صريحه انه قول ثالث خارج عن القولين السابقين وان القول الثاني منهما كون التسليم الواحدة تلقاء وجهه وهذا القول يخالفه بكون التسليم عن يمينه وفي شرح المنية ما يخالفه فانه قال ثم قيل يسلم تسليمة واحدة ويسجد للسهو وهو قول الجمهور منهم شيخ الاسلام وغير الاسلام وقال في الكافي انه الصواب وعليه اجمه ورواياه أشار في الاصل اه الا ان مختار فخر الاسلام كونها تلقاء وجهه من غير انحراف الخ اه فافاد ان القائلين بانها تسليمة واحدة قائلون بانها عن اليمين الاخر الاسلام فانه يقول بانها تلقاء وجهه وبه صرح في شرح المنية لابن أمير حاج وكذا في فتح القدير والعناية والمعراج والحاصل ان ما صححه في المجتبى هو

المروى في سنن أبي داود انه عليه الصلاة والسلام قال لكل سهو سجدتان بعد السلام وفي صحيح البخاري في باب التوجه نحو القبلة حيث كان في حديث قال فيه ادا شك أحدكم في صلاته فليتحرك الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم ليسجد سجدتين فهذا اشريع عام قولي بعد السلام عن سهو والشك والتحري ولا فائلا بالفصل بيده وبين تحقيق الزيادة والنقص وهذا الخلاف في الاولوية حتى لو سجد قبل السلام لا يعيده لانه لو أعاد يتكرر وانه خلاف الاجماع وذلك كان مجتهدا فيه وروى عن أصحابنا انه لا يميزه ويعيده كذا في المحيط وفي غاية البيان ان المجاوز ظاهر الرواية وفي التجنيس لو كان الامام يرى سجدتي السهو قبل السلام والمأموم بعد السلام قال بعضهم يتابع الامام لان حرمة الصلاة باقية فيترك رأيه برأى الامام تحقيقا للمتابعة وقال بعضهم لا يتابع ولو تابعه لا إعادة عليه اه وكان القول الأول مبني على ظاهر الرواية والثاني على غيرهما كالا يخفى وذكر الفقيه أبو الليث في الخزانة انه قبل السلام مكرره والظاهر انها كراهة تنزيه وعمل في الهداية لكونه بعد السلام ان سجود السهو مما لا يتكرر فيه وتكرر عن السلام حتى لو سها عن السلام بخبريه وصور في غاية البيان السهو عن السلام بان قام الى الخامسة مثلا ساهيا يلزمه سجود السهو لتأخير السلام وصوره الاسيحياني وصاحب التجنيس عما اذا بقي قاعدا على ظن انه سلم ثم تبين انه لم يسلم فانه يسلم ويسجد للسهو وان يكون سجود السهو لا يتكرر ولو شك في سجود السهو فانه يتحرى ولا يسجد لهذا السهو وحكى ان محمد بن الحسن قال الكسائي ابن خاتمه لم لا تشغل بالفقه فقال من أحكم علماء فذلك يهديه الى سائر العلوم فقال محمد رحمه الله أنا الذي عليك شيئا من مسائل الفقه فتخرج جوابه من النخوف فقال هات قال فما تقول فيمن سها في سجود السهو فتفكر ساعة فقال لا يسجد عليه فقال من أي باب من النخوف خرجت هذا الجواب فقال من باب ان المصغرا يصغر فتخير من فضته وأطلق المصنف في السلام فانصرف الى المعهود في الصلاة وهو تسليمتان كما هو في الحديث وصححه في الظهيرية والهداية وذكر في التجنيس انه المختار وعمل على البرزوي فقال لم يحن ملك الشمال حتى تترك السلام عليه وعزاه في البدائع الى عامتهم واختار فخر الاسلام انه يسجد بعد التسليم الاولى ويكون تلقا وجهه لا ينحرف وذكر في المحيط انه الاصول لان الاول للتحليل والثاني للتحية وهذا السلام للتحليل لا للتحية فكان ضم الثاني الى الاول عمشا واختاره المصنف في الكافي وقال ان غلظه اجمه ورواياه أشار في الاصل وهو الصواب فقد تعارض النقل عن الجمهور وهناك قولان آخران أحدهما انه يسلم عن يمينه فقط وصححه في المجتبى ثانيهما الواسع التسليمتين سقط عنه سجود السهو لانه بمنزلة الكلام حكاه الشارح عن خواهر زاده فقد اختلف التصحيح فيها والذي ينبغي الاعتماد عليه تصحيح المجتبى انه يسلم عن يمينه فقط لان السلام عن اليمين معه ودوبه يحصل التحليل فلا حاجة الى غيره الثالث فيما يفعله بين السجدتين فذكر انه التشهد والسلام والظاهر وجوبهما كما صرح به في المجتبى ولما في المحاوي القدسي ان كل قعدة في الصلاة غير الاخيرة فهي واجبة ولم يذكر تكبير السجود وتسبيحه ثلاثا للعلم به وكل منهما مسنون كما في المحيط وغيره وأشار بالتشهد والسلام الى ان التشهد والسلام في

القعود

بعينه ما تقدم انه قول الجمهور وانه الاصول والصواب وبهذا اندفع ما أورده

بعضهم على ما اعتمده المؤلف من أن تصحيح المجتبى لا يقاوم تصحيح أوامك الجماعة (قوله ثانيهما الخ) استظهر في النهر ان هذا ليس قولاً آخر بل هو مفرع على القول بالتسليم الواحدة قلت وكلام ابن أمير حاج في شرح المنية كالصريح في ذلك

(قوله ليس بركن) أي بل هو واجب كما في النهر عن الفتح وفيه نظروا لئلا يقال الرمي أي ليس بركن أصلي بخلاف السجدة الصليبية لأنها ركن أصلي وهو أقوى من غيره لأصلية تأمل اه وقد مر في واجبات ١٠١ الصلاة أن القعود الأخير فرض باجماع

العلماء وإنما اختلفوا في ركنيته فقال بعضهم ركن أصلي والصحيح أنه ليس بأصلي (قوله من واجبات الصلاة الأصلية) برده عليه ما سيأتي عن الخلاصة من أنه لو أخرج التلاوة عن موضعها عليه السهو وأما ما يذكره المؤلف عن التجنيس من أنه لا سهو عليه فسيأتي جزم الخلاصة بأنه لا اعتماد عليه وقد يجاب بأنها لما كانت اثر القراءة أخذت حكمها كما مر في وجه رفعها القعدة كالصليبية (قوله وفي المحتى إذا ترك الخ) قال في النهر وهو الأولى ويؤيده ما سيأتي وحكاة في المعراج عن شيخ الاسلام ثم قال وعند أبي يوسف ومحمد إذا قرأ أكثرها لا يجب اه والمراد بما سيأتي عبارة الظهيرية الا شية قريبا (قوله وظاهره أنه لو ضم الخ) دفعه في امداد الفتح بان قراءة الفاتحة مع ثلاث آيات قصار واجب بالاجماع اه فليست تأمل (قوله وفيه في فتح القدير الخ) أيده العلامة ابن

القعود الأخير قد ارتفع بالاجود وإنما لم يرفع السجود القعود لأنه أقوى من السجود لفرضيته ولذا قال في التجنيس لو سجد هما ولم يقعد لم تفسد صلاته لان القعود ليس بركن وانفقوا على أنه في السجدة الصليبية ارتد كراهية بقعوده فسجد هما فان القعود قد ارتفع فيقعد للفرض لان السجدة الصليبية أقوى من القعدة وفيما إذا تذكرك سجدة تلاوة فسجد هاروايتان أحدهما أنها كالصليبية لأنها اثر القراءة وهي ركن فأخذت حكمها وعليه تغريب ما في عمدة الفتاوى إذا سلم الام وتفرق القوم ثم تذكرك في مكانه ان عليه سجدة التلاوة يسجد ويقعد قدر التشهد فان لم يقعد فسدت صلاة الامام وصلاة القوم تامة لان ارتفاع القعدة في حق الامام ثبت بعد انقطاع المتابعة اه ولم يذكرك حكم الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في القعدتين والادعية للاختلاف فصحح في البدائع والهداية أنه يأتي بالصلاة والدعاء في قعدة السهولان الدعاء موضعه آخر الصلاة ونسبة الاول الى عامة المشايخ بما رواه النهر وقال فخر الاسلام انه اختيار عامة أهل النظر من مشايخنا وهو المختار عندنا واختار الطحاوي انه يأتي بهما فيه ما ذكره قاضيان وظهير الدين انه الاحوط وخزم به في منية المصلي في الصلاة ونقل الاختلاف في الدعاء وقيل انه يأتي بهما في الاول فقط وصححه الشارح معزيا الى المفيد لأنها الختم الرابع سببه ترك واجب من واجبات الصلاة الأصلية سهوا وهو المراد بقوله بترك واجب لا كل واجب بدليل ما سنده كره من انه لو ترك ترتيب السور لا يلزمه شيء مع كونه واجبا وهو أجمع ما قيل فيه وصححه في الهداية وأكثر الكتب وما في القدوري من قوله أو ترك فعلا مسنونا أراد به فعلا واجبا ثبت وجوبه بالسنة وقدها المصنف في باب صفة الصلاة اثني عشر واجبا الاول قراءة الفاتحة فان تركها في إحدى الاولين أو أكثرها واجب عليه السجود وان ترك أقلها لا يجب لان لا كثر حكم الكل كذا في المحيط وسواء كان اماما أو منفردا كذا في التجنيس وفي المحتى إذا ترك من الفاتحة آية وجب عليه السجود وان تركها في الآخرين لا يجب ان كان في الفرض وان كان في النفل أو لو ترك وجب عليه لوجوبها في الكل وقد قدمنا أنه لو تركها في الاولين لا يقضيها في الآخرين في ظاهر الرواية بخلاف السورة وبيننا الفرق الثاني ضم سورة الى الفاتحة وقد قدمنا ان المراد بها ثلاث آيات قصار أو آية طويلة فلو لم يقرأ شيئا مع الفاتحة أو قرأ آية قصيرة لزمه السجود كذا ذكره الشارح وظاهره أنه لو ضم الى الفاتحة آيتين قصيرتين وترك آية فانه لا سهو عليه لان لا كثر حكم الكل كما قالوا في الفاتحة بل أولى لان وجوب الفاتحة أكد للاختلاف بين العلماء في ركنيتها السكن في الظهيرية لو قرأ الفاتحة وآيتين فخرا كما ساهيا ثم تذكرك فعدا وتم ثلاث آيات فعليه سجد السهو وفي المحيط ولو ترك السورة تذكركها قبل السجود عاد وقرأها وكذا لو ترك الفاتحة تذكركها قبل السجود قرأها بعيد السورة لأنها تقع فرضا بالقراءة بخلاف ما لو تذكرك القنوت في الركوع فانه لا يعيدوه في عاد في الكل فانه يعيد ركوعه لا ارتفاعه وفي الخلاصة ويسجد للسهو فيما إذا عاد أول بعد الى القراءة وقد قدمنا في ذكر الواجبات أنه يجب تقديم الفاتحة على السورة وأنه يجب ان لا يؤثر السورة عن قراءة الفاتحة فكذا لو بدأ بالسورة ثم تذكرك يبدأ بالفاتحة ثم يقرأ السورة ويسجد للسهو وان قرأ من السورة حرفا كذا في المحتى وقبده في فتح القدير بان يكون مقدما ما يتأدى به ركن عن قراءة الفاتحة ولو قرأ الفاتحة مرتين يجب عليه السجود لتأخير السورة

أمير حاج في واجبات الصلاة بما ذكره غير واحد من المشايخ من أن الزيادة على التشهد في القعدة الأولى الموجبة لسجود السهو بسبب تأخير القيام عن محله مقدرة بقدر أراد ركن وهذه المسئلة نظيرتها

(قوله وهو خاص بالفرض) أى تعيين القراءة فى الاولين (قوله هل هى قضاء عن الاولين أو أداء) تأملت فعلى الاول يسجد للسهو لا الثانى فتأمل كذا فى شرح المقدسى ومثله فى شرح المنسبة لابن أمير حاج عند ذكر واجبات الصلاة (قوله وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزمه السجود) أى سجود السهو ومقتضاه ان الترتيب بين القراءة والركوع واجب كما صرح به فى الدرر فى واجبات الصلاة وينافيه قوله لىكن لا يعتد بالركوع الخ فإنه يقتضى ان الترتيب بينهما فرض وان سجود السهو لزيادة الركوع ولو كان واجبا لصح الركوع المتأخر ١٠٢ عن القراءة كما صحت السجدة التى تذكرها آخر الصلاة وصح ما قبلها سوى القعدة

كذا فى الذخيرة وغيرها وذكر قاضى خان وجاعة انها ان قرأها مرتين على الولا وجب السجود وان فصل بينهما بالسورة لا يجب وصححه الزاهدى للزوم تأخير السورة فى الاول لافى الثانى اذ ليس الركوع واجبا باثر السورة فإنه لو جمع بين سورتين بعد الفاتحة لم يمتنع ولا يجب عليه شئ بفعل مثل ذلك فى الآخرين لانهم ما محل القراءة وهى ليست بواجبة فيهما وقراءة أكثر الفاتحة ثم أعادتها كقراءتها مرتين كما فى الظهيرية ولو ضم السورة الى الفاتحة فى الآخرين لاسهوا عليه فى الأصح وفى التجنيس لو قرأ سورة ثم قرأ فى الثانية سورة قبلها ساهيا لا يجب عليه السجود لان مراعاة ترتيب السور من واجبات نظم القرآن لان من واجبات الصلاة فتركها لا يوجب سجود السهو الثالث تعيين القراءة فى الاولين فلو قرأ فى الآخرين أو فى احدى الاولين واحدى الآخرين ساهيا لزمه السجود وهو خاص بالفرض أما فى النفل والوتر فلا بد من القراءة فى الكل واختلافوا فى قراءته فى الآخرين هل هى قضاء عن الاولين أو أداء فذكر القسودرى أنها أداء لان الفرض هو القراءة فى ركعتين غير عين وقال غيره انه قضاء استدل لا بعدم صحة اقتداء المسافر بالمقيم بعد خروج الوقت وان لم يكن الامام قرأ فى الشفع الاول ولو كانت فى الآخرين أداء لجاز لانه يكون اقتداء المفترض بالمفترض فى حق القراءة فلما لم يجز علم أنها قضاء وان الآخرين خلت عن القراءة وبوجوب القراءة على مسبوق أدرك امامه فى الآخرين ولم يكن قرأ فى الاولين كذا فى البدائع الرابع رعاية الترتيب فى فعل مكرر فلو ترك سجدة من ركعة فتذكرها فى آخر صلاة سجدها وسجد للسهو ولترك الترتيب فيه وليس عليه إعادة ما قبلها وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزمه السجود لىكن لا يعتد بالركوع ففترض أعادته بعد القراءة وفى المجتبى وفى تأخير سجدة التلاوة روايتان وجزم فى التجنيس بعدم الوجوب لان سجدة التلاوة ليس بواجب أصلى فى الصلاة الخامس تعديل الاركان وهو الظمانينة فى الركوع والسجود وقد اختلف فى وجوب السجود بتركه بناء على انه واجب أو سنة والمذهب الوجوب ولزوم السجود بتركه ساهيا وصححه فى البدائع قال فى التجنيس وهذا التفريع على قول أبى حنيفة ومحمد لان تعديل الاركان فرض عند أبى يوسف السادس القعود الاول وكذا كل قعدة ليست أخيرة سواء كان فى الفرض أو فى النفل فإنه يلزمه سجود السهو بتركه ساهيا السابع التشهد فإنه يجب سجود السهو بتركه ولو قليلا فى ظاهر الرواية لانه ذكر واحد من منظوم فترك بعضه كترك كله ولا فرق بين القعدة الاولى والثانية ولهذا قال فى الظهيرية لو ترك قراءة التشهد ساهيا فى القعدة الاولى والثانية وتذكر بعد السلام يلزمه سجود السهو وعن أبى يوسف لا يلزمه قالوا ان كان المصلى اماميا أخذ بقول أبى يوسف وان لم يكن اماميا أخذ بقول محمد وفى فتح القدير ثم قد

(قوله وجزم فى التجنيس بعدم الوجوب) قال فى النهر هذا ضعيف فى الخلاصة لو أخر سجدة التلاوة عن موضعها أو الصلوة كان عليه السهو وذكر فى التحفة انه لو أخر واجبا أصليا أو تركه ساهيا يجب عليه السهو اما اذا أخر التلاوة أو سلم ساهيا لاسهوا عليه وما ذكر فى التحفة سهوا لا اعتمادا عليه والاول أصح اه أقول قوله والاول أصح لم أره فى الخلاصة مع انه لا يناسب ما قبله نعم هو من كلام اللؤلؤ الجمية وعبارته المصلى اذا تلا آية سجدة ونسى أن يسجد لها ثم ذكرها وسجد وجب عليه سجود السهو لانه ترك الوصل وهو واجب وقيل لاسهوا عليه والاول أصح انتهت ويشير قول النهر هذا ضعيف وقول اللؤلؤ الجى والاول أصح

الى ان قول الخلاصة سهو وليس على ظاهره وكان التسمية فى الجزم به تأمل (قوله الخامس تعديل الاركان لا

الخ) أقول قال فى الضياء المعنوى شرح مقدمة الغزنوى ان فى ترك الظمانينة لا يجب سجود السهو لانها واجبة للغبر لانها شرعت كمحلة لفرض وهذا دليل السنة فشابهت السنة من هذا الوجه وان كانت واجبة وبترك السنة لا يجب سجود السهو نص على ذلك فى عمدة المصلى اه تأمل لىكن قدم المؤلف فى واجبات الصلاة التصريح بلزوم وجوب السهو بتركها عن القنية والمحيط وكذا فى الرفع من الركوع والسجود (قوله ياخذ بقول أبى يوسف) لعل وجهه انه اذا تذكر بعد السلام يكون قد تفرق بعض الجماعة

لا يتحقق ترك التشهد على وجهه بوجوب السجود الا في الاول أما في التشهد الثاني فانه لو تذكرك بعد السلام بقراءة ثم يسجد فان تذكره بعد شيء يقطع البناء لم يتصور ايجاب السجود ومن فروع هذا انه لو اشتغل بعد السلام والتذكرك فلما قرأ بعضه سلم قبل تمامه فسدت صلاته عند أبي يوسف لان بعوده الى قراءة التشهد ارتفع قعوده فأناس لم قبل تمامه فقد سلم قبل قعوده قدر التشهد وعند محمد تجوز صلاته لان قعوده ما ارتفع عن أصلاً لان محل قراءة التشهد القعدة فلا ضرورة الى رفضها وعليه الفتوى اه وظاهره انه لو تذكره بعد السلام ولم يقرأه لا يسجد لاسه وبتركه لانه لما تذكره وأمكنه فعله ولم يفعل صار كانه تركه عمداً فلا يلزمه السجود وانما يكون مستثلاً لو وجب عليه السجود لتحقيق وجوبه بتركه وعلى هذا نصير كاية ان من ترك واجبا سهواً أو أمكنه فعله بعد تذكره فلم يفعل لا يسجد وعليه كنه تركه عمداً وفي الهداية ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة واحدة والصحيح واعتراض عليه بالقعدة الاخيرة فانها فرض لا واجب فأجاب في المعراج بان المراد غيرهما اذا التخصيص شائع بقرينة تذكره لها سابقاً أنها فرض وما أوجب به في غاية البيان من جل الترك فيها على تأخيرها فاسد لانه أراد حقيقة الترك في غيرها فلما أراد التأخير فيها لزم التجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا لو أراد بالواجب حينئذ الفرض فيها والواجب الاصطلاحي في غيرها وهو جمع كذلك كذا في الغاية ورده في الكافي بان المنوع اجتماعهما مرادين بلفظ واحد وهو لم يتعرض للإرادة بل قال يحتمل هذا وذلك ولا فساد كما حتمت القراءة المحض والطهر كافي المجتبى وغيره وما في النهاية من ان الاوجه فيه ان يحمل على رواية الحسن عن أبي حنيفة بأنه تجوز الصلاة بدون القعدة الاخيرة ليس باوجه لا نهار واية ضعيفة جداً لا تهم نفلوا الاجماع على فرضيتها كما قدمناه والظاهر انه سهو وقع من صاحب الهداية الثامن لفظ السلام ولا يتصور ايجاب السجود بتركه لانه بعد القعود الاخير اذا لم يأت بمناف فانه يسلم وان أتى بمناف فلا سجود ولهذا قال في التبيين والسهو عن السلام بوجوب سجود السهو والسهو عنه ان يطيل القعدة ويقع عنده أنه خرج من الصلاة ثم يعلم ذلك فيسلم ويسجد لانه أنكر واجبا أو ركناً على اختلاف الاصليين اه وانما يتصور ايجابه بتأخيره كما تقدمناه وذ كرنا في باب صفة الصلاة ان الواجب منه التسليمة الاولى وهي السلام دون علمكم ورجة الله وفي البدائع انه لو سلم عن يساره أو لاسه و عليه لانه ترك السنة وفي الظهيرية واداسلم الرجل عن يمينه وسهوا عن التسليمة الاخرى فسادا في المسجد يأتي بالاحرى وان استدبر القبلة وعامة المشايخ على انه لا يأتي متى استدبر القبلة اه التاسع قنوت الوتر وقدمنا انه لا يختص بدعاء وأنه لا يعود اليه لو ركع على الصحيح كافي المجتبى وغيره فينبغي تحقيق تركه بالركوع وأنه سنة عندهما كالوتر فالوجوب بتركه انما هو قواء فقط وفي فتح القدير ولو قرأ القنوت في الثالثة ونسي قراءة الفاتحة أو السورة أو كليهما فتذكر بعد ما ركع قام وقرأ أو أعاد القنوت والركوع لانه رجع الى محله قبله ويسجد لاسه وبخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلها فتذكرها في الركوع أو السجود أو القعود فانه يخط لها ثم يعود الى ما كان فيه فيعيد استحبها اه ومما الحق به تكبيره وجزم الشارح بوجوب السجود بتركها وذ كرنا في الظهيرية انه لو ترك تكبيرة القنوت فانه لا رواية لهذا وقيل يجب سجودا له واعتبارا بتكبيرات العيد وقيل لا يجب اه وينبغي ترجيح عدم الوجوب لانه الاصل ولا دليل عليه بخلاف تكبيرات العيد فان دليل الوجوب المواطبة مع قوله تعالى ويذكر والسم الله في أيام معلومات العاشر تكبيرات العيد قال في البدائع اذا تركها أو نقص منها أو زاد عليها أو أتى بها في غير موضعها فانه يجب عليه السجود وذ كرنا في كشف الاسرار ان الامام اذا

أو يحصل له اشتباه فلا سهل الاخذ بقول أبي يوسف بخلاف ما اذا لم يكن اماماً تأمل (قوله) وظاهره انه لو تذكره (الح) قال في النهر فيه نظر وذلك ان تركه انما يتحقق اذا أتى بما يمنع البناء وفي هذه الحالة يمنع السجود عن كل واجب ترك لا ان امتناعه لتركه اياه عمداً والكلية ممنوعة ألا ترى انه لو تذكره في ركوعه انه ترك الفاتحة فلم يعد مع امكانه وجب عليه السجود اه أقول قد يجب ان المنع بان المراد امكانه على وجه لا يؤدي الى ترك واجب آخر وهما وان أمكنه العود الى قراءة الفاتحة يلزمه تأخير الركوع تأمل

(قوله والخافقة مطلقا) أي على الامام والمنفرد وهذا بناء على ما يأتي عن البدائع والأقوال في الهداية وغيرها تخصيصه بالامام وهو المفهوم مما يأتي عن قاضيان والولوالجى وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الكافي وهذا في الامام فان كان منفردا لا يجب سجود السهو اما في الجهرية فهو مخير فلا يتمكن النقصان جهر أو خاف أو اما في السرية فجهر المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه وهو غير منهي عنه فلذلك لا يلزمه سجود السهو او وفي شرح الزيلعي ومنع الغفار والشربلالية والمنفرد لا يجب عليه السجود بالجهر والاخفاء لانهما من خصائص الجماعة وسند كرمثله عن التتارخانية (قوله والاصح قد رما تجوز به الصلاة) صححه أيضا الزيلعي وابن الهمام (قوله وفي الظهيرية وروى أبو سليمان الخ) قلت وفي المعراج قال أبو اليسر المنفرد مخير بين الجهر والخافقة قالوا هذا اذا كان يجهر قليلا اما اذا كان يسمع الناس يلزمه السهو لانه منهي عن ذلك اه وفي فصل القراءة من الهداية في المنفرد ان شاء جهر واسمع نفسه اه وبوافقه ما قدمناه عن السكافي من أن جهر المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه (قوله وفي العناية) أقول وكذا في النهاية والكفاية ومعراج الدراية وقال في الهداية بعدما تقدم وهذا في الامام دون المنفرد لان الجهر والخافقة من خصائص الجماعة قال الشراح ان ما ذكره جواب ظاهر ازواية وأما جواب رواية النوادر فانه يجب عليه سجدة السهو وفي التتارخانية عن المحيط وأما المنفرد فلا سهو عليه اذا خافت فيما يجهر لان الجهر غير واجب عليه وكذلك اذا جهر فيما يخاف لانه لم يترك واجبا لان الخافقة انما وجبت لنفي المغالطة وانما يحتاج الى هذا في صلاة تؤدى على سبيل الشهرة والمنفرد يؤدى على سبيل الخفية وفي الذخيرة المنفرد اذا جهر فيما يخاف ١٠٤ ان عليه السهو وفي ظاهر الرواية لا سهو عليه وقد مرشئ من ذلك في

صحة الصلاة فراجعه
وفي شرح النسبة وميل
الشيخ كمال الدين بن
الهمام الى ان الخافقة
واجبة على المنفرد في
موضعها فيجب تركها
السهو وهو الاحتياط
اه واليه جنح المؤلف
وأخوه (قوله وذكر
الولوالجى الخ) عزاهذا
التفصيل في المعراج الى
النوادر وقال ووجه
الفرق ان حكم الجهر فيما
يخاف أعظم من الخافقة
فما يجهر لان الصلاة
التي يجهر فيها لها حظ
من الخافقة اه وفيه
بحث للمحقق ابن الهمام
سها عن التكبيرات حتى ركع فانه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه بخلاف
المسبوق اذا أدرك الامام في الركوع فانه يأتي بالتكبيرات في الركوع لانه محذور عن حقيقة فعل
بشبهه اه وما لمحق بها تكبيرة الركوع الثاني من صلاة العيد فانه يجب سجود السهو وتركها
لانها واجبة بعد التكبيرات العيد بخلاف تكبيرة الركوع الاول لانها ليست ملحقه بها ذكره الشارح
وصاحب المجتبى وفي البدائع ولونسي التكبير في أيام التشريق لا سهو عليه لانه لم يترك واجبا
من واجبات الصلاة المحادى عشر والثاني عشر الجهر على الامام فيما يجهر فيه والخافقة مطلقا فيما
يخاف فيه واختلفت الرواية في المقدار والاصح قد رما تجوز به الصلاة في الفصلين لان اليسير
من الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير يمكن وما تصح به الصلاة كشر غير ان ذلك
عنده آية واحدة وعندهما ثلاث آيات وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والخافقة من
خصائص الجماعة كذا في الهداية وذكر قاضيان في فتاواه ان ظاهر الرواية وجوب السجود على
الامام اذا جهر فيما يخاف أو خاف فيما يجهر قل ذلك أو أكثر وكذا في الظهيرية والذخيرة زاد في
المخلاصة وعليه اعتماد شمس الائمة المحلوا في لا على رواية النوادر وفي الظهيرية وروى أبو سليمان
ان المنفرد اذا ظن انه امام جهر كما يجهر الامام يلزمه سجود السهو اه وهو مبنى على وجوب الخافقة
عليه وهو رواية الاصل وهو الصحيح كافي البدائع وفي العناية ان ظاهر الرواية ان الاخفاء ليس
بواجب عليه وذكر الولوالجى انه اذا جهر فيما يخاف فيه يجب سجدة السهو قل أو أكثر واذا خافت
فما يجهر به لا يجب مالم يكن قد رما يتعلق به وجوب الصلاة على الاختلاف الذي مر وهذا أصح اه
فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية الذي نقله الثقات

ذكره المؤلف في باب صفة الصلاة فراجعه (قوله فقد اختلف الترجيح) أي في مقدار ما يجب به السجود على ثلاثة من
أقوال الاول ما في الهداية من تقديره بما تجوز به الصلاة في الفصلين الثاني ما في الخافقة وغيرها من عدم التقدير بشئ فلهما
الثالث ما في الولوالجى من عدم التقدير فيما اذا جهر فيما يخاف والتقدير في عكسه (قوله وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية)
أي القول الثاني قال في النهر وأقول بل الذي ينبغي أن يعول عليه ما في البدائع للوامة على ان ما في الاصل هو ظاهر الرواية اه
قال الشيخ اسمعيل ويؤيده زيادة قوله وهو الصحيح لكن عبر في الحجة فيه بظاهر رواية الاصل فليست أم اه وأنت خبير بان كلام
للمؤلف في بيان المقدار كما هو صريح قوله أولا واختلفت الرواية في المقدار وقوله ثانيا فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال
فقوله وينبغي الخ ترجيح لمسا هو ظاهر الرواية في هذه المسئلة والذي في البدائع مسئلة أخرى وهي وجوب الخافقة على المنفرد والقول

الذي رجمه المؤلف أعني ما في الحاشية وان كان يفهم منه ما يخالف ما في البدائع موافقا لما في العناية لكن لم يقصد المؤلف ترجيح
من هذه الجهة أيضا بل ترجيح ما هو بصده من مسألة المقدار بدليل قوله في باب صفة الصلاة بعد نقله ما في العناية وفيه تأمل
والظاهر من المذهب الوجوب وكذا صرح بذلك في غير هذا المحل وبدليل قوله ١٠٥ والخاتمة مما أقامها خافت فيه

أي سواء كان اماما أو لا
كما بيناه فاعلم انه ليس مراده
ترجيح القول بعدم
وجوب الاخفاء على
المفرد بل ترجيح القول
بان الجهر والاخفاء غير
مقدرين بمقدار ما يجوز
به الصلاة خلافا لما في
الهداية من التقدير
فيهما وما في الولوجية
من التقدير في الثاني
فقط على انه حيث كان
يفهم مما في الحاشية
تخصيص وجوب الخاتمة
في ظاهر الرواية بالامام
دون المفرد وصرح بهذا
المفهوم في العناية وغيرها
فلا يعارضه تصريح
البدائع بان وجوب
الخاتمة على المفرد رواية
الاصل لانه وان كان ما
في الاصل ظاهر الرواية
لا يلزم منه أن يكون
ما في غيره غير ظاهر
الرواية بل الشأن ترجيح
أحدهما على الآخر
وذلك بقول البدائع
وهو الصحيح لا بقوله وهو
رواية الاصل كما قال
صاحب النهر فتدبر
(قوله كذا في البدائع)

من أصحاب الفتاوى كما لا يخفى وذكر في الخلاصة انه لو أسمع رجلا أو رجلين لا يكون جهر أو الجهر
ان يسمع الكل اه وصرحوا بانه اذا جهر سهوا بشئ من الادعية والائتية ولو تشهد فانه لا يجب
عليه السجود قال العلامة المحلي ولا يعرى القول بذلك في التشهد من تأمل اه وقد اقتصر
المصنف على هذه الواجبات في باب صفة الصلاة وبقي واجب آخر وهو عدم تأخير الفرض والواجب
وعدم تغييرهما عليه تفرع مسائل منها لو ركع ركوعين أو سجد ثلاثا في ركعة لزمه السجود
لتأخير الفرض وهو السجود في الاول والقيام في الثاني وكذا لو قعد في محل القيام أو قام في محل
العود للمفروض وانما قيدنا بالمفروض لانه لو قام في محل الواجب فقد لزمه السجود لترك الواجب
للتأخير وكذا لو قرأ آية في الركوع أو السجود أو القومة فليه السهو وكما في الظهيرة وغيرها
وعليه في المحيط بتأخير ركن أو واجب عليه وكذا لو قرأها في العودان بدأ بالقراءة وان بدأ بالتشهد
ثم قرأها فلا سهو عليه كما في المحيط وفي البدائع لو قرأ القرآن في ركوعه أو في سجوده لا سهو عليه
لانه ثناء وهذه الاركان مواضع الثناء اه ولا يخفى ما فيه فالظاهر الاول ومنها لو كرر الفاتحة في
الاولين فعليه السهو لتأخير السورة ومنها لو تشهد في قيامه بعد الفاتحة لزمه السجود وقبلها
لا على الاصح لتأخير الواجب في الاول وهو السورة وفي الثاني محل الثناء وهو منه وفي الظهيرة
لو تشهد في القيام ان كان في الركعة الاولى لا يلزمه شئ وان كان في الثانية اختلف المشايخ فيه
والصحيح انه لا يجب اه فقد اختلف الصحيح والظاهر الاول المنقول في التبيين وغيره ومنها لو كرر
التشهد في القعدة الاولى فعليه السهو لتأخير القيام ولو كذا لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم
فيها لتأخيرها واختلوا في قدره والاصح وجوبه باللهم صل على محمد وان لم يقل وعلى آله وذكر في
البدائع انه يجب عليه السجود عنده وعندهما لا يجب لانه لو وجب لوجب بحجر النقصان ولا يعقل
نقصان في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليه
بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بل بتأخير الفرض وهو القيام الا أن التأخير حصل بالصلاة
فحبب عليه من حيث انها تأخير لا من حيث انها صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اه وقد
حكى في المناقب ان أبا حنيفة رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال له كيف أوجبت على من
صلى على سجد السهو فأجاب بكونه صلى عليك ساهيا فاستحسنه منه ولو كرر التشهد في القعدة
الاخيرة فلا سهو عليه وفي شرح الطحاوي لم يفصل وقال لا سهو عليه فيها كذا في الخلاصة
ومنها اذا شك في صلاته فتفكر حتى استيقن ولا يخجلو اما ان يشك في شئ من هذه الصلاة أو في
صلاة قبلها وكل على وجهين اما ان طال تفكره بان كان مقدرا ما يمكنه ان يؤدي فيه ركعتان أو ركعتان
الصلاة أو لم طال وان لم يطل فلا سهو عليه سواء كان تفكره بسبب شك في هذه الصلاة أو في
غيرها لان الفكر القليل لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفوا دفعا للخرج وان طال تفكره فان كان
في غير هذه الصلاة فلا سهو عليه وان كان فيها فعليه السهو واستحسننا التأخير لاركان عن أوقاتها
فتمكن النقصان فيها بخلاف ما اذا شك في صلاة أخرى وهو في هذه الصلاة لان الموجب للسهو في
هذه الصلاة سهو وهذه الصلاة لا سهو صلاة أخرى كذا في البدائع وفي الذخيرة هذا اذا كان

قال الشيخ اسمعيل لكن في المحيط وقال الشيخ شمس الائمة المحلواني ما قال في
الكتاب وان شغله تفكره ليس يريدانه شغله التفكر عن ركن أو واجب وان ذلك يوجب سجود السهو بالاجماع ولكن أراد به

شغل قلبه بعد ان تكون جوارحه مشغولة باداء الاركان ثم ذكر عبارة الذخيرة الالهية وغيرها ثم قال والحاصل ان هذه المسئلة منهم من أطلقها كصاحب عمدة المفتي فقال ولو شك في ركوعه أو في سجوده وطال تفكيره يلزمه السهو ومنهم من ذكرها بخصوص القيام كصاحب جامع الفتاوى وهو في الغنية بعلامة ظهير الدين المرغيناني فقال فرغ من الفاتحة وتذ كر ساعة ساكناً أي سورة يقرأ مقدار ركن يلزمه السهو ومنهم من فصله بالطول وعدمه وأطلق آخر كصاحب خزنة الفتاوى فقال تفكر في الصلاة ان طال يجب سجود السهو والا فلا ١٠٦ والفاصل انه اذا شغله عن شيء من فعل الصلاة وان قل يجب سجود السهو ومنهم

من خصص المشغول عنه كصاحب الخلاصة فقال وانما يجب لو طال تفكره حتى شغله عن ركوع أو سجدة والظاهر ما في البدائع أولا لظهور وجهه وما ذكره الشمس في بيانه آخر وأطلقهم وجوب السجود بتأخير الركن فيما يرى عدم التقيد بما في الذخيرة وغيرها انه كلامه وقد ذكر قبل هذا ان ما في الذخيرة نقله في المحيط عن أبي نصر الصغار اه وذكر العلامة قاسم في فتاواه ان شمس الأئمة خالفه وذكر عبارته السابقة وذكر ان قول البدائع وان كان تفكره في غير هذه الصلاة الخ جعله في المحيط بعض الروايات وذكر عبارته ثم قال وهذا ترجيح لمخلاف ما في البدائع والذخيرة (قوله وكله

التفكير يمنعه عن التسليم أما اذا كان يسبح أو يقرأ أو يتفكر فلا سهو عليه وفي الظهيرة ولو سبقه الحدث فذهب لمتوضاً فشك انه صلى ثلاثاً أو أربعاً وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم استيقن فأتى وضوءه فعليه السهو لانه في حمة الصلاة فكان الشك في هذه الحالة بمنزلة الشك في حالة الاداء واذا عقد في صلاته قدر التشهد ثم شك في شيء من صلاته انه صلى ثلاثاً أو أربعاً حتى شغله ذلك عن التسليم ثم استيقن وأتم صلاته فعليه السهو اه فلاحسن أن يفسر طول التفكير بان يشغله عن مقدار أداء ركن أو واجب ليدخل السلام كما في المحيط قيد بترك الواجب لانه لا يجب بترك سنة كالثناء والتعوذ والتسمية وتكبيرات الركوع والسجود وتسيبها ثم ارفع اليدين في تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العبدن والتأمين والتسليم والتحميد كذا في المحيط والخلاصة وخزم الشارح بوجوب السجود بترك التسمية مصدرا به ثم قال وقيل لا يجب وكذا في المجتبى وصرح في الغنية بان الصحيح وجوب التسمية في كل ركعة وتبعه العلامة ابن وهبان في منظومته وكله مخالف لظاهر المذهب المذكور في المتن والشروح والفتاوى من انها سنة لا واجب فلا يجب بتركها شيء ولو ترك فرضاً فانه لا ينجر بالسجود بل تبطل الصلاة أصلاً وفي البدائع وأما بيان ان المتروك ساهيا هل يقضى أو لا فنقول انه يقضى ان أمكنه التدارك بالقضاء سواء كان من الافعال أو الاذكار وان لم يمكن فان كان المتروك فرضاً فسدت وان كان واجباً لا تفسد ولكنه ينقص ويدخل في حد الكراهة فاذا ترك سجدة صليته من ركعة قضاها في آخرها اذا تذكر ولا تلزمه إعادة ما بعدها واذا كانا سجدين قضاها ما يبدأ بالاولى ثم بالثانية لان القضاء على حسب الاداء ولو كانت احداهما سجدة تلاوة وتركها من الاولى والاخرى صليته تركها من الثانية يراعى الترتيب أيضاً فيبدأ بالتلاوة عند عامة العلماء ولو كان المتروك ركوعاً فلا يتصور فيه القضاء وكذا اذا ترك سجدة من ركعة لانه لا يعتد بالسجود قبل الركوع لعدم مصادفته محله فلو قرأ أو سجد ولم يركع ثم قام فقرأ أو ركع وسجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول وكذا لو قرأ أو ركع ولم يسجد ثم رفع رأسه فقرأ أو لم يركع ثم سجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا السجود قضاء عن الاول وكذا اذا قرأ أو ركع ثم رفع رأسه وقرأ أو ركع وسجد وانما صلى ركعة والصحيح ان المعتبر بالركوع الاول لكونه صادف محله فوقع الثاني مكرراً وكذا اذا قرأ أو لم يركع وسجد ثم قام فقرأ أو ركع ولم يسجد ثم قام فقرأ أو لم يركع وسجد وانما صلى ركعة وأما الاذكار فاذا ترك القراءة في الاولين قضاها في الاخرين وقد تقدم حكم ترك الفاتحة أو السورة في الاولين واذا ترك التشهد في القعدة الاخيرة ثم قام فتذكر عاد وتشهد اذا لم يقيد بالسجدة بخلافه في الاولى كما سيأتي مفصلاً الخامس انه لا يتكرر الوجوب بترك

مخالف لظاهر المذهب قال العلامة المقدسي قال شيخنا شيخ الاسلام السبكي في شرح المختار ليست اكثر بواجبة فقد حكى المحققون من الحنفية كالامام أبي بكر الرازي والامام أبي بكر الكاشاني وغيرهما الخلاف بين أئمتنا في السنة لا في الوجوب قال بعض المحققين والقول بوجوب التسبحة ليس له أصل في الرواية وما نسب الى أبي حنيفة رحمه الله تعالى من ان الخلاف في الوجوب فهو من طغيان البراع ومن نسب اليه القول بالوجوب فليس بمشهور ولا اختيار (قوله الخامس انه لا يتكرر) أي من الاحكام التي بينها المصنف كما أشار اليه المؤلف بقوله في صدر القولة بيان لاحكام

أكثر من واجب حتى لو ترك جميع واجبات الصلاة ساهيا فإنه لا يلزمه أكثر من سجدتين لأنه تأخر
 عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو مع أن الأحكام الشرعية لا تؤخر عن علمها فعلم أنه لا يتكرر
 إذا شرع لم يرد به وسيأتي أن المسبوق يتابع إمامه في سجود السهو ثم إذا قام إلى القضاء وسها فإنه
 يسجد ثانياً فقد تكرر سجود السهو وأجاب عنه في البدائع أن التكرار في صلاة واحدة غير مشروع
 وهما صلاتان حكما وإن كانت التعميم واحدة لأن المسبوق فيما يقضى كالمفرد ونظيره المقيم إذا
 اقتدى بالمسافر سها الإمام يتابعه المقيم في السهو وإن كان المقيم رجيا سهواً في إتمام صلاته وعلى
 تقدير السهو يسجد في أصح الروايتين لكن لما كان منفرداً في ذلك كان صلاتين حكماً وعلله
 في المحيط بأن السجدة المتقدمة لا ترفع النقصان المتأخر فاما السجدة المتأخرة فإنها ترفع النقصان
 المتقدم ولا يشكل عليه ما في عدة الفتاوى لاصدر الشهيد وخزانة الفقه لا في البيت من أن التشهد
 يقع في صلاة واحدة عشر مرات وصورته رجل أدرك الإمام في التشهد الأول من المغرب وتشهد معه
 ثم يتشهد معه في الثانية وكان على الإمام سهو فتشهد معه في الثالثة ثم ذكر الإمام أن عليه سجدة
 التلاوة فإنه يسجد معه ويتشهد معه الرابعة ثم يسجد للسهو ويتشهد معه الخامسة فإذا سلم الإمام فإنه
 يقوم إلى قضاء ما سبق به فيصلي ركعة ويتشهد السادسة فإذا صلى ركعة أخرى يتشهد السابعة
 وكان قد سهى فيما يقضى فيسجد ويتشهد الثامنة ثم تذكر أنه قرأ آية السجدة في قضائه فإنه
 يسجد ويتشهد التاسعة ثم يسجد للسهو ويتشهد للعاشرة اهـ مع أنه قد تكرر السجود للسهو
 في صلاة واحدة حقيقة وحكماً وهي صلاة الإمام والمسبوق بسبب السجدة الخامسة فيهما وأما
 التشهد الرابع فلكونه بسبب سجود التلاوة ارتفع تشهد القعدة لأن سجود التلاوة تشهد
 لأن سجود التلاوة رفع ما كان قبله من التشهد والقعود وسجود السهو فكانه لم يسجد للسهو فلذا
 يسجد آخر السجود للسهو ثم نوى الإقامة حتى صار فرضه أربعا فإنه يعيد سجود السهو وفي
 الظهيرية إذا سها الإمام ثم سها خلفه سجدة الشاني يسجدتين وكفاه (قوله وسهو وإمامه لا سهوه)
 معطوف على قوله بترك واجب فأودان السجود له سببان أما ترك الواجب وسهو وإمامه فإنه يجب
 عليه متابعتة إذا سجد لأنه عليه الصلاة والسلام يسجد له وتبعه القوم ولأنه تبع لإمامه فيلزمه حكم
 فعله كالمفسدونية الإقامة أطلقه فشمع ما إذا كان مقتدياً به وقت السهو وأولم يكن وما إذا سجد
 سجدة واحدة ثم اقتدى به فإنه يتابعه في الأخرى ولا يقضى الأولى كما لا يقضى سها لو اقتدى به بعد
 ما سجد هلالاً حين دخل في تحريم الإمام كان النقص قد انجبر بالسجدتين أو بأحداهما ولا يعقل
 وجوب جابر من غير نقص وقيد بأن يكون الإمام يسجد لأنه لو سقط عن الإمام بسبب من الأسباب
 بأن تكلم أو أحدث متعمداً أو خرج من المسجد فإنه يسقط عن المقتدى بخلاف تكبير التثنية
 حيث يأتي به المؤتم وإن تركه الإمام لكونه لا يؤدي في حرمتها وشمع كلامه المدرك والمسبوق
 واللاحق فإنه يلزمهم سهواً وإمامهم لم يكن اللاحق لا يتابع الإمام في سجود السهو إذا انتبه في
 حال اشتغال الإمام بسجود السهو وجاء إليه من الوضوء في هذه الحالة وانما يبدأ بقضاء ما فاتته ثم
 يسجد في آخر صلاته والمسبوق والمقيم خلف المسافر يتابعان الإمام في سجود السهو ثم يشتغلان
 بالانتهاء والفرق أن اللاحق التزم متابعة الإمام فيما اقتدى به على نحو ما يصلي الإمام وأنه اقتدى
 به في جميع الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما أدى الإمام وأدى الأول والأول وسجد للسهو
 في آخر صلاته فكذلك اللاحق فاما المسبوق فقد التزم بالاعتداء به متابعتة بقدر ما هو صلاة الإمام

(قوله وأما التشهد الرابع)

قال الرملي هذا جواب

سؤال مقدر كانه قيل

قد تقرر أنه لا تشهد في

سجود التلاوة فأجاب

بقوله وأما التشهد الخ

(قوله لأن سجود التلاوة

رفع الخ) قال الرملي هذا

جواب مما نشأ من قوله

أولاً ولا يشكل عليه

ما في عدة الفتاوى الخ

وسهو وإمامه لا سهوه

فيمر لاسهوا عليه فكيف
من عليه السهو وحيث
فيمكنه ان يأتي بهذا
الجابرا و مراده بالخلاف
ما ذكره المؤلف في باب
الحديث في الصلاة عن
المحيط ان القوم يخرجون
من الصلاة بحديث الامام
عند اتفاقا ولهذا لا يسلمون
ولا يخرجون منها سلامه
عندهما خلافا لمحمد
وأما بكلامه فعن أبي
حنيفة رحمه الله تعالى
روايتان اه لكن
ذكر في نواقض الوضوء
لوضحح القوم بعد ما
أحدث الامام متعمدا
لا وضوء عليهم وكذا
بعد ما تكلم الامام وكذا
بعد سلام الامام هو
الاصح كذا في الخلاصة
وقيل اذا قهقهوا بعد
سلامه بطل وضوءهم
والخلاف مبنى على انه
بعد سلام الامام هل
هو في الصلاة الى أن يسلم
بنفسه أولا اه وعليه
فقتضى كلام الخلاصة
ان الاصح الثاني ولذا جزم
به هنا وظاهره عدم
الفرق بين من عليه
سهو أولا فسقط كلام
النهر فتدبر وفي النهر
أيضا ثم مقتضى كلامهم

وقد أدرك هذا القدر فيتابه فيه ثم ينفرد وكذا المقيم المقتدى بالمسافر ولو كان مسبوقا بثلاث ولا حقا
بركعة فسجد امامه لسهو فانه يقضى ركعة بغير قراءة لانه لا حق ويتشهد وسجد للسهو ولا ذلك
موضع سجود الامام ثم يصلي ركعة بقراءة ويقعد لانها ثانية صلاته ولو كان على العكس سجد للسهو
بعد الثالثة كذا في المحيط ولو سجد الا لاحق مع الامام للسهو ولم يحزه لانه في غير اوانه في حقه فعليه أن
يعيد اذا فرغ من قضاء ما عليه ولكن لا تفيد صلاته لانه ما زاد الا سجدتين بخلاف المسبوق اذا تابع
الامام في سجود السهو ثم تبين انه لم يكن على الامام سهو حيث تفيد صلاة المسبوق لكونه اقتدى في
موضع الانفراد لا لزيادة السجدتين ولم يوجد في الا لاحق لانه مقتدى في جميع ما يؤدي كذا في البدائع
وفصل في المحيط بين أن يعلم انه ليس على امامه سهو وفيه فسد وبين أن لا يعلم انه لم يكن عليه فلا يفسد
لان كثيرا ما يقع جهالة الأئمة فسقط اعتبار المفسد هنا للضرورة اه ولو لم يتابع المسبوق امامه
وقام الى قضاء ما سبق به فانه يسجد في آخر صلاته استحسانا لان التحريم متعمدة فعمل كانه صلاة
واحدة ولو سها فيما يقضى ولم يسجد لسهو وامامه كفاه سجدتان ولو سجد مع الامام ثم سها فيما يقضى
فعليه السهو ثاني الامر ان ذلك أداء السهو في صلاتين حكما فلم يكن تكرارا ثم المسبوق انما يتابع
الامام في السهو ولا في السلام فيسجد معه ويتشهد واذ اسلم الامام قام الى القضاء وان سلم فان كان عامدا
فسدت والا فلا ولا يسجد عليه ان سلم قبل الامام أو معه وان سلم بعده لم يفسد لكونه منفردا حيثئذ وعلى
هذا لو أحدث الامام بعد السلام قبل السجود فاستخاف مسبوقا وارتكب خلاف الاولى وتقدم ينبغي
أن يستخاف مدر كالتسجد بهم ويسجد هو معهم وان لم يسجد مع خليفته يسجد في آخر صلاته وان لم
يسجد المسبوق مدر كا وكافوا كلهم مسبوقين قاموا وقضوا ما سبقوا به فرادى ثم اذا فرغوا يسجدون
ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به بعد ما سلم الامام ثم تذكر الامام ان عليه سجود السهو وقبل أن
يقيد المسبوق ركعة بسجدة فعليه أن يرفض ذلك ويعود الى متابعة الامام ثم اذا سلم الامام قام الى قضاء
ما سبق به ولا يعتمد بما فعل من القيام والقراءة والركوع ولو لم يعد الى الامام ومضى على صلاته
يجوز ويسجد للسهو بعد ما فرغ من القضاء استحسانا ولو تذكر الامام ان عليه سجدة في السهو بعد
ما قيد المسبوق ركعة بسجدة فانه لا يعود الى الامام ولا يتابعه في سجود السهو ولو تابعه فيها فسد
صلاته لزيادة ركعة وقد ذكرنا بقية مسائل المسبوق في باب الحديث في الصلاة ولو سها الامام في
صلاة الخوف يسجد للسهو وتابعه فيها الطائفة الثانية وأما الطائفة الاولى وانما يسجدون بعد الفراغ
من الاتمام لان الثانية بمنزلة المسبوقين والاولى بمنزلة التلاحقين وانما يلزم المأموم سهو نفسه لانه
لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ان يسجد قبل السلام وان أخره الى ما بعد سلام الامام يخرج من
الصلاة سلام الامام لانه سلام عمده من لاسهو عليه ولو تابعه الامام ينقلب التبع أصلا وشمل كلامه
المدر كواللاحق فانه مقتدى في جميع صلاته بدليل انه لا قراءة عليه فلا يسجد ولو سها فيما يقضى به
مطلقا وأما المقيم اذا اقتدى بالمسافر ثم قام لاتمام صلاته وسها فذكر الكرخي انه كالا لاحق فلا
يسجد عليه بدليل انه لا يقرأ وذكر في الاصل انه يلزمه السجود وصححه في البدائع لانه انما اقتدى
بالامام بقدر صلاة الامام فاذا انقضت صلاة الامام صار منفردا فيما وراء ذلك وانما لا يقرأ فيما يتم
لان القراءة فرض في الاولين وقد قرأ الامام فيها وشمل المسبوق فيما يؤديه مع الامام وأما فيما
يقضيه فهو كالمنفرد كما تقدم وعليه يفرع ما اذا سلم سها فان كان قبل الامام أو معه فلا سهو وان

(قول المصنف وهو إليه أقرب) قال في النهر في كلامه تقديم معمول أفعال التفضيل وهو ممتنع عندهم وجوزوه ضد الأفاضل توسعة (قوله وصححه الشارح) أقول ونقل الشرنبلالي تصححه عن البرهان ومشي عليه في متنه نوراً لا يوضح وكذا تليد المؤلف في متنه التنوير (قوله وقد يقال أنه إذا عايد الخ) ذكره المقدسي أيضاً وقال بعده ولا غلط في كلامهم أن أرادوا تركه مقيداً بذلك الوقت ليس تركه بالكلية فهو معنى التأخير فتأمل اهـ وحاصله إبداء الفرق بين العود إلى التعمود في مسئلتنا والعود إلى القيام في المسئلة المقدس عليها بأن عوده إلى القيام عود من فرض إلى فرض بخلاف عوده إلى التعمود لكن يجب أن في مسألة القنوت لم يعد إلى فرض لأن ركوعه لم يرتفع فقيامه بعده ليس بقيام فرض بل هو ١٠٩ قيام الرفع من الركوع وهو سنة

أو واجب فكان في تراءته للقنوت تأخير فرض لا تركه فهو نظير عوده إلى التعمود (قوله والقنوت له شبهة القرآنية الخ) هذا مسلم وكان الواجب في القنوت وإن سها عن التعمود الأول وهو إليه أقرب عادوا إلا

دعاه المخصوص الذي قيل أنه كان سورتين من القرآن فسخ مع أنه سنة والواجب غير موقت به كما في محله تأمل (قوله من التصحيح) أي من تصحيح الزبلي الفساد (قوله وقد ذكر في المجتبى الخ) قال في النهر - أقول صرح ابن وهبان بأن الخلاف في التشهد وعدمه مفرع على القول بعدم الفساد وترجيح أحدهما القولين بناء عليه لا يستلزم ترجيح

كان بعده فعليه كما ذكرناه وفي المحيط وغيره وبذلك للمسبوق أن يمكث ساعة بعد فراغ الامام ثم يقوم بجواز أن يكون على الامام سهو (قوله وان) عن القعود الأول وهو إليه أقرب عادوا إلا (أي إلى التعمود لأن الأصل أن ما يقرب من الشيء يأخذ حكمه كغناء المصير وحريم البئر فإن كان أقرب إلى التعمود بان رفع اليدين من الأرض ور كبتاء عليها أو ما لم ينتصب النصف الأسفل وصححه في الكافي فكانه لم يتم أصلاً فإن كان إلى القيام أقرب فكانه قد قام وهو فرض قد تلبس به فلا يجوز رفضه لأجل واجب وهو القعدة وهذا التفصيل مروي عن أبي يوسف واختاره مشايخ بخاري وارتضاه أصحاب المتون وفي الكافي واستحسن مشايخنا روايته وذكر في المسوط أن ظاهر الرواية إذا لم يستتم قائماً يعود وإذا استتم قائماً لا يعود لأنه جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قام من الثانية إلى الثالثة قبل أن يقعد فسجوا به فحدثوا أنه لم يعد وكان بعدما استتم قائماً وهذا أنه لما استتم قائماً اشتغل بفرض القيام فلا يترك اهـ وصححه الشارح وفي فتح القدير أنه ظاهر المذهب والتوفيق بين الفعلين المرويين بالمحمل على حالي القرب من القيام وعدمه ليس بأولى منه بالمحمل على الاستواء وعدمه ثم لو عاد في موضع وجوب عدمه اختلفوا في فساد صلاته فصحح الشارح الفساد لتكامل الجناية برفض الفرض بعد الشروع فيه لأجل ما ليس بفرض وفي المبتهج بالغبين المجمع أنه غلط لأنه ليس بترك وإنما هو تأخير كما لو سها عن السورة فركع فانه يرفض الركوع ويعود إلى القيام ويقرأ الأجل الواجب وكما لو سها عن القنوت فركع فانه لو عاد وقنت لا تفسد على الأصح وقد يقال أنه لو عاد وقرأ السورة صارت السورة قرضاً فقد عاد من فرض إلى فرض والقنوت له شبهة القرآنية على ما قيل أنه كان قرآناً فسخ فقد عاد إلى ما فيه شبهة القرآنية أو عاد إلى فرض وهو القيام فإن كل ركن طوله فانه يقع فرضاً كله وفي فتح القدير وفي النفس من التصحيح شيء وذلك أن غاية الأمر في الرجوع إلى القعدة الأولى أن تكون زيادة قيام ما في الصلاة وهو وإن كان لا يحل فهو بالصحة لا يخل لما عرف أن زيادة ما دون ركعة لا يفسد إلا أن يفرق باقتراح هذه الزيادة بالرفض لكن قد يقال المستحق لزوم الأتم أيضاً بالرفض أمّا الفساد فلم يظهر وجه استلزامه إياه فترجى هذا البحث القول المقابل للتصحيح اهـ فظاهره أنه لم يطالع على تصحيح آخر وقد ذكر في المجتبى ومعراج الدراية أنه لو عاد بعد الانتصاب مخطئاً قبل يتشهد لنقضه القيام والتصحيح أنه لا يتشهد ويقوم ولا ينتقض قيامه بقعود لم يؤثر به كمن رفض الركوع بسورة أخرى لا ينتقض ركوعه اهـ فقد اختلف التصحيح كما رأيت والحق

عدم الفساد ظاهر إن قال الشيخ عبد البر رأيت بخط العلامة نظام الدين السيرامي تصحيح عدم الفساد ثم قال ولتقابل أن يمنع قول الحق غاية ما وجد الخ بأن الفساد لم يأت من قبل الزيادة بل من رفض الركن للواجب والذي رأيت من قولنا عن شرح القدوري لأن عوف والزوزني أن القول بعدم الفساد في صورة ما إذا كان إلى القيام أقرب وأنه في الاستواء قائماً لا خلاف في الفساد اهـ وقد نقل المقدسي عن شرحي القدوري للمذكورين بعد نقله تصحيح الصحة عن المعراج والدراية ما نصه أن عاد للعود ويكون مسبباً ولا تفسد صلاته ويسجد لتأخير الواجب اهـ وهذا موافق لما بحثه المحقق ويوافق أيضاً ما في القنية ترك القعدة الأولى في الفرض فلما قام عاد إليها وذكر أنه لم يكن إلا القعدة ويقوم في الحال وفيها أيضاً لو عاداه ما م يعني إلى القعدة الأولى بعد ما قام لا يعود

معهم القوم تحقيقا للمخالفة وذكر البعض أنهم يعودون معه اه وهذا كما قال في شرح المنية بقيد عدم الفساد بالعود (قوله) ونظيره انه لو لم يعد تبطل صلاته ١١٠ قال في النهر وفيه ما لا يخفى والذي ينبغي أن يقال انها واجبة في الواجب فرض في

الفرض (قوله في الصحيح) أي في المصلي الصحيح غير المريض (قوله أو انتقالا) أي انتقالا عن القعود وعلى كل فليس بقيام (قوله وان رفع اليديه عن الارض الخ) لا يخفى أن هذه الصورة

ويسجد للسهو وان سجد عن الأخير عادا لم يسجد

هي الصورة التي قبلها فيكون المحاصل في تلك

الصورة اختلاف الرواية وقد اختلف في الاجناس في هذه الصورة أن عليه

السهو واللهم إلا أن يحمل الأول على ما اذا رقت

ركبتاه الأرض دون أن يستوى نصفه الأسفل

شبهه المجالس لقضاء الحاجة (قوله فالمحصل على هذا) أي على ما في

الخلاصة وقوله وهو مخالف للصحيح السابق في بعضه أي للصحيح الذي

قدمه عن الكافي والهداية فان ظاهره أنه متى كان إلى القعود

أقرب وعاد لا يسجد عليه سواء رفع ركبته من الأرض أو لا فيوافقه

ما في الخلاصة فيما إذا لم يرفع ركبته ويخالفه

فما إذا رفعهما وقوله وفي الولو الجية الخ جعله قولاً ثالثاً لان ظاهره أنه متى كان إلى القعود أقرب يلزمه السجود سواء

رفع ركبته من الأرض أولاً (قول المصنف عادا لم يسجد) قال في النهر أي لم يقيد ركعته بسجدة وهذا أراد ما إذا سجد دون

عدم الفساد ولا يلزم سجدة التلاوة فانه يترك الفرض لاجلها وهي واجبة لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وأراد بالقعود الاول التعود في صلاة الفرض رباعيا كان أو ثلاثيا وكذا في صلاة الوتر كما في المحيط اما في النفل اذا قام الى الثالثة من غير قعدة فانه يعود ولو استتم قائما لم يقيد بها بسجدة كذا في السراج الوهاج وحكي فيه خلافا في المحيط قيل لا يعود لانه صار كالنفل وقيل يعود لم يقيد بها بسجدة لان كل شفع صلاة على حدة في حق القراءة فأمرناه بالعود الى القعدة احتساطا ومتى عاد تسبين ان القعدة وقعت فرضا فيكون رفض الفرض لمكان الفرض فيجوز اه وهذا كله في حق الامام والمنفرد وأما المأموم اذا قام ساهيا فانه يعود ويقعد لان القعود فرض عليه بحكم المتابعة اليه أشار في السراج الوهاج فانه قال اذا تشهد الامام وقام من القعدة الاولى الى الثالثة ففسى بعض من خلفه التشهد حتى قام واجمعا فعلى من لم يتشهد أن يعود ويتشهد بدتم يتبع امامه وان خاف أن تغوته الركعة الثالثة لانه تبع لامامه فيلزمه ان يتشهد بطريق المتابعة وهذا بخلاف المنفرد لان التشهد الاول في حقه سنة وبعدها اشتغل بفرض القيام لا يعود الى السنة وهما التشهد فرض عليه بحكم المتابعة اه وكذا في القنية ففي القعود أولى وظاهره انه لو لم يعد تبطل صلاته لترك الفرض وفي الجمع ولو نام لاحق سها امامه عن القعدة الاولى فاستيقظ بعد الفراغ أمرناه بترك القعدة اه وفي آخر فتاوى الولو الجي من مسائل متفرقة مريض يصلي بالأيام فلما بلغ حالة التشهد فظن انه حالة القيام فاشتغل بالقراءة ثم تذكر انه حالة التشهد فلا يخفى لو اما ان كان التشهد الاول أو التشهد الثاني فان كان التشهد الاول فحالة القراءة تنوب عن القيام فلا يعود الى التشهد ويتم الصلاة وان كان التشهد الثاني رجع الى التشهد ويتم الصلاة وكذلك الجواب في الصحيح اذا قام قبل ان يتشهد اه (قوله ويسجد للسهو) خاص بقوله والا كما صححه المصنف في الكافي تبعا لصاحب الهداية لترك الواجب واما اذا كان الى القعود أقرب وعاد فلا يسجد عليه كما اذا لم يقم لان الشرع لم يعتبره قياما والام يطلق له القعود فكان معتبرا قعودا أو انتقالا للضرورة وهذا الاعتبار ينافيه اعتبار التأخير المستتبع لوجوب السجود وفي الخلاصة وفي رواية اذا قام على ركبته لينهض يقعد وعليه السهو ويستوى فيه القعدة الاولى والثانية وعليه الاعتماد وان رفع اليديه عن الأرض وركبته على الأرض ولم يرفعها لسهو وعليه كذا روى عن أبي يوسف وفي الاجناس عليه السهو ويستوى في ذلك القعدة الاولى والاخرة اه فالمحصل على هذا المعتمد انه ان كان الى القعود أقرب فانه يعود مطلقا فان رفع ركبته من الأرض لزمه السجود والا فلا وهو مخالف للصحيح السابق في بعضه وفي الولو الجية المختار وجوب السجود لانه بقدر ما اشتغل بالقيام صار مؤثرا واجبا وجب وصله بما قبله من اركان فصارتا كاللواجب فيجب عليه سجدة السهو اه فاختلف الترجيح على أقوال ثلاثة والاكثر على الاول (قوله وان سها عن الأخير عادا لم يسجد) لان فيه اصلاح صلاته فامكنه ذلك لان مادون الركعة يحمل الرفض أراد بالآخر القعود المفروض ليشمل الفرض الرباعي والثلاثي والثاني فان قعوده ليس متعددا الا أن يقال انه يسمى أخيرا باعتبار انه آخر الصلاة لا باعتبار انه مسبق بمثله أطلقه فشمع ما اذا لم يقعد أصلا أو جلس جلسة خفيفة أقل من قدر التشهد واذا عاد احتسب له الجلسة الخفيفة حتى لو كان كلا المجلسين

مقدار فاما اذا رفعهما وقوله وفي الولو الجية الخ جعله قولاً ثالثاً لان ظاهره أنه متى كان إلى القعود أقرب يلزمه السجود سواء رفع ركبته من الأرض أولاً (قول المصنف عادا لم يسجد) قال في النهر أي لم يقيد ركعته بسجدة وهذا أراد ما إذا سجد دون

ركوع فانه يعود أيضا لعدم الاعتداد بهذا السجود (قوله لتأخيره فرضا) قال في النهر لم يفصل بين ما اذا كان الى القعود اقرب
أولا وكان ينبغي أن لا يسجد فيما اذا كان اليه اقرب كما في الاولى لما سبق قال في الحواشي السعدية ويمكن أن يفرق بينهما بان
القريب من القعود وان جاز أن يعطى له حكم القاعد الا أنه ليس بقاعد حقيقة فاعتبر جانب الحقيقة فيما اذا سها عن الثانية
وأعطى حكم القاعد في السهو عن الاولى اظهار للتفاوت بين الواجب والغرض وبه علم أن من فسر الواجب بالقطعي فقد أصاب
والأشكل الفرق وقد يقال لم لا يجوز أن ينسب بالقوى من نوعيه وهو ما يغوت الجواز بغوته ولا يشكل بثبوت التفاوت بين نوعيه
نعم يشكل على من فسر به باصالة لفظ السلام أو التشهد (قوله وهو أولى مما في العناية) اعترضه الشيخ اسمعيل بان الذي في العناية
تفسيره بالقطعي فليس النقل بصواب نعم فسر في العناية الواجب بذلك في المسئلة ١١١ الثانية وهي ما اذا قعد الاخير (قوله

لانه لم يؤخره عن محله الخ)
قال في النهر مدفوع بان
التأخير واقع فيهما
فصح اضافة السجود الى
أيهما كان قال الشيخ
اسمعيل يمكن نسبته

وسجد للسهو وان سجد
بطل فرضه برفعه

الى الاقوى وهو الغرض
هذا مع ارجاء العنان
وقد علمت أنه حصل
سهو في النقل (قوله
فسدت اتفاقا اه) قال
الرملي قال المرحوم شيخ
شحننا على المقدسي لم
ينته به بل ذكر بعده ما
يندفع به عنه الاشكال
فانه قال لما سئد كره في
تمة نعتدها للسجدات
وذكر هناك ما يوضحه
اه وذكر في النهر ما قرره
في تلك التمة وهو انه اذا

مقدار التشهد ثم تكلم بعده حازت صلاته كما قدمناه في باب صفة الصلاة عن الولوالجية (قوله
وسجد للسهو) لتأخيره فرضا وهو القعود والاخير وعلاه في الهداية بانه آخر واجبا فتم الواو اراد به
الواجب القطعي وهو الغرض وهو أولى مما في العناية من تفسيره باصالة لفظ السلام لانه لم يؤخره
عن محله لان محله بعد القعود ولم يبق بعد وانما آخر القعود والاو ان يقال اراد به الواجب الذي
يفوت الجواز بغوته اذ ليس دليلها قطعي (قوله بان سجد بطل فرضه برفعه) لانه استحكم شر وعه في
النافاة قبل الكمال أركان المكتوبة ومن ضرورته خروجه عن الغرض وهذا لان الركعة بسجدة
واحدة صلاة حقيقة حتى يحنث في عيئه لا يصلي وقوله برفعه أى برفع الوجه عن الارض اشارة الى ان
المختار اعمى انه لا يبطل بوضع الجبهة كما هو مروى عن أبي يوسف لان تمام الشئ بآخره وآخر
السجدة الرفع اذ الشئ انما ينتهي بضده واهذا السجدة قبل امامه فادركه امامه فيه جاز ولو تمت
بالوضع لما جاز لان كل ركن اداه قبل امامه لا يجوز ولا نه لو تم قبل الرفع لم ينقضه المحدث لكن
الاتفاق على لزوم اعادة كل ركن وجد فيه سبق المحدث بقيد البناء ومرة الاختلاف فيما اذا أحدث
في السجود فانصرف وتوضأ ثم تذكرائه لم يقع في الرابعة قال أبو يوسف لا يعود الى القعود وبطل
فرضه وقال محمد يعود ويتم فرضه قالوا أخبر أبو يوسف بجواب محمد فقال زه صلاة فسدت يصلحها
المحدث وهذا معنى ما يسأله العامة أى صلاة يصلحها المحدث فهي هذه الصلاة على قول محمد وزه
كلمة استحباب وانما قالها أبو يوسف تم كما وقيل الصواب بالضم والزاى ليست بخالصة كذا في
المغرب وفي فتح القدير وهذا أعني صحة البناء بسبب سبق المحدث اذ لم يتذكر في ذلك السجود انه ترك
سجدة صليبة من صلاته فان تذكر ذلك فسدت اتفاقا اه ولا يخفى ما فيه بل لا يصح هذا التقييد
لانه اذا سبقه المحدث وهو ساجد لم يخطئ النقل بالغرض قبل اكماله عند محمد سواء تذكر ان عليه سجدة
صليبة أولا اذا لفرق بين أن يكون عليه ركن واحد أو ركنين وبعبارة الخلاصة أولى وهي ولو قيد
الخامسة بالسجدة فتذكر انه ترك سجدة صليبة من صلاته لا تنصرف هذه السجدة اليها لانه
تشرط النية في السجدة وصلاته فاسدة اه واذا بطل فرض الامام برفعه بطل فرض المأموم سواء
كان قعدا أولا ولذا ذكر قاضيان في فتاواه ولوان الامام لم يبق بعد على رأس الرابعة وقام الى

علم أنهم من غير الركعة الاخيرة أو تحرى فوق تحريره على ذلك أولم يقع تحريره على شئ وبقي شاك في انها من الاخيرة أو ما قبلها
وجب عليه نية القضاء وان علم أنهم من الركعة الاخيرة لم ينجح الى نية وعلى هذا ما ذكر في سلم من الفجر وعليه السهو وسجد
وقعد وتكلم ثم تذكر ان عليه صليبة من الاولى فسدت وان من الثانية لا ونات احدى سجدتي السهو عن الصليبة اه قال في
النهر وهذا التقرير يقتضى نقض ما قدمه من دعوى الاتفاق على الفساد بتذكر الصليبة وذلك أنه اذا علم أنهم من الاخيرة فبني
ان لا تفسد اتفاقا لانصرافها اليها أو من غيرها أولم يعلم وقد نواها فكذلك الا أنه لا يعيدها لما مر ما اذا لم ينوها فسدت عند أبي
يوسف خلافا لعمد انصرافها اليها وعلى هذا خافي الخلاصة ليس على اطلاقه بل فسادها انما هو على قول الثاني فقط
اه وقوله لعدم انصرافها لعل قوله فسدت عند أبي يوسف وأما عدمه عند محمد فلما ذكره المؤلف وبما قرره في النهر ظهر ما في

كلام الرمي عن المقدسي فتدبر (قوله ومصل قعد ولم يعتبر قعوده) المراد به القعود لا خسر وهذا موصوف في فرع الخامسة المذكور آنفاً ولكن قوله وبطلت بتركه لم يظهر لي فائدة تأمل (قوله لأنه يكون تطوعاً قبل المغرب) لعل الأولى أن يقال لأنه يكون تطوعاً بعد العصر فتأمل (قوله وفي قاضيان إلا الفجر) قال في النهروان خبير بأن ما اقتصر عليه قاضيان من الفجر هو الصواب وذلك أن موضوع

١١٢

الخامسة ساهياً وتشهداً بقدي وسلم قبل أن يقيد الإمام الخامسة بالسجدة ثم قيدها بالسجدة فسدت صلاتهم جميعاً اهـ وسواء كان المأموم مسبقاً أو مدركاً كافي الظهريّة وإذا لم يبطل فرض الإمام بعوده قبل السجود لم يبطل فرض المأموم وإن سجد لساني المحيط لوصلي إمام ولم يقعد في الرابعة من الظهر وقام إلى الخامسة فركع وتابعه القوم ثم عاد الإمام إلى القعدة ولم يعلم القوم حتى سجدوا وسجدة لا تفسد صلاتهم لأنهم لم يعدوا الإمام إلى القعدة ارتفض ركوعه فيرفض ركوع القوم أيضاً تبعاله لأنه بناء عليه فبقى لهم زيادة سجدة وذلك لا يفسد الصلاة اهـ وهذا ما يغزبه فيقال مصل ترك القعدة الأخيرة وقيد الخامسة بسجدة ولم تبطل صلاته ومصل قعد ولم يعتبر قعوده وبطلت بتركه وقيد بقوله ولم يعلم القوم لساني المجتبى أنه لو عاد الإمام إلى القعود قبل السجود وسجد المقتدي عمداً تفسد وفي السهو خلاف والاحوط إعادة اهـ وفي فتح القدير ولا يخفى عدم متابعتهم له فيما إذا قام قبل القعدة وإذا عاد لا يعيد والتشهد (قوله فصارت تغلظ فيضم إليها سادسة) لما سبق مراراً من أنه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الأصل عندهما خلافاً للمحمد فيضم سادسة لأن التنفل بالوتر غير مشروع ولو لم يضم فلا شيء عليه لأنه ظان وشروعه ليس بملزم وإذا اقتدى به إنسان في الخامسة ثم أفسدها فعلى قول محمد لا يتصور القضاء وعندهما يفتى ستاً شروعه في تحريم الست بخلاف ما إذا عاد الإمام قبل السجدة فإنه يقضى أربعة ثم صرح المصنف في الوافي بأن ضم السادسة مندوب وتركه في المختصر للاختلاف وفي عبارة القدوري تبعاً لرواية الأصل إشارة إلى الوجوب فإنه قال وكان عليه أن يضم إليها ركعة سادسة ووجهه في فتح القدير بعدم جواز التنفل بالوتر في المبسوط وأحب إلى أن يشفع الخامسة لأن النفل شرع شفعاً لا وتراً كذا في البدائع والأظهر النذب لأن عدم جواز التنفل بالوتر إنما هو عند القصد أما عند عدمه فلا ولهذا لا يلزمه شيء لوقوعه وفي السراج الوهاج أن ضم السادسة في سائر الصلوات إلا في العصر فإنه لا يضم إليها لأنه يكون تطوعاً قبل المغرب وذلك مكروه وفي قاضيان إلا الفجر فإنه لا يضيف إليها لأن التنفل قبلها وبعداً مكروه اهـ وسيأتي أن الصحيح أنه لو قعد على رأس الرابعة وقام إلى الخامسة وقيد بها بسجدة فإنه يضم سادسة ولو كان في الأوقات المكروهة فينبغي أن لا يكره هنا أيضاً على الصحيح إذا فرق بينهما ولم يذكر المصنف سجود السهو ودلان الأصح عدمه لأن النقصان بالفساد لا ينجبر بالسجود ثم أعلم أنه لا فرق في عدم البطلان عند العود قبل السجود والبطلان إن قيد بالسجود بين العمداً والسهو ولذا قال في الخلاصة فإن قام إلى الخامسة عمداً أيضاً تفسد ما لم يقيد الخامسة بالسجدة عندنا ثم أعلم أيضاً أن البطلان بالتقييد بالسجدة أعم من أن يكون قد قرأ في الركعة الخامسة أولاً كافي الخلاصة وقد يقال إن المفسد خط النفل بالفرض قبل اكتماله والركعة بلا قراءة في النفل غير صحيحة فلم يوجد المخلط فكان زيادة ما دون الركعة وهو ليس

العصر ولا كراهة في التنفل قبله ثم بعد مدة عن لي حين اقراء هذا بالجامع الأزهر أنه يمكن جملة على ما إذا كان يقضي عصر أو ظهر بعد العصر فإنه لا يضم كما هو ظاهر وعليه فيصح التوجيه والله تعالى الموفق اهـ أقول فعلى زيادته الظهر وصارت تغلظ فيضم إليها سادسة

لا يظهر اقتصار السراج على زيادته العصر والذي يظهر أن استثناء السراج بالنظر إلى المسئلة الآتية وهي ما لو قعد على رأس الرابعة ثم قام وإليه يشير تعليقه فتدبره كذا في شرح الشيخ اسمعيل قلت هذا غير ظاهر إذ لو كان كذلك لذكرها في محله مع أنه ذكرها هنا ولكن قد يرتكب ذلك تصحيحاً لكلامه لعل مقامه هذا وقال في شرح المنية لابن أمير حاج قلت وأما المغرب إذا لم يقعد على الثالثة منها وقيد الرابعة بالسجدة

يقطع عليها ولا يضم إليها أخرى لنصهم على كراهة التنفل قبلها وعلى كراهة بالوتر مطلقاً اهـ (قوله وقد يقال الخ) قال في النهروان ويؤيده ما مر من أن السجود الحالى عن الركوع لا يعتد به فكذا الحالى عن القراءة لأن يفرق بأنه قد عهدت إتمام الركعة دون القراءة كافي المقتدى بخلاف الحالية عن الركوع

مفسد

بفسد (قوله وان قعد في الرابعة ثم قام عادوسلم) لان التسليم في حالة القيام غير مشروع وأمكنه الإقامة على وجهه بالعود لان مادون الركعة بحمل الركن ثم اذا عاد لا يعيد التشهد وكذا لو نام قاعدا وقال الناطق يعيد ثم قيل القوم يتبعونه فان عاد عادوا معه وان مضى في النافلة اتبعوه لان صلاتهم تمت بالقعدة والصحيح انهم لا يتبعونه لانه لا اتباع في البدعة فان عاد قبل تقيد الخامسة بالسجدة اتبعوه بالسلام فان قيد سلموا في الحال (قوله وان سجد للخامسة تم فرضه وضم اليه سادسة) أي لم يفسد فرضه بسجوده كما فسد فيما اذا لم يقعه هذاهو المراد بالتمام والافصال تناقصة كاسيأتي وانما لم يفسد لان الباقي اصابة لفظ السلام وهي واجبة وانما يضم اليها أخرى لتصير الركعتان له نفلا لانهم عن الركعة الواحدة واذا ضم فانه يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو كاسيأتي ثم لا ينوبان عن سنة الظهر والصحيح لان المواظبة عليهم ما انما كانت بتحريم مبدأة اطلاق في الضم فشمع ما اذا كان في وقت مكروه كبعد الفجر والعصر لان التطوع انما يكره فيه ما اذا كان عن اختيار اما اذا لم يكن عن اختيار فلا وعليه الاعتماد وكذا في الحائض وهو الصحيح كذا في التبيين وعليه الفتوى كذا في المجتبى امكن اختلاف في الضم في غير وقت الكراهة قيل بالوجوب وقيل بالاستحباب كما قدمناه وأما في وقت الكراهة ف قيل بالكراهة والمعمد الصحيح انه لا بأس به كما عبروا به بمعنى ان الاولى تركه فظاهره انه لم يقل أحدهم بوجوبه ولا باستحبابه وقرئ الشارح بين الفجر والعصر فصحيح انه لا يكره في العصر وجزم بالكراهة في الصبح وفيه نظر اذا لفرق بين الفجر والعصر فكما صح عدمها في العصر زمه تصحيح عدمها في الفجر ولذي سوى بينهما في فتح القدير وقال والنهي عن التنفل القصدي بعدهما ولذا اذا تطوع من آخر الليل فلما صلى ركعة طلع الفجر الاول ان يتمها ثم يصلي ركعتي الفجر لانه لم يتنفل باكثر من ركعتي الفجر قصدا اه وصرح في التجديد بان الفتوى على رواية هشام من عدم الفرق بين الصبح والعصر في عدم كراهة الضم وان لم يتم الركعتين نفلا فلا شيء عليه كما قدمناه وفي المحيط وان شرع معه رجل في الخامسة يصلي ركعتين عند أبي يوسف وعند محمد يستأنب على ان احرام الفرض انقطع بالانتقال الى النفل عند أبي يوسف لان من ضرورة الانتقال الى النفل انقطاع الفرض فلم يصح شارعا الا في هذا الشفع وعند محمد لم ينقطع احرام الفرض وهو الاصح لانه صار شارعا في النفل من غير تكبيرة جديدة ولو انقطعت التحريمة لاحتاج الى تكبيرة جديدة لان الاحرام الجديد لا ينبغي ان يتكبره جديدة ولما بقيت التحريمة صار شارعا في الكل ولو قطع المقتدي هذا النفل قال محمد لا شيء عليه لانها غير مضمونة على الامام فلا تصير مضمونة على المقتدي وقال أبو يوسف يلزم قضاء ركعتين وهو الاصح لان النفل مضمون في الاصل وانما لم يصير مضمونا على الامام هنا لعارض وهو شروع فيه ساهيا وقد انعدم هذا العارض في حق المقتدي بقيت صلاة الامام مضمونة في حق المقتدي بخلاف اقتداءه البالغ بالصبي في النوافل فلا يصح عند عامة المشايخ لان التطوع انما لم يصير مضمونا على الصبي بامر أصلي وهو الصواب فلا يمكن أن يجعل معدوما في حق المقتدي فبقى بمنزلة اقتداءه بفرض بانتفل اه فالخلاص ان المصحح قول محمد في كونه صلى ستا وقول أبي يوسف في زوم ركعتين لو أفسدها وفي السراج الوهاج وعليه الفتوى وقد قدمناه ان اذا اقتدى به في الخامسة ولم يكن قعدا لامام قدر التشهد ولم يعد فانه يلزمه الست والفرق بين المستثنين في المسئلة الاولى التزم صلاة الامام وهي ست ركعات نفلا والشروع في النفل لا يوجب أكثر من ركعتين الا بالاقتراد وهما الامام لم يكن

(قوله لان التسليم الخ)
قال في النهر ومع ذلك لو سلم قائما صح كافي الخلاصة
(قوله والمعمد الصحيح انه لا بأس به) قال في النهر وعلى هذا فالاولى أن يكون معنى ضم أي جاز له الضم ليعم كل وقت والا يخرج عن كلامه بتقدير حمله على الندب والوجوب وقت الكراهة اه وقد يقال ان مرادهم الندب وان قعد في الرابعة ثم قام عادوسلم وان سجد للخامسة تم فرضه وضم اليها سادسة

لان الصلاة أقل مراتبها الاستحباب لا الإباحة بدليل ما يأتي من أنه اذا تطوع فصلى ركعة ثم طلع الفجر فالاولى أن يتمها وانما عبروا بها بالباس لان الوقت المكروه هنا محل توهم أن في الصلاة فيه بأس فعبروا بالباس للدلالة على أنه لا يكره التطوع فيه وذلك لا ينافي ان الاتمام أفضل كما هو ظاهر اطلاق قولهم وضم سادسة لشعواه الوقت المكروه تأمل

(قوله وعند محمد هو مجزئ نقصان الخ) قال ابن أمير حاج في شرحه على المنيعة قال فخر الاسلام انه المعتمد للفتوى وصاحب المحيط هو الاصح اه (قوله تمكن بالدخول فيه) البناء للسبيبة وضمير فيه راجع للنفل وقوله في الفرض متعلق بنقصان أو يتمكن وقوله بترك الواجب بدل من قوله بالدخول فيه (قوله واختاره في الهداية) قال في النهر لكن كلام الشارحين لها بأباه ولو لا خوف الاطالة اميناه (قوله لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلاة) أقول مقتضى هذا التعليل أنه لو لم يسجد في آخر الشفع له البناء وهو ظاهر فيأتي به في آخر الشفع الثاني ١١٤ لانها صارت صلاة واحدة وفي القنية برزنجي الأئمة المحكي نوح تطوع ركعتين وسها

ثم بنى عليه ركعتين يسجد للسهو ولو بنى على الفرض تطوعا وقصد سها في الفرض لا يسجد اه والظاهر أن وجه الثاني كون النفل المبني على الفرض صار صلاة أخرى ولا يمكن أن يكون سجود السهو لصلاة واقعا في صلاة أخرى وان كانت تحرمة وسجد للسهو ولو سجد للسهو وفي شفع التطوع لم بين شفعاً آخر عليه ولو سلم الساهي فاقترى به غيره فان سجد صح والا لا

متنفلا لركعتين فلزم المأموم ركعتان وفي السراج الوهاج اذا قعد في الرابعة قدر التشهد وقام الى الخامسة ساهيا واقترى به رجل لا يصح اقتداؤه ولو عاد الى القعدة لانه لما قام الى الخامسة فقد شرع في النفل فكان اقتداء المفترض بالمتنفل ولو لم يقعد مقدار التشهد صح الاقتداء لانه لم يخرج من الفرض قبل ان يقعد سها يسجد اه (قوله وسجد للسهو) الظاهر رجوعه الى كل من المسئلتين فان كانت الاولى وهي ما اذا عاد وسلم فظاهر لانه آخر الواجب وهو السلام وكذا اذا شك في صلاته فلم يدرك ثلاثا صلى أم أربعا فاشتغل بغيره حتى آخر السلام لزمه السهو وان كانت الثانية وهي ما اذا لم يعد حتى يسجد ففيه ثلاثة أقوال فعند أبي يوسف سبب سجوده النقصان المتمكن في النفل بالدخول فيه لا على الوجه المسمى لانه لا وجه لان يجب مجزئ نقصان في الفرض لانه قد انتقل منه الى النفل ومن سها في صلاة لا يجب عليه أن يسجد في أخرى وعند محمد هو مجزئ نقصان متمكن بالدخول فيه في الفرض بترك الواجب وهو السلام وصحح السائر يدي أنه جابر للنقص المتمكن في الاحرام فيجبر النقص المتمكن في الفرض والنفل جميعا واختاره في الهداية (قوله ولو سجد للسهو في شفع التطوع لم بين شفعاً آخر عليه) لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلاة وهو غير مشروع الا على سبيل المتابعة وظاهر كلامهم أنه يكره البناء كراهة تحريم لتصريحهم بأنه غير مشروع وفي فتح القدير الحاصل ان نقص الواجب وابطاله لا يجوز الا اذا استلزم تحججه بنقض ما هو فوقه اه وانما قال لم بين ولم يقل لم يصح البناء لان البناء صحيح وان كان مكروها بالبقاء التحريم واختلفوا في اعادة سجود السهو واختار اعادة لان ما أتى به من السجود وقع في وسط الصلاة فلا يعتد به كالسافر اذا نوى الإقامة بعد ما سجد للسهو يلزم الاربع ويعيد السجود قدي بشفع التطوع لانه لو كان مسافرا فسجد للسهو ثم نوى الإقامة فله ذلك لانه لو لم بين وقعد لزمه الاتمام بنية الإقامة بطلت صلاته وفي البناء بنقض الواجب ونقض الواجب أدنى فيتحمل دفعا للاعلى لكن يرد على التقييد بشفع التطوع أنه لو صلى فرضا تاما وسجد للسهو ثم أراد أن يبني فبطلت صلاته ليس له ذلك لما تقدم فلو قال فلو سجد في صلاة لم بين صلاة عليها الا في المسافر لكان أولى ولذا لم يقيد في الخلاصة بالتطوع وانما قال واذا صلى ركعتين وسها فيها فسجد للسهو بعد السلام ثم أراد أن يبني عليها ركعتين لم يكن له ذلك بخلاف المسافر الا أن يقال ان المحكم في الفرض يكون بالاولى لانه يكره البناء على تحريمه سواء كان سجد للسهو أو لا بخلاف شفع التطوع (قوله ولو سلم الساهي فاقترى به غيره فان سجد صح والا لا) وقال محمد هو صحيح سجد الامام أو لم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو ولا يخرج من الصلاة أصلا لانها واجبة جبر للنقصان فلا بد أن يكون في احرام الصلاة وعندهما يخرج من على سبيل التوقف لانه محلل في نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى أداء السجدة فلا تظهر دونها ولا حاجة

البناء بما اذا لم يسلم منه للقطع أما اذا سلم لقطع الصلاة يمتنع البناء لان سلامه ممن ليس عليه سجود سهو وهو مخرج من على الصلاة فكيف يتأتى البناء على الشفع السابق معه ولم أر من نبه عليه تأمل اه (قوله لكن يرد الخ) أقول ظاهره أن البناء على الفرض كالبناء على النفل من حيث انه يعيد سجود السهو ويخالفه ما قدمناه عن القنية آ نفا ولعل هذا هو السر في تقييد المصنف بالتطوع تأمل (قوله فسجد للسهو بعد السلام) تقييده بما بعد السلام لا يفيد أنه لو سجد قبله له ذلك من غير كراهة كما توجهه الرمي بل تقييده باعتبار أن ذلك محله عندنا تأمل (قوله فلا تظهر دونها) أي فلا تظهر الحاجة دون السجدة يعني اذا سجد للسهو

تتحقق المحاجة فسقط معنى التحليل عن السلام للمحاجة فلا تحقق المحاجة اذا لم يعد الى سجود السهو (قوله ويظهر الاختلاف الخ)
 قال في النهاية بعد تقريره هذه الفروع قلت وبهذا يعرف ان عندهما من سلم السهو ويخرج عن حرمة الصلاة من كل وجهه لان
 يكون معنى التوقف أن يثبت الخروج من وجهه دون وجهه ثم بالسجود يدخل في حرمة الصلاة لانه لو كان في حرمة الصلاة من وجهه
 لكانت الاحكام على عكسها عندهما أيضا كما هو مذهب محمد بن انتقاض الطهارة بالقهقهة ولزوم الاداء بالاعتداء ولزوم الاربع
 عندنية الاقامة عملا بالاحتياط اه وتابعة في العناية وحاصله ان معنى التوقف كونه في حرمة من وجهه دون وجهه المقابل لما اختاره
 مما استدلل عليه بالفروع من انه الخروج من كل وجه وفي الفتح هذا غير لازم من القول بالتوقف للتأمل اذ حقيقة توقيف الحكم
 بانه خرج عن حرمة الصلاة أولا فالثابت في نفس الامر أحدهما عينيا والسجود وعدمه معرف كما يفيد ما هو مصرح به في البدائع
 من التجوزين وهذا قاط لا يوجب الحكم بكونه بعد السلام في الصلاة من وجهه دون وجهه بل الوقوف عن الحكم بانه خرج
 من كل وجه أولم يخرج من وجه أصلا فتأمل (قوله كما صرح به في غاية البيان وهو غلط الخ) أقول قد صرح بمثل ما في غاية البيان
 في هذا وفي الذي بعده أيضا في الدرر ومتمن الملتقى ومتمن التنوير قال الباقاني في شرح الملتقى وتبع المسان صاحب الوقاية وكتب
 أبو المكارم صاحب الوقاية الى الغفلة حيث قال في شرح المختصر وان قهقهة انتقض الوضوء عنده خلافا لهما وصلاته تامة اجابا
 وسقط عنه سجود السهو وان نوى الاقامة انقلب فرضه أربعاء عنده وسجد في آخر الصلاة وعندهما لا ينقلب أربعاء وسقط عنه
 سجود السهو واذا جابه بوجوب ابطاله كذا في الكافي والهداية وشرحها وفتاوى ١١٥ قاضيان وعدة من الكتب

المشهور وما ذكر صاحب
 الوقاية من انه يبطل
 وضوءه بالقهقهة ويصير
 فرضه أربعاء بنية الاقامة
 ان سجد بعد والا فلا
 فهو مخالف لما في عامة
 الكتب وما ذكره في
 شرحه للهداية من انه بعد
 ما قهقهه يتعدى سجود
 السهو لبطان التحريمة

على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف في صحة الاعتداء وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة وتغيير
 الفرض بنية الاقامة في هذه الحالة كذا في الهداية وغيرها وظاهره أن الطهارة تنتقض عنده
 بالقهقهة مطلقا وعندهما ان عاد الى السجود انتقضت والا فلا كما صرح به في غاية البيان وهو غلط
 فانه لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندهما لان القهقهة أوجبت سقوط سجود السهو وعن
 الكل لغوات حرمة الصلاة لانها كلام وانما الحكم هو انتقض عنده وعدمه عندهما كما صرح به
 في المحيط وشرح الطحاوي وظاهره أيضا أنه لو نوى الاقامة ولا مرمو وقوف عندهما ان سجد لزمه
 الاتمام والا فلا وعن محمد بن مطلقا وقد صرح به في غاية البيان وهو غلط أيضا فان الحكم فيه اذا
 نوى الاقامة قبل السجود أنه لا يتغير فرضه عندهما ويسقط عند سجود السهو لانه لو سجد فقد

الموقوفة بالقهقهة فلعل ذلك هفوة منه اه هذا ما في الباقي ملخصا وهذا يفيد ان ظاهر كلام الهداية وغيرها ليس كما ادعاه
 المؤلف لكن في القهستاني اقتصر على تفريع المسئلة الاولى فقط على الاختلاف المذكور وكران الفرعين الاخيرين ليسا من
 فروعه في شيء وقال وفي الوقاية هنا سهو مشهور اه قلت وبالله تعالى استعين لا يخفى على من له أدنى بصيرة ان الفروع الثلاثة
 حكمها مختلف على كل من القولين فالتفريع صحيح لان الخلاف انما هو في الخروج بانا أو موقوف لكن لما أمكن التفصيل
 عندهما بين العود الى السجود وعدمه في الفرع الاول ذكره فيه ولمسلم يمكن في الاخيرين كما علمت حكمه وابعدم انتقاض الطهارة
 وعدم تغير الفردن عندهما ولم يفصلوا بين ما اذا عاد أولا كما فصلوا في الاول فظهر انه ليس ظاهر كلامهم ما ذكره المؤلف وان
 التفريع الذي أطبق عليه عامة الكتب صحيح لا كما قال القهستاني من عدم صحته في الاخيرين اذ لم يذكر التفصيل فيهما ايضا نعم
 الغلط ممن ذكره كصاحب غاية البيان والوقاية وغيرهما حيث قيدوا ترتيب الاحكام في الفروع الثلاثة عندهما بقوله ان سجد
 والا فلا (قوله لانه لو سجد الخ) حاصله انه لا يجب لان ايجابه يؤدي الى ابطاله كما هو في البرازية وعندهما خرج منها ولا يعود
 الا يعود الى سجود السهو ولا يمكنه العود الى سجوده الا بعد تمام الصلاة ولا يمكنه تمام الصلاة الا بعد العود الى السجود فبما
 الدور وبيانه انه لا يمكنه العود الى سجوده لان سجوده ما يكون جابرا والجابر بالنص هو الواقع في آخر الصلاة ولا آخر لها قبل
 التمام فقلنا بانه تمت صلاته وخرج منها قطع الدور اه وأما بقوله لان سجوده ما يكون جابرا انه وان سجد لا يعود الى حرمة
 الصلاة لانه غير جابر للنقص فغير ما اذا سلم وأتى بما ينافي بالسجود وانه لا يعود الى حرمة الصلاة وان سجد لانه غير جابر بل يكون

قد خرج بالسلام خروجا بآنا ١١٦ وفي مسئلتنا كذلك كما صرح به في قوله فقلنا ثم صلاته وخرج منها وحينئذ لم تحصل

نية الإقامة في حزمة الصلاة
كما صرح به قاضيان في
شرح الجامع وفي النهاية
والغناية والفتح فلا
يتغير فرضه سواء سجد
بعدها أو لم يسجد كما يأتي
التصريح به عن الدراية
وبهذا التقرير يظهر
لك اندفاع ما ذكره
الشرنبلاني منتصرا
لصاحب غاية البيان
جازما بأنه ان سجد بعد
ويلزمه الاقام وأنه لا فرق

وسجد للسهو وان سلم
للقطع

حينئذ بين هذه وبين
ما اذا نوى بعد السجود
حيث اتفقوا على صحتها
(قوله ولو سلم وعليه سجدة
التلاوة وسجدتا السهو
الخ) ذكر في البدائع
أيضا ما لو سلم وعليه سجدة
تلاوة أو قراءة التشهد
الاخير قال فان سلم وهو
ذاكر لها سقطت عنه
لان سلامه سلام عمد
فيخرجه من الصلاة ولا
تفسد صلاته لانه لم يبق
عليه ركن من أركان
الصلاة لكنها تنقص
لترك الواجب وان كان
ساهيا عنها لا تسقط لان
سلام السهو لا يخرج من
الصلاة حتى يصح الاقتداء

عاد الى حزمة الصلاة في غير فرضه أو بعافيق سجوده في خلال الصلاة فلا يعتد به فلا فائدة في
الاستغفار به وعندده يتيمها أو يعاوي بسجدة في آخر صلاته كذا في المحيط وذكروا في معراج الدراية ان
عندهما لا يتغير فرضه سواء سجد للسهو أو لا لانه لو تغير قبل السجود لمحت النية قبل السجود
فلو صحت لوقعت السجدة في وسط الصلاة فصار كأنه لم يسجد أصلا ولو صحت لمحت بلا سجود ولا وجه
له عندهما لانه يحصل بعد الخروج فلا يتغير فرضه اهـ وقيدنا بكونه نوى الإقامة قبل السجود
لانه لو نواها بعد ما سجد سجدة أو سجدتين تغير فرضه اتفاقا ويسجد في آخرها سلامه ولان النية
صادقت حزمة الصلاة فصار مقيما كذا في المحيط وما في غاية البيان من أن ثمرة الاختلاف تظهر في
مسئلة رابعة وهي ما اذا اقتدى به انسان في هذه الحالة ثم وجد منه ما ينافي في الصلاة قصدا هل يقضى
أم لا فعند محمد يقضى سجد الامام أولم يسجد لصحة الاقتداء وعندده لا يقضى لعدم صحة الاقتداء
فليست مسئلة رابعة بل متفرعة على مسئلة المتن وهي صحة الاقتداء فانه ان صح الاقتداء أو أفسدها
لزمه القضاء والا فلا وجعل في الخلاصة ثمرة الاختلاف تظهر أيضا في الصلاة على رسول الله صلى الله
عليه وسلم والادعية فعند محمد يأتي بهما في القعدة الأخيرة وهي قعدة سجود السهو ولا نها قعدة الختم
عنده وعنددهما يأتي بهما في قعدة الصلاة لانه لما عاد الى السجود تبين أنه لم يكن خارجا فكانت
الاولى قعدة الختم (قوله وسجد للسهو وان سلم للقطع) رفع لايهام التخيير بين السجود وعدمه
من قوله فان سجد صح والا فافاد ان السجود واجب وان قصد بسلامه قطع صلاته لان هذا السلام
غير قاطع لمحرمه الصلاة أما عند محمد فظاهر لانه لا يخرج عن حرمة أصله عندده وأما عندهما
فلا يخرج عن حرمة خروجا بآنا فلا ينقطع الاحرام مطلقا فلما نوى القطع تكون نيته بمبدلة للشروع فلفت
كسبة الابانة بصريح الطلاق وكسبة الظاهر مستباح لاف ما اذا نوى الكفر فانه يحكم بكفره لزوال
الاعتقاد قيد سجود السهو لانه لو سلم وهو ذاكر للسجدة الصليبية تفسد صلاته والفرق ان سجود
السهو يوثق به في حزمة الصلاة وهي باقية والصليبية يوثق بها في حقيقة واقدها بطلت بالسلام العمد
وفي فتح القدير واعلم ان ما قدمناه من قولنا ان سلام من عليه السهو لا يخرج عن حرمة الصلاة
لا يستلزم وقوعه قاطعا والالم يعد الى حرمتها بل المحاصل من هذا أنه اذا وقع في محله كان محلا
مخرجا وبعد ذلك فان لم يكن عليه شيء مما يجب وقوعه في حزمة الصلاة كان قاطعا مع ذلك وان كان
فان سلم ذاكر له وهو من الواجبات فقد قطع وتقرر النقص وتعذر جبره الا أن يكون ذلك الواجب
نفس سجود السهو وان كان ركعا ففسدت وان سلم غير ذاكر ان عليه شيئا لم يصح خروجا وعلى هذا تجري
الفروع اهـ وأما اذا سلم وعليه سجدة التلاوة فقد ذكر في الخلاصة وغيرها ولو سلم وعليه سجدة
التلاوة وسجدتا السهو وان سلم وهو غير ذاكر لهما أو ذاكر للسهو خاصة فان سلامه لا يكون قاطعا
للصلاة ويسجد للتلاوة أولا ثم يشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذاكر لهما أو ذاكر للتلاوة
خاصة فان سلامه لا يكون قاطعا وسقطت عنه التلاوة والسهو وان سلم وعليه سجدة صليبية وسجدتا
السهو وان سلم وهو غير ذاكر لهما أو ذاكر للسهو فان سلامه لا يكون قاطعا ويسجد للصليبية ويشهد
ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذاكر لهما أو ذاكر للصليبية خاصة فان سلامه لا يكون قاطعا
وفسدت صلاته ولو سلم وعليه السجدة الصليبية والتلاوة والسهو وان سلم وهو غير ذاكر لكل أو ذاكر
للسهو لا يكون سلامه قاطعا ويسجد الاول والاول ان كانت سجدة التلاوة أو لا فانه يسجد

به وينتقض وضوءه بالقهقهة ويحول فرضه أربع نية الإقامة لو كان مسافرا (قوله وسقطت عنه التلاوة وان
والسهو) أي ولا تفسد صلاته لما ذكرنا في البدائع أي لانه لم يبق عليه ركن من أركان الصلاة ولكن صلاته ناقصة لترك الواجب

(قوله لانه سلام سهواً) تعليل لما اذا كان ذا كرا للصليبة أو التلاوة فان سلامه بالنسبة الى التي كان ذا كرا لها عمد والى غيرها سهو ولم يعلل لما اذا كان ذا كرا لهما الظهور وروى على انه لو كان ذا كرا للصليبة فقط ١١٧ فالحكم بالفساد ظاهر لانها طالت

بالسلام العمد وانما المشكل ما اذا سلم وهو ذا كرا للتلاوة فقط مع انه قد مر في صدر العبارة انه تسقط عنه التلاوة والسهو وذكرا هناك ان الصلاة لا تفسد لانه لم يبق عليه ركن من أركانها والجواب انه لما كانت الصليبة متروكة هنا وهي ركن تخرج جانب الخروج بالسلام وان كان سهواً في جانبها عمد في

وان شك انه كم صلى أول مرة استأنف وان كثر تحري وال أخذ بالاقول

حاجب التلاوة لاننا لو لم نحكم بفساد الصلاة يلزم منه أن يصح اتيانه بالصليبة واذا أتى بها يلزم أن يأتي بالتلاوة أيضاً لبقاء التحريم ولا سبيل اليه لانه سلم وهو ذا كرا للتلاوة فكان عمد في حقها كما في البدائع قال وقراءة التشهد الاخير في هذا الحكم كسجدة التلاوة لانها واجبة (قوله وقد علل في فتح القدير الخ) قد يقال على هذا التعليل والذي يأتي بعده

وان كانت الصليبة أو لا فانه يسجد هاشم يتشهد بعدها وسلم ثم يسجد سجدتي السهو وان كان ذا كرا للصليبة أو التلاوة أو لهما فسدت صلاته وصار سلامه قاطعاً للصلاة لانه سلام سهو في حق أحدهما وسلام عمد في حق الآخر وسلام السهو لا يخرج - وسلام العمد يخرج فخرج جانب الخروج احتياطاً ولو سلم وعليه السهو والتكبير والتلبية بان كان محرماً وهو في أيام التشريق فانه لا يسقط عنه ذلك كله سواء كان ذا كرا لكل أو ساهياً لكل اه وبهذا علم ان قوله وسجد للسهو وان سلم للقطع مقيد بما اذا لم يكن عليه سجدة صليبة أو سجدة تلاوة منذ كرا لها وان كانت صليبة فسدت الصلاة وان كانت تلاوة لم تفسد وسقط عنه سجود السهو وكما سقط عنه سجود التلاوة وفي نفسي من سقوط سجود السهو شي لان التلاوة انما سقطت لكون الصلاة لا تقضى خارجاً وقد صار خارجاً وأما سجود السهو فانه لا يؤدي في نفس الصلاة وانما يؤدي في حرمتها وقد علل في فتح القدير اسقوطها بما تمنع البناء بسبب الانقطاع الا اذا تذكر انه لم يتشهد فانه يتشهد ويسجد للتلاوة وصلاته تامة اه وعلل لسقوطها في البدائع بانه سلام عمد صار به خارجاً من الصلاة اه وعلله لما صار قاطعاً بالنسبة الى التلاوة صار قاطعاً لسجود السهو بطريق التبعية بخلاف ما اذا لم يكن عليه تلاوة ولا صليبة فانه لم يجعل قاطعاً بالنسبة الى شيء وفي الواو الحجة ولو سلم ثم قام فكبر ودخل في صلاة أخرى فرضا كان أو نفلاً لا يجب عليه سجود السهو لان التحريم الاول قد انقطعت وهذه تحريم قد استؤنفت فالتقصان الذي حصل في التحريم الاول لا يمكن جبره بفعله في التحريم الاخرى (قوله وان شك انه كم صلى أول مرة استأنف وان كثر تحري وال أخذ بالاقول) لقوله عليه الصلاة والسلام اذا شك أحدكم في صلاته فليستقبل بحمله على ما اذا كان أول شك عرض له توفيقاً بينه وبين ما في الصحيح مرفوعاً اذا شك أحدكم فليتحرك الصواب فليتم عليه بحمله على ما اذا كان الشك يعرض له كثيراً وبين ما رواه الترمذي مرفوعاً اذا سها أحدكم في صلاته فلم يدر واحدة صلى أو ثنتين فليمن على واحدة وان لم يدر ثنتين صلى أو ثلاثاً فليمن على ثنتين فان لم يدر ثلاثاً صلى أو أربعاً فليمن على ثلاث وليسجد سجدتين قبل ان يسلم وصححه بحمله على ما اذا لم يكن له ظن فانه يبني على الأقل ويساعد هذا الجمع المعنى وهو انه قادر على اسقاط ما عليه دون حرج لان المخرج بالزام الاستقبال انما يلزم عند كثرة عروض الشك له وصار كما اذا شك أنه صلى أولاً والوقت باق يلزمه الصلاة لقد رتبه على حكم الظاهر وجعل عدم الفساد الذي توافر عليه المحدثان الاخران على ما اذا كان يكثر منه لازوم المخرج بتقدير الازام وهو منتف شرعاً بالنافي فوجب ان حكمه بالعمل بما يقع عليه التحري قيد بالشك في الصلاة لانه لو شك في أركان الحج ذكر الجصاص انه يتحرى كافي الصلاة وقال عامة مشايخنا يؤدي ثانياً لان تكرار الركن والزيادة عليه لا تفسد الحج وزيادة الركعة تفسد الصلاة فكان التحري في باب الصلاة أحوط كذا في المحيط وفي البدائع انه يبني في الحج على الأقل في ظاهر الرواية وأفاد كلامه ان الشك كان قبل الفراغ منها فلو شك بعد الفراغ منها أنه صلى ثلاثاً وأربعاً لا شيء عليه ويجعل كانه صلى أربعاً جلالاً لمره على الصلاح كذا في المحيط والمراد بالفراغ منها الفراغ من أركانها سواء كان قبل السلام أو بعده كذا في الخلاصة واستثنى في فتح القدير ما اذا وقع

عن البدائع ان سلام من عليه سجود السهو لا يقطع وان نوى به القطع فلو قلنا بوجوبه عليه هنالم يلزم المذخور ولكن أشار الى جوابه بقوله الا في ولعله الخ (قوله وصححه) معطوف على رواه (قوله والمراد بالفراغ منها) قال في التاثر اخية ولو شك بعد الفراغ من التشهد في الركعة الأخيرة على نحو ما بينا فكذلك الجواب يحمل على انه أتم الصلاة هكذا روى عن محمد اه

الشك في التعمين ليس غير بان تذكر بعد الفراغ أنه ترك فرضا وشك في تعيينه قالوا يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة بسجدة تين ثم يقعد ثم يسجد للمسلم والى آخره ولا حاجة الى هذا الاستثناء لان كلامنا في الشك بعد الفراغ وهذا قد تذكر ترك ركن يقينا انما وقع الشك في تعيينه نعم يستثنى منه ما ذكره في الخلاصة من أنه لو أخبره رجل عدل بعد السلام أنك صليت الظهر ثلاثا وشك في صدقه وكذا به فإنه بعد احتياط لان الشك في صدقه شك في الصلاة بخلاف ما اذا كان عنده أنه صلى أربعاً فإنه لا يلتفت الى قول المخبر وكذا لو وقع الاختلاف بين الامام والقوم ان كان الامام على يقين لا يعيد ولا اياما بقولهم ولو اختلف القوم قال بعضهم صلى ثلاثا وقال بعضهم صلى أربعاً والامام مع أحد الفريقين يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد وان أعاد الامام الصلاة وأعاد القوم معه مقتدين به صح اقتداءؤهم لانه ان كان الامام صادقا يكون هذا اقتداء المتفعل بالمتفعل وان كان كاذبا يكون اقتداء المفترض بالمفترض الى آخر ما في الخلاصة وقد يكون الشك في العدد بتعبير بكلمة كم لان مصلي الظهر اذا صلى ركعة نية الظهر ثم شك في الثانية انه في العصر ثم شك في الثالثة انه في التطوع ثم شك في الرابعة أنه في الظهر قالوا يكون في الظهر والشك ليس بشئ ولو تذكر مصلي العصر أنه ترك سجدة ولا يدرى انه تركها من صلاة الظهر أو من صلاة العصر الذي هو فيها فإنه يتحرى فان لم يقع تحريه على شئ يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال انه تركها من العصر ثم يعيد الظهر احتياطاً ثم يعيد العصر فان لم يعد فلا شئ عليه واختلفوا في معنى قولهم أول مرة فكثر ما يجتنب كما في الخلاصة والخاتمة والظهيرية على ان معناه أول ما وقع له في عمره يعني لم يكن سها في صلاة قط بعد بلوغه كما ذكره الشارح وذهب الامام السرخسي الى ان معناه ان السهو وليس بعادة له لانه لم يسه قط وقال فخر الاسلام أي في هذه الصلاة واختاره ابن الفضل كما في الظهيرية وكلاهما قريب كذا في غاية اليا ان وفائدة الخلاف بين عبارات انه اذا سها في صلاته أول مرة واستقبله ثم وقف سنين ثم سها على قول شمس الائمة يستأنف لانه لم يكن من عادته وانما حصل له مرة واحدة والعادة انما هي من المعادة وعلى عباراتين الاخرى يجتهد في ذلك كذا في السراج الوهاج وفيه نظر بل يستأنف على عبارة السرخسي وفخر الاسلام ويتحرى على قول الاكثر فقط لانه أول سها ووقع له في تلك الصلاة فيستأنف على قول فخر الاسلام كما لا يخفى وهذا الاختلاف يفسر قولهم وان كثر تحريه فعلى قول الاكثر المراد بالكثرة مرتان بعد بلوغه وعلى قول فخر الاسلام مرتان في صلاة واحدة وفي المجتبى وقبل مرتين في سفته ولعله على قول السرخسي وأشار المصنف الى انه لو شك في بعض وضوئه وهو أول ما عرض له غسل ذلك الموضع وان كان يعرض له كثيرا لا يلتفت اليه كذا في معراج الدراية وفي المجتبى والمبتغى ومن شك انه كثير الافتتاح أولا أو هل أحدث أولا أو هل أصابت النجاسة ثوبه أولا أو مسح رأسه أم لا استقبل ان كان أول مرة والا فلا اه بخلاف ما لو شك ان هذه تكبيرة الافتتاح أو القنوت فإنه لا يصير شارعا لانه لا يثبت له شروع بعد الجماع للقنوت ولا يعلم انه نوى ليكون الافتتاح والمراد بالاستقبال الخروج من الصلاة بعمل منافي لها والدخول في صلاة أخرى والاستقبال بالسلام قاعدا أولى لانه عرف محللا دون الكلام ومجرد النية لغولا يخرج بهما من الصلاة كذا قالوا وظاهره انه لا بد من عمل فلو لم يأت بمناف وأكملها على غالب ظنه لم تبطل الا انها تكون نفلا ولزمه أداء الفرض لو كانت الصلاة التي شك فيها فرضا ولو كانت نفلا ينبغي أن يلزمه قضاءه وان أكملها وجوب الاستئناف ولم أر هذا التفريع

(قوله الى آخر ما في الخلاصة) أقول وتام عبارتها ولو استيقن واحد من القوم انه صلى ثلاثا واستيقن واحد انه صلى أربعاً والامام والقوم في شك ليس على الامام والقوم شئ وعلى المستيقن بالنقصان الاعادة ولو كان الامام استيقن أنه صلى ثلاثا كان عليه أن يعيد بالقوم ولا اعادة على الذي يقن بالتمام ولو استيقن واحد من القوم بالنقصان وشك الامام والقوم فان كان ذلك في الوقت أعادوها احتياطاً وان لم يعيدوا ولا شئ عليهم الا اذا استيقن عدلان بالنقصان وأخبر بذلك اه

(قوله وعبر واعنه تارة بالظن وتارة بغالب الظن) يوهم أنه لا فرق بينهما لكنه قدّم في التيميم عن أصول اللامشي أن أحد الطرفين إذا قوى وترجح على الآخر ولم يأخذ القلب ما ترجح به ولم يطرح الآخر فهو والظن وإذا عقد القلب على أحدهما وترك الآخر فهو أكبر الظن وغالب الرأي اهـ لكن ذكر العلامة ابن أمير حاج في أوائل شرحه على التحرير أن هذا الفرق غريب بل المعروف أن الظن هو الحكم المذكور أخذ القلب به وطرح المرجوح أولم يأخذ ولم يطرح الآخر وان غلبة ١١٩ الظن زيادة على أصل الرجحان

لا تبلغ به الجزم الذي هو العلم اهـ وقواه ولو شك أنها الثانية الخ) قال الرملي أي شك في الركعة التي قام بها أنها الثانية أو الثالثة الخ ولو شك في التي قام عنها أنها الثانية أو الثالثة لا يقدم وهو الصحيح لأنها ان كانت ثالثة فظاهر وان كانت ثانية فقد تقدم أنه إذا قام عن القعدة الأولى لا يعود إلا في المغرب والوتر لاحتمال أنها ثالثة والقعود فرض فيهما فيتشهد ويقوم فيصلي ركعة أخرى لاحتمال أن تلك ركعة ثانية كذا في شرح منية المصلي للحلي (قوله ارتفعت تلك السجدة الخ) قال في الفتح وهذا أيضا يدل على خلاف ما في الهداية ما قدمناه في تأكيده من أن إعادة الركن الذي فيه التذكر مستحب ولو فرغنا دألسه ينبغي أن نقسدها لعدم ارتقاض السجدة المذكورة (قواه

منقولاً إلا أن قول الشارح وغيره أن الاستقبال لا يتصور إلا بالخروج عن الأولى وذلك بعمل مناسف يدل على عدم بطلانها بمجرد الشك كما لا يخفى والتحرى طلب الأحرى وهو ما يكون أكبر رأيه عليه وعبر واعنه تارة بالظن وتارة بغالب الظن وذكر وأن الشك تساوى الأمرين والظن رجحان جهة الصواب والوهم رجحان جهة الخطأ فإن لم يترجح عنده شيء بعد الطلب فإنه يبني على الأقل فيجعلها واحدة ولو شك أنها ثانية وثانية ولو شك أنها ثالثة وثالثة ولو شك أنها رابعة وعند البناء على الأقل يقعد في كل موضع يتوهم أنه محل قعود فرضاً كان القعود أو واجباً كيلا يصير تاركاً فرض القعدة أو واجباً فإن وقع في رباعي أنها الأولى أو الثانية يجعلها الأولى ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى فأي باربع قعدات قعدتان مفروضتان وهي الثالثة والرابعة وقعدتان واجبتان لكن اقتصر في الهداية على قوله يقعد في كل موضع يتوهم أنه آخر صلاته كيلا يصير تاركاً فرض القعدة فنسبه في فتح القدير إلى القصور والعذر له أن قعوده في موضع يتوهم أنه محل القعود واجب ليس متفهماً به بل فيه اختلاف المشايخ كما نقله في المحتجب فلعلم ما في الهداية مبني على أحد القولين وان كان الظاهر خلافه وهو القعود مطلقاً وظاهر كلامهم يدل على أن القعود في كل موضع يتوهم أنه آخر صلاته فرض ولو شك أنها الثانية أو الثالثة أتمها وقعد ثم قام فصلي أخرى وقعد ثم الزابعة وقعد ولو شك في صلاة الفجر وهو في القيام أنها الثالثة أو الأولى لا يتم ركعته بل يقعد قدر التشهد ويرفض القيام ثم يقوم فيصلي ركعتين ويقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة ثم يتشهد ثم يسجد للسهو وان شك وهو ساجد فأنشأ أنها الأولى أو الثانية فإنه يمضي فيها سواء شك في السجدة الأولى أم الثانية لأنها ان كانت الأولى لزمه المضي فيها وان كانت الثانية يلزمه تكميلها وإذا رفع رأسه من السجدة الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلي ركعة ولو شك في صلاة الفجر في سجوده أنه صلى ركعتين أو ثلاثاً أن كان في السجدة الأولى أمكنه اصلاح صلاته لأنه ان كان صلى ركعتين كان عليه اتمام هذه الركعة لأنها ثانية فيجوز وان كانت ثالثة من وجه لا تفسد صلاته عند سجودانه كما ذكر في السجدة الأولى ارتفعت تلك السجدة وصارت كأنها لم تكن كما لو سبقه الحديث في السجدة الأولى في الركعة الخامسة وهي مسئلة زهوان كانت ثالثة من وجه لا تفسد صلاته عند سجودانه ولو شك في الفجر أنها ثانية أم ثالثة ولم يقع تحريره على شيء وكان قائماً يقعد في الحال ثم يقوم ويصلي ركعة ويقعد وان كان قاعداً والمسئلة بحالها يتحرى ان وقع تحريره أنها ثانية يمضي على صلاته وان وقع تحريره أنها ثالثة يتحرى في القعدات ان وقع تحريره أنه لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاته وان لم يقع تحريره على شيء فسدت صلاته أيضاً وكذا في ذوات الأربع اذا شك أنها الرابعة أو الخامسة ولو شك أنها ثالثة أو خامسة فعلي ما ذكرنا في الفجر فيعود إلى القعدة ثم يصلي ركعة أخرى ويتشهد

فسدت) لاحتمال أنه قيد الثالثة بالسجدة الثانية وخطا المكتوبة بالنافلة قبل اكمال المكتوبة فتفسد صلاته يعني المكتوبة كذا في التاترخانية وفي الفتح وقياس هذا أن تبطل اذا وقع الشك بعد رفعه من السجدة الأولى سجد الثانية أولاً (قوله ثم يصلي ركعة أخرى) ويتشهد لينظر ما الداعي إلى هذا التشهد فان هذه الركعة اما ثالثة أو خامسة ولا تشهد فيها بخلاف ما قبلها التي عاد إليها فثانية أو رابعة وبخلاف ما بعدها فانها رابعة أو سادسة فراجع ثم رأيت في الفتح قال في المسئلة ولو شك أنها الرابعة

أو الخامسة أو أنها الثالثة
أو الخامسة ثم ذكر المحكم
كما هنا وهو ظاهر في
الأولى فقط (قوله فينبغي
أن لا تفسد الخ) قال
الشيخ اسمعيل وهو ظاهر
والأول المجزوم به في
كتب عديدة معتمدة اه
(قوله وذكر في التجنيس
إذا سلم الخ) هذا مبني على
أصول أحدها أن
وان توههم مصلى الظهر
انه أتمها فسلم ثم علم انه
صلى ركعتين أتمها وسجد
للسهو

الترتيب في أداء السجدين
ليس بشرط ثانيهما أن
المتروكة إذا قضيت
التحقت بمحلها وصارت
كالأداة في محلها ثالثها
أن سلام الساهي لا
يخرجه عن حرمة الصلاة
رابعها أن السجدة إذا
فانت عن محلها لا تجوز
الانسية القضاء متى لم
تفت عن محلها تجوز
بدون نية القضاء وانما
تفوت عن محلها بتخلل
ركعة كاملة وبمداون
الكاملة لا تفوت عن
محلها لانه محل الرفض
وتماه في التاترخانية
وغيرها

ثم يقوم فيصلى ركعة أخرى ويقعد ويسجد للسهو ولو شك في الوتر وهو قائم انها ثالثة أم نالته
يتم تلك الركعة ويقنت فيها ويقعد ثم يقوم فيصلى ركعة أخرى ويقنت فيها أيضا والمختار الى هنا
عبارة الخلاصة ولم يذكر المصنف رحمه الله سجود السهو في مسائل الشك تبعاً لما في الهداية وهو
مما لا ينبغي اغفاله فانه يجب السجود في جميع صور الشك سواء عمل بالتحرى أو بني على الأقل كذا
في فتح القدير وترك المحقق قيداً لا بد منه مما لا ينبغي اغفاله وهو ان يشغله الشك قدراً أو ركن
ولم يشغل حالة الشك بقراءة ولا تسبيح كما قدمنا أول الباب لكن ذكر في السراج الوهاج ان في
فصل البناء على الأقل يسجد للسهو وفي فصل البناء على غلبة الظن ان شغله بغيره مقدار أداء الركن
وجب السهو والافلا اه وكأنه في فصل البناء على الأقل حصل النقص مطلقاً باحتمال الزيادة
فلا بد من جابر وفي الفصل الثاني النقصان بطول التفكير لا بمطابقه (قوله وان توههم مصلى الظهر
انه أتمها فسلم ثم علم انه صلى ركعتين أتمها وسجد للسهو) لانه عليه السلام فعل كذلك في حديث
ذي اليمين ولان السلام ساهياً لا يبطل الصلاة لكونه دعاء من وجهه فبديه لانه لو سلم على ظن انه
مسافر أو على ظن انها الجمعة أو كان قريب العهد بالسلام فظن ان فرض الظهر ركعتان أو كان
في صلاة العشاء فظن انها التراويح فسلم أو سلم إذا كان عليه ركعتان صلاته تبطل لانه سلم عامداً
وفي المجتبى ولو سلم المصلى عمداً قبل التمام قيل تفسد وقيل لا تفسد حتى يقصده بخطاب آدمي اه
فينبغي أن لا تفسد في هذه المسائل على القول الثاني ومراعاة من قوله ثم علم انه صلى ركعتين العلم
بعدم تمامها لدخل فيه ما إذا علم انه ترك سجدة صلياً أو تلاوية بعد السلام وحكمه انه ان كان
في المسجد ولم يتكلم وجب عليه أن يأتي به وان انصرف عن القبلة لان سلامه لم يخرجه عن الصلاة
حتى لو اقتدى به انسان بعد هذا السلام صار دخالاً فان سجد سجدة معه وان لم يسجد فسدت صلاته
إذا كان المتروكة صلياً وفست صلاة الداخل بفسادها بعد صحة الاقتداء ووجب القضاء على
الداخل حتى لو دخل في فرض رباعي مثلاً لا يلزمه قضاء الأربع ان كان الامام مقيماً وركعتين ان
كان مسافراً وان كان في الحجر فأنصرف ان جاوز الصفوف خلفه أو يمينه أو يسرة فسدت في
الصليية وتقرر النقص وعدم الجبر في التسلاوة وان مشى امامه لم يذكرفي ظاهر الرواية وحكمه ان
كان له سترة بنى ما لم يجاوزها وان لم يكن له سترة فقبل ان مشى قدر الصفوف خلفه عادوا أكثر امتنع
وهو مروى عن أبي يوسف اعتبار الاحد الجانبيين بالآخر وقيل ان جاوز موضع سجوده لا يعود وهو
الاصح لان ذلك القدر في حكم خروجه من المسجد فكان مانعاً من الاقتداء كذا في فتح القدير وذكر
في التجنيس إذا سلم الركن في صلاة الفجر وعليه سجود السهو وسجد ثم تكلم ثم تذكرا انه ترك سجدة
صليية ان تركها من الركعة الأولى فسدت صلاته لانها صارت دينياً في ذمته فصارت قضاء وانعدمت
نية القضاء وان تركها من الركعة الثانية لا تفسد الرواية عن أبي يوسف لانها لم تصدر دينياً في ذمته
فثبتت سجود السهو عن الصليية ولو كانت المسئلة بحالها لانه لم يتركها للفجر تذكرا ان عليه سجدة
التلاوة فسجد لها ثم تذكرا ان عليه سجدة صليية فصلاته فاسدة في الوجهين لان سجدة التلاوة دين
عليه فانصرف نيته الى قضاء الدين فلا تنصرف السجدة الى غير القضاء اه وفي الظهيرية وإذا سلم
سأهياً وعليه سجدة وان كانت سجدة تلاوة يأتي بها في ارتفاض القعدة روايتان والاصح رواية
الارتفاض وان كانت صليية يأتي بها وترتفع القعدة اه وفي التجنيس إذا صلى رجل من المغرب
ركعتين وقعد قدر التشهد فزعم انه أتمها فسلم ثم قام فكبر ينوي الدخول في سنة المغرب ثم تذكرا انه

﴿باب صلاة المريض﴾ (قوله اذا كان التعذر أعم الخ) قال في النهر أقول حيث أراد به التحقيق لزم أن يكون بمعنى التعسر لما قد علمت اه قلت ولا يخفى ما فيه والذي يظهر أنه ان أراد به حقيقة وهو ما ذكره أنه ١٢١ مراد المصنف ونقله في الشرنبلالية

عن الكافي أي بحيث لو قام سقط لا يكون المراد منه التعسر لان المراد منه ما يمكن بمشقة وعلى ذلك المعنى المراد ما لا يمكن أصلا فهو وغيره وان أراد به غير ما أراد المصنف أعني الأعم من التحقيق والمحكمي فلا حاجة الى جعله بمعنى التعسر كما ذكر المؤلف وان أراد

﴿باب صلاة المريض﴾

تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعدا بركع ويسجد

منه ما هو الأصح أي بان يلحقه ضرر بالقيام لزم أن يكون بمعنى التعسر تأمل (قوله متكثرا) أي على خادم له كفاي الخلاصة قلت ويشكل هذا على أصل أبي حنيفة رحمه الله من عدم اعتبار القدرة بالغير وقد ذكر المؤلف في مسألة ما لو وجد من يوضئه ولو زوجته أو غيرها لا يجزئه التيمم في ظاهر المذهب فنقل عن التجنيس هناك أن الفرق بين هذه وبين ما لو وجد قوما يستعين بهم في الإقامة والثبات

لم يصل المغرب وقد سجد السنة أو لا فصلاة المغرب فاسدة لانه كبر ونوى الشروع في صلاة أخرى فيكون ناقلا من الغرض الى النفل قبل اتمامها وأما اذا سلم ثم تذكر انه لم يتم فحسب ان صلاته قد فسدت وقام وكبر للمغرب ثانيا وصلّى ثلاثا ان صلى ركعة وقعد قدر التشهد أجزاء المغرب الاول لان نية المغرب ثانيا لا تصح بقى مجرد التكبير وذلك لا يخرج عن الصلاة اه ومسائل المجدات معلومة في كتب الفتاوى وغيرها فلا نطيل بذكرها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

﴿باب صلاة المريض﴾

ذكرها عقب سجود السهول لانها من العوارض السماوية والاول أعم موقعا لشموله المريض والصحيح فكانت الحاجة الى بيانه أمس فقدمه وتصور مفهوم المرض ضروري اذا لاشك ان فهم المراد من لفظ المرض أجلى من فهمه من قولنا معنى يزول بجلاؤه في بدن الحي اعتدال الطبائع الاربع بل ذلك يجري مجرى التعريف بالاخفى وعرفه في كشف الاسرار بانه حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي والاضافة فيه من باب اضافة الفعل الى فاعله كقيام زيد أو الى محله كتخريبك الخشب (قوله تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعدا بركع ويسجد) لقواه تعالى الذين يذكر الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم قال ابن مسعود وجابر وابن عمر الآية تتراف في الصلاة أي قياما ان قدر واو قعودا ان عجز واعنه وعلى جنوبهم ان عجز واعن القعود ولحديث عمران بن حصين أخرجه الجماعة الا مسما قال كانت بي بواسير فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنبك زاد النسائي فان لم تستطع فستلقيا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم المصنف رحمه الله أراد بالتعذر التعذر الحقيقي بحيث لو قام سقط بدليل انه عطف عليه التعذر المحكمي وهو خوف زيادة المرض واختل في التعذر فقبل ما يبيح الافطار وقيل التيمم وقيل بحيث لو قام سقط وقيل ما يعجزه عن القيام بجوانحه والأصح ان يلحقه ضرر بالقيام كذا في النهاية والمجتبي وغيرهما واذا كان التعذر أعم من التحقيق والمحكمي فلا حاجة الى جعل التعذر بمعنى التعسر وانهم لا يريدون به عدم الامكان كفاي الذخيرة وفي المجتبى حد المرض المسقط للقيام والجمعة والمبج لا افطار والتيمم زيادة العلة أو امتداد المرض أو اشتداده أو يجبد به وجما اه قيد بتعذر القيام أي جميعه لانه لو قدر عليه متكثرا أو معتمدا على عصا أو حائطا لا يجزئه الا كذلك خصوصاً على قولهما فانهما يجعلان قدرة الغير قدرة له قال الهندواني اذا قدر على بعض القيام يقوم ذلك ولو قدر آية أو تكبيرة ثم يقعد وان لم يفعل ذلك خفت أن تفسد صلاته هذا هو المذهب ولا يرى عن أصحابنا خلافة وكذا اذا عجز عن القعود وقدر على الاتكاء والاستناد الى انسان أو الى حائط أو الى وسادة لا يجزئه الا كذلك ولو استلقى لا يجزئه ودخل تحت العجز المحكمي ما لو صام رمضان صلى قاعدا وان أفطر صلى قائما يصوم ويصلى قاعدا وما لو عجز عن السجود وقدر على القيام فانه لا يجب عليه القيام والوصلّى قائما سلس بوله ولو صلى قاعدا لافانه صلى قاعدا بخلاف ما لو كان لو قام أو قعد سلس بوله ولو استلقى لافانه صلى قاعدا ولا يستلحق لانها مستلحقا لا تجوز عند الاختيار بحال كما لا تجوز مع الحث فاستويا وتعامه في المحيط وما لو كان في بطنها ولد فاحرجت

﴿١٦ - بحر ثاني﴾ حازه الصلاة قاعدا أنه يخاف على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يلحقه زيادة الوجع في الوضوء الا أن يراد بالغير غير الخادم كما يشعر به ما نقلناه عن الخلاصة تأمل وتقدم في باب التيمم ما يوضحه فراجع

احدى يديه وتخاف خروج الوقت تصلى بحيث لا يلحق بالولد ضرر لان الجمع بين حق الله وحق الولد ممكن كما في التجنيس وما لو خاف من العدو ان يصلى قائماً أو كان في خباء لا يستطيع أن يقيم صلبه فيه وان خرج لم يستطع أن يصلى من الطين والمطر انه يصلى قاعدا ومن به أدنى علة وهو في طريق تخاف ان نزل عن الحمل للصلاة بقي في الطريق فانه يجوز أن يصلى الفرائض على محله وكذا المريض الركب اذا لم يقدر على النزول ولا على من ينزله بخلاف ما لو قدر على من ينزله واختلاف المشايخ فيما اذا كان يستطيع القيام لوصلى في بيته ولو خرج الى الجماعة يعجز عن القيام والا صحنه يخرج الى الجماعة ويصلى قاعدا كذا في الولوالجية وتقدمنا في باب صفة الصلاة ان الفتوى على خلافه (قوله وموميا ان تعذر) أى يصلى موميا وهو قاعدا ان تعذر الركون والسجود لما قدمناه ولان الطاعة بحسب الطاقة وفي المجتبي وقد كان كيفية الائمة بالركوع والسجود مشتبها على انه يكفيه بعض الانحناء أم أقصى ما يمكنه الى ان ظفرت بحمد الله على الرواية وهو ما ذكره شمس الائمة المحلوف ان المومى اذا خفض رأسه للركوع شيئا ثم للسجود جاز ولو وضع بين يديه وسائدا وألقى وجهه عليها ووجد أدنى الانحناء جاز عن الائمة والا فلا ومثله في تحفة الفقهاء وذكر أبو بكر اذا كان بجهته وأنفه عذر يصلى بالائمة ولا يلزمه تقريب الجهة الى الارض بأقصى ما يمكنه وهذا نص في بابها ثم اذا صلى المريض قاعدا بركون وسجودا وبائمة كيف يقعد اما في حال التشهد فانه يجلس كما يجلس للتشهد بالاجماع وأما في حالة القراءة وحال الركوع وروى عن أبي حنيفة انه يجلس كيف شاء من غير كراهة ان شاء محتميا وان شاء متربعا وان شاء على ركبته كما في التشهد وقال زفر يفتش رجلاه اليسرى في جميع صلاته والصحيح ما روى عن أبي حنيفة لان عذر المريض أسقط عنه الاركان فلا ينسقط عنه الهيئات أولى كذا في البدائع وفي الخلاصة والتجنيس والولوالجية الفتوى على قول زفر لان ذلك أسرع على المريض ولا يخفى ما فيه بل لا يسرع عدم التقييد بكيفية من الكيفيات والمذهب الاول وفي الخلاصة وان لم يقدر على السجود من جرح أو خوف أو مرض فالكل سواء ومن صلى وبجهته جرح لا يستطيع السجود عليه لم يجزه الائمة وعليه أن يسجد على أنفه وان لم يسجد على أنفه لم يجزه ثم قال وفي ازادات رجل بحلقه جراح لا يقدر على السجود ويقدر على غيره من الافعال فانه يصلى قاعدا بالائمة اه وهذا ظهر ان تعذرا أحدهما كاف للائمة بهما وفي البدائع ان الركوع يسقط عن إسقاط عنه السجود وان كان قادرا على الركوع اه ولم أر حكم ما اذا تعذر الركوع دون السجود وكان غير واقع وفي القيمة أخذته شقيقة لا يمكنه السجود يومئذ (قوله وجعل سجوده أخفض) أى أخفض من ركوعه لانه قائم مقامهما فأخذ حكمهما وعن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلاة المريض ان لم يستطع ان يسجد أو ما وجعل سجوده أخفض من ركوعه وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من لم يقدر على السجود فليجعل سجوده ركوعا وركوعه أيماء والركوع أخفض من الائمة كذا في البدائع وظاهره كغيره أنه يلزمه جعل السجود أخفض من الركوع حتى لو سواهما لا يصح ويدل عليه أيضا ما سياتى (قوله ولا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه فان فعل وهو يخفض رأسه صحح والا لا) أى وان لم يخفض رأسه لم يجز لان الفرض في حق الائمة ولم يوجد فان لم يخفض فهو حرام لبطلان الصلاة انتهى عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وأما نفس الرفع المذكور فمكره صرح به في البدائع وغيره ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على مريض يعوده فوجد يده يصلى كذلك فقال ان قدرت أن تسجد

وموميا ان تعذر وجعل سجوده أخفض ولا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه فان فعل وهو يخفض رأسه صحح والا لا

(قوله هذا شيء عرض لكم الشيطان) قال الرمي عبارة مجمع الدراية هذا ما عرض لكم به الشيطان وعبارة غاية البيان وهذا ما عرض لكم به الشيطان (قوله وهو يدل على كراهة التحريم) أقول قال في الذخيرة فإن كانت الوسادة موضوعة على الأرض وكان يسجد عليها جازت صلاته فقد صح أن أم سلمة رضي الله تعالى عنها كانت تسجد على مرقعة موضوعة بين يديها العلة كانت بها ولم يمنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك اه وهذا يفيد عدم الكراهة إلا أن يقال الكراهة فيما إذا رفعه شخص آخر كما يشعر به ما ذكره المؤلف وعدمها فيما إذا كان على الأرض ثم رأيت القهستاني قال ١٢٣ بعد قوله ولا يرفع إلى وجهه شيء

يسجد عليه فيه إشارة إلى أنه لو سجد على شيء مرفوع موضوع على الأرض لم يكره ولو سجد على دكان دون صدره يجوز كالصحيح لكن لو زاد يوءى ولا يسجد عليه كما في الزاهدى اه (قوله ولو رفع المريض شيئاً الخ) أى بان أخذ يديه عوداً أو حجراً ووضعته على جبهته

وان تعذر القعود أو مأ مستلقياً أو على جنبه

لم يجز ما لم يخفض رأسه (قوله وفي السراج الوهاج ثم إذا وجده الخ) قال في النهر قال الشارح وكان ينبغي أن يقال لو كان ذلك الموضوع يصح السجود عليه كان سجوداً والافاء اه وعندى فيه نظراً لأن خفض الرأس بالر كوع ليس الايماء ومعلوم انه لا يصح السجود دون الركوع ولو كان الموضوع مما يصح السجود

على الأرض فاسجدوا لا أقوم برأسك وروى أن عبد الله بن مسعود دخل على أخيه يعوده فوجده يصلى ويرفع اليه عوداً فيسجد عليه فنزع ذلك من يده وقال هذا شيء عرض لكم الشيطان أو لم يسجدك وروى أن ابن عمر رأى ذلك من مريض فقال أنتخذون مع الله آلهة اه واستدل للكراهة في المحيط بنبيه عليه السلام عنه وهو يدل على كراهة التحريم وأراد بخفض الرأس خفضها للركوع ثم للسجود أخفض من الركوع حتى لو سوى لم يصح كما ذكره الولوالجي في فتاواه ولو رفع المريض شيئاً يسجد عليه ولم يقدر على الأرض لم يجز إلا أن يخفض برأسه لسجوده أكثر من ركوعه ثم يلزمه بجبهته فيجوز لأنه لما عجز عن السجود وجب عليه الايماء والسجود على الشيء المرفوع ليس بالايماء الا إذا حرك رأسه فيجوز لوجود الايماء لا لوجود السجود على ذلك الشيء اه وصححه في الخلاصة قيد بكون فرضه الايماء لجزءه عن السجود اذ لو كان قادر على الركوع والسجود فرفع اليه شيء فسجد عليه قالوا ان كان إلى السجود أقرب منه إلى القعود جاز والا فلا كذا في المحيط وفي السراج الوهاج ثم إذا وجد الايماء فهو وصل بالايماء على الاصح لا بالسجود حتى لا يجوز اقتداء من يركع ويسجد به (قوله وان تعذر القعود أو مأ مستلقياً أو على جنبه) لان الطاعة بحسب الاستطاعة والتخيير بين الاستلقاء على القفا والاضطجاع على الجانب جواب الكتب المشهورة كالهدياية وشروحها وفي القنية مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقاء قيل يجوز والاظهر انه لا يجوز وان تعذر الاستلقاء اضطجع على شقه الايمن أو الايسر ووجهه إلى القبلة اه وهذا الاظهر خفي والاظهر الجواز وقدم المصنف الاستلقاء لبيان الافضل وهو جواب المشهور من الروايات وعن أبي حنيفة أن الافضل أن يصلى على شقه الايمن وبه أخذ الشافعي لحديث عمران بن حصين السابق وللتصريح به في الآية ولان استقبال القبلة يحصل به ولهذا يوضع في الموضع هكذا ليكون مستقبلاً للقبلة فأما المستلقى يكون مستقبل السماء وانما يستقبل القبلة رجلاً فقط ولنا ما روى عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في المريض ان لم يستطع قاعداً فعلى القفا يوءى ايماء ولان التوجه إلى القبلة بالقدر الممكن فرض وذلك في الاستلقاء لان الايماء هو تحريك الرأس فإذا صلى مستلقياً يقع ايماءؤه إلى القبلة وإذا صلى على الجانب يقع منحرفاً عنها ولا يجوز الانحراف عنها من غير ضرورة وقيل ان المرض الذي كان به عمران باسورف كان لا يستطيع ان يستلقى على قفاه والمراد في الآية الاضطجاع يقال فلان وضع جنبه اذا نام وان كان مستلقياً بخلاف الوضع في المجدلانه ليس على الميت فعل يجب توجيهه إلى القبلة ليوضع مستلقياً فكان الاستقبال في الوضع

عليه اه وأجاب عنه في حواشي مسكين بان قوله لان خفض الرأس الخ دعوى لا دليل عليها أو يفرق بين المريض وغيره حيث جعل خفض الرأس للركوع من الصحيح ركوعاً ومن المريض ايماء اه قلت بل ما ذكره دعوى لا دليل عليها لانه قد مر ان المفروض من الركوع كفاي البدائع وأكثر الكتب أصل الانحناء والمسئل وعن الحاوى الركوع انحناء الظهر وأما ما في المنية انه طأ طأة الرأس فالمراد به مع انحناء الظهر كما قاله الشيخ ابراهيم في شرحها كما قدمناه مبسوطاً في محله وسيأتى ما يوضحه فالاولى جعل كلام الزيلعي على ما اذا وجد انحناء الظهر ليكون ركوعاً حقيقة فالثمره صحة اقتداء الركع الساجد به لانه اقتداء بالقائم بالقاعد الذي يركع ويسجد وذلك صحيح (قوله ولنا ما روى الخ) قلت هذا الاستدلال انما يناسب ما استظهره في القنية تأمل

على الجنب وأطلق في تعذر القعود فشمّل التعذر المحكمي كما لو قد در على القعود ولكن بزغ الماء من عينيه فأمره الغيب ان يستلقي أياما على ظهره ونهاه عن القعود والسجود أجزاءه ان يستلقي ويصلي بالإيماء لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس كذا في البدائع وفي الخلاصة واذا لم يقدر على القعود صلى مضطجعا على قفاه متوجها نحو القبلة ورأسه الى المشرق ورجلاه الى المغرب وفي المجتبى وينبغي للمستلقي ان ينصب ركبتيه ان قدر حتى لا يمد رجله الى القبلة وفي العناية يجعل وسادة تحت رأسه حتى يكون شبه القاعدة ليتمكن من الإيماء بالركوع والسجود لان حقيقة الاستلقاء تمنع الاصحاء عن الإيماء فكيف بالمرضى واقتصار المصنف على بيان البديل للاركان الثلاثة أعنى القيام والركوع والسجود اشارة الى ان القراءة لا بدل لها عند العجز عن ساقصلي بغير القراءة وفي المجتبى قيل في الامي والانس يجب تحريك الشفة واللسان كتليمة الحج وقيل لا يجب واذا لم يعرف الا قوله الحمد لله يأتي به في كل ركعة ولا يكررها بخلاف التحيات في التشهد فانه يكررها قدر التشهد ليكون القعود مقدرا اه وأشار بسقوط الاركان عند العجز الى سقوط الشرائط عند العجز عنها بالاولى فلو كان وجه المريض الى غير القبلة ولم يقدر على التحويل اليها بنفسه ولا بغيره يصلي كذلك لانه ليس في وسعه الا ذلك ولا اعادة عليه بعد البر في ظاهر الجواب لان العجز عن تحصيل الشرائط لا يكون فوق العجز عن تحصيل الاركان وثمة لا يجب الا اعادة فهنا اولى كذا في البدائع وفي الخلاصة فان وجد أحدا يحوله فلم يأمره وصلي الى غير القبلة جاز عند أبي حنيفة بناء على ان الاستطاعة بقوة الغير ليست بثابتة عنده وعلى هذا الوصل على فراش نجس ووجد أحدا يحوله الى مكان طاهر ثم قال مريض مجروح تحته ثياب نجسة ان كان بحال لا يسط تحته شيء الا نجس من ساعته له أن يصلي على حاله وكذلك لم يتنجس الثاني الا انه يزاد مرضه له أن يصلي فيه اه وفي الولو الجنية المريض اذا كان لا يمكنه الوضوء أو التيمم وله جارية فعلمها ان توضئه لانها لم لو كة وطاعة المالك واجبة اذا عرى عن المعصية واذا كان له امرأة لا يجب عليها ان توضئه لان هذا ليس من حقوق النكاح الا اذا تبرعت فهو اعانة على البر والعبد المريض اذا كان لا يستطيع ان يتوضأ يجب على مولاه ان يوضئه بخلاف المرأة المريضة حيث لا يجب على الزوج ان يتعاهدها لان المعاهدة اصلاح الملك واصلاح الملك على المالك وأما المرأة حرة فكان اصلاحها عليها اه وفي التجنيس قال أبو حنيفة في متوضئ لا يقدر على مكان طاهر وقد حضرت الصلاة صلى بالإيماء ثم يعيد ما صلى بالإيماء قضاء بحق الوقت بالتشبه وانما يعيد لان العذر جاء من قبل العبد وقال محمد لا يصلي الماشي وهو يمشي ولا الساج وهو يسبح في البحر ولا السائف وهو يضرب بالسيف لان هذه الافعال منافية للصلاة ولهذا شغل النبي صلى الله عليه وسلم عن صلاته يوم الخندق لاجل القتال ثم قال الغريقي في البحر اذا حضرته الصلاة ان وجد ما يتعلق به أو كان مائرا في السباحة بحيث يمكنه الصلاة بالإيماء من غير ان يحتاج فيه الى عمل كثير افترض عليه أداء الصلاة لانه قادر ولو لم يجد ما يتعلق به ولم يكن مائرا في السباحة يعذر بالتأخير الى ان يخرج لانه غير قادر على أداء الصلاة اه وفي القنية مريض لا يمكنه الصلاة الا باصوات مثل أه وه ونحوه يجب عليه أن يصلي ولو اعتقل لسانه يوما وليلة فصلي صلاة الانوس ثم اطلق لسانه لا تزمه الاعادة (قوله والاخرت) أي وان لم يقدر على الإيماء برأسه أخرت الصلاة الى القدرة وفي الهداية وقوله أخرت عنه اشارة الى انه لا تسقط الصلاة عنه وان كان العجز أكثر من يوم وليلة اذا كان مفقها هو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغني عليه اه

(قوله متوجها نحو القبلة ورأسه الى المشرق الخ) هذا انما يتصور في بلادهم كبخارى وما والاها مما هو جهة المشرق فان قبلتهم تكون الى جهة المغرب وأما في بلادنا الشامية فلا يتصور بل اذا اضطجع على قفاه نحو القبلة يكون رأسه الى الشمال والمغرب عن يمينه والمشرق عن يساره وعلى ما ذكر من كان في جهة المغرب يكون الامر فيه على عكس ما قاله (قوله وفي التجنيس قال أبو حنيفة الخ) الظاهر ان المراد به المحبوس كما يشعر به آخر الكلام تأمل (قوله يوما وليلة) انظر ما فائدة التقييده

والاخرت

(قوله ورده في التبيين الخ) قال في النهر هذا الفرق انما يحتاج اليه على تسليم انه لا صلاة عليه لكن قد منافي الطهارة ترجح الوجوب بلا طهارة (قوله ثم اعلم الخ) أقول قد ذكر في التناثر خاتمة بعد القولين السابقين وقال بعضهم يسقط مطلقا من غير فصل واليه مال شمس الأئمة السرخسي اه (قوله وينبغي أن يقال ان محله الخ) هكذا في بعض النسخ ولا اشكال فيه ويوجد زيادة في بعضها ونقصا وقد بحث فيه في فتح القدير بان كلامهم يدل على وجوب القضاء عليه اذ لم يرد على يوم ١٢٥ وليلة حتى يجب الايضا عليه

اذ اقدر وان لم يصح منه ويرد عليه ما في البدائع من انه ينبغي أن يقال الخ قال الرملي قوله ويرد عليه الخ في هذا المحل غلط والذي في البدائع ثم اذا سقطت عنه الصلاة بحكم العجز فان مات من ذلك المرض لقي الله تعالى ولا

ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه شيء عليه لانه لم يدرك وقت القضاء وأما اذا برئ وصح فان كان المتروك صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء بالاجماع الى آخر ما فهمنا هذا واراد على بحث السكال في فتح القدير اه قلت لم يظهر لي المخالفة في كلام الفتح لما في البدائع فان نص كلامه بعد نقله عبارة التبيين السابقة هكذا ومن تأمل تعليل الاصحاب في الاصول وسيأتي ان المجنون يفتي في أثناء الشهر ولو ساعة يلزمه قضاء كل الشهر وكذا الذي جن أو أغشى

وذهب شيخ الاسلام وقاضيان وقاضى غنى الى ان الصحيح هو السقوط عند الكثرة لا القلة وفي الظهيرية وهو ظاهر الرواية وعليه الفتوى وفي الخلاصة وهو المختار لان مجرد العقل لا يكفي لتوجيه الخطاب وصححه في البدائع وجرم به الولوالجي وصاحب التجنيس مخالفا لما في الهداية واختاره المصنف في الكافي وصححه في النبايع ورجحه في فتح القدير بالقياس على المغنى عليه اه وعلى هذا فعنى قوله عليه السلام قاله أحق بقبول العذر أى عذر السقوط وعلى ما اختاره صاحب الهداية معناه بقبول عذر التأخير كذا في معراج الدراية واستشهد قاضيان بما ذكره محمد فيمن قطعت يده من المرفقين ورجلاه من السابقين لا صلاة عليه فثبت ان مجرد العقل لا يكفي لتوجيه الخطاب ورده في التبيين بانه لا دليل فيه على السقوط لان هناك العجز متصل بالموت وكل ما فاما اذا صح المريض حتى لو مات المريض أيضا من ذلك الوجه ولم يقدر على الصلاة لا يجب عليه القضاء حتى لا يلزمه الايضا به فصار كالسافر والمريض اذا أضر في رمضان وما ناقبل الاقامة والجمعة اه ثم اعلم ان ظاهرا في بعض الكتب يوهم ان في المسئلة ثلاثة أقوال عدم السقوط مطلقا والسقوط مطلقا والتفصيل وليس كذلك فان الفوائت اذا كانت صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء بالاجماع كافي البدائع وغاية البيان انما محل الاختلاف فيما اذا كثرت وزادت على يوم وليلة فليس فيها الا قولان ولان قاضيان صحح التفصيل في الفتاوى وصاحب الهداية صحح عدم السقوط مطلقا فيما اذا برأ من مرضه أما اذا مات منه فانه يلقي الله ولا شيء عليه اتفاقا ينبغي أن يقال ان محله اذ لم يقدر في مرضه على الايضا بالرأس أما ان قسر عليه بعد عجزه فانه يلزمه القضاء وان كان القضاء يجب موسعا لظهور فائدته في الايضا بلا طعام عنه وفي السراج الوهاج ان هذه المسئلة على أربعة أوجه ان دام به المرض أكثر من يوم وليلة وهو لا يعقل لا يقضى اجماعا وان كان أقل من يوم وليلة أو يوم وليلة وهو يعقل قضي اجماعا وان كان أكثر وهو يعقل أو أقل وهو لا يعقل فهو محل الاختلاف وفي الفتية ولا فدية في الصلاة حالة الحياة بخلاف الصوم ولو كان يشبهه على المريض أعداد الركعات أو السجدة لنعاس يلحقه لا يلزمه الاداء ولو اداها بتلقين غيره ينبغي أن يجزئه اه (قوله ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه) وقال زفر يوثي بحاجبه فان عجز فعينه فان عجز فقلبه وقال الشافعي بعينه وقلبه وقال الحسن بحاجبه وقلبه ويعيد اذا صح والصحيح مذهبنا الحديث عمران وابن عمر فان لم يستطع الايضا برأسه فالله أحق بقبول العذر منه ولان فرض السجود تعلق بالرأس دون العين والقلب والحاجب فلا ينقل اليها كاليد واعتبار بالصوم والمج حيث لا ينتقلان الى القلب بالعجز وفي فتاوى قاضيان المريض اذا عجز عن الايضا فرك رأسه عن أبي حنيفة أنه قال تجوز صلاته وقال الشيخ

عليه أكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضى وفيما دونها يقضى انقذح في ذهنه ايجاب القضاء على هذا المريض الى يوم وليلة حتى يلزم الايضا به ان قدر عليه بطريق وسقوطه ان زاد ثم رأيت عن بعض المشايخ ان كانت الفوائت أكثر من يوم وليلة لا يجب عليه القضاء وان كانت أقل وجب قال في النبايع وهو الصحيح اه كلام الفتح فانت تراه ما يش على ما صححه قاضيان غيرانه فيغنيان ما دون الاكثر يلزمه قضاؤه اذ اقدر عليه ولو بالايضا وان لم يقضه يلزمه الايضا به وهو ما بحثه المؤلف وليس في كلامهم ما ينافي ذلك (٧) قوله في الصحيفة التي بعده هذه وعدم كراهة التعمود من غير عذر هكذا هو في نسخة المحشى وأثبتناه بعبارةها وفي بعض النسخ ساقط وعليه ظهور المعنى تأمل اه صححه

(قوله فعلى هذا الخ) أقول
لا يجوز دفلا بد في الركوع

صلى فاعداذيقترض
عليه أن يقوم للقراءة
فإذا جاء أو أن الركوع
والسجود وأما قاعدا
قلت ومقتضاه افتراض
التحرمة قائما أيضا ولم
أر ما ذكره في شيء من

وان تعذر الركوع
والسجود لا القيام أو ما
قاعدا ولو مرض في صلاته
يتم بما قدره ولو صلى قاعدا
بركع ويسجد فصحح بني
ولو كان مومنا ولا تطوع
أن يتكئ على شيء أن أعيا
ولو صلى في ذلك قاعدا
بلا عذر صح

الكتب التي عندي من
فتاوى وشروء وغيرها
ببل كلهم متفقون على
سقوط ركنية القيام
وان شرعيته لاتوصل الى
السجود على ان القعود
قيام من وجه ولذا جوزوا
اقتداء الرا كع الساجد
بالقاعد ومن عبر بقوله
صلى قاعد ابو ميثا ايماء
القدوري في المختصر
وصاحب الهداية في كتابه
الهداية وكتابه مختارات
النسوازل وهي عبارة
الكـ رخي أيضا كافي

السراج بل يلزم من كلامه أيضاً أن لا يسقط الركوع عنه إذا انحز عن المجدود فقط لأنه يمكنه أدائه قائماً استقرت
كالقراءة مع أنه يسقط عنه كما مر من البدائع وبعده هذا فإن كان ما ذكره منقولاً فهو مقبول وإن كان قاله قياساً على ما إذا قدر على بعض
القيام حيث يلزمه والقراءة فيه فالفرق جلي لا يخفى فليراجع (قوله وأشار إلى أنه الخ) قال في النهر في هذه الإشارة نظر قلت

ولو كان موميا بالحال السابقة أى ولو كان يصلى قاعدا موميا قدس دبره (قوله فان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها) وعلى هذا ينبغي أن لا تجوز الصلاة فيها اذا كانت سائرة مع إمكان الخروج الى البر وهذه المسئلة الناس عنها غافلون كذا في شرح المنية (قوله على الجذ) ومن جن أو أغنى عليه خمس صلوات غنى ولو أكثر

قال الرملى الجذ شاطئ النهر اه وهو بكسر الجيم كما في ابن أمير حاج على المنية (قوله فلا تجب مع الممتد منه مطلقا) أى سواء كان أصليا أو عارضا بعد البلوغ (قوله الا انه يرد عليه الخ) أقول هذا الكلام هنا غير محرر لانه بعد ما ذكره من التعليل لا ورود لما ذكر أصلاته يرد ظاهره اما اذا كان بسبب فزع من سبغ أو خوف من عدو لانه يتوهم فيه انه لم يحصل بأففة سماوية فلا يكون ما ورد فيه النص فيجاب بالمنع لان سببه القريب ضعف القلب وهو مرض ليس من صنع العباد

استقرت على الارض فحكمها حكم الارض فان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها لانها اذا لم تستقر فهي كالدابة بخلاف ما اذا استقرت فانها حينئذ كالسرير واختاره في المحيط والبدائع وفي الخلاصة وأجمعوا انه لو كان بحالة يدور رأسه لو قام تجوز الصلاة فيها قاعدا وأراد بالصلاة قاعدا أن تكون بركوع وسجود لانها لو كانت بالاعمال لا تجوز اتفاقا لانه لا عذر وأطلقها فشمع ما اذا كان منفردا أو بجماعة فلو اقتدى به رجل في سفينة أخرى فان كانت السفينتان مقرونتين جاز لانهما بالاقتران صارنا كشيء واحد وان كانتا منفصلتين لم يجز لان تحمل ما بينهما بمنزلة النهر وذلك يمنع صحة الاقتداء وان كان الامام في سفينة والمقتدون على الجذ والسفينة واقفة فان كان بينه وبينهم طريق أو مقدار نهر عظيم لم يصح اقتداءهم به لان الطريق ومثل هذا النهر يمنعان صحة الاقتداء ومن وقف على اطلال السفينة يقتدى بالامام في السفينة صح اقتداؤه الا أن يكون امام الامام لان السفينة كالبيت واقتداء الواقف على السطح بمن هو في البيت صحيح اذا لم يكن امام الامام ولا يخفى عليه حاله كذا ههنا كذا في البدائع وقيد بترك القيام لانه لو ترك استقبال وجهه الى القبلة وهو قادر عليه لا يجزئه في قوله هم جميعا فاعلمهم أن يستقبلوا بوجههم القبلة كمدارات السفينة يحول وجهه اليها كذا في الاسبيجاني (قوله ومن جن أو أغنى عليه خمس صلوات قضى ولو أكثر) وهذا استحسان والقياس أن لا قضاء عليه اذا استوعب الاغماء وقت صلاة كاملة لتحقق العجز وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فخرج في الاداء واذا قصرت فأت فلاحج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار والجنون كالانغماء على الصحيح وفي تحرير الاصول الجنون ينافي شرط العبادات وهي النية فلا تجب مع الممتد منه مطلقا للخرج وما لا يمتد طارئا جعل كالنوم من حيث انه عارض يمنع فهم الخطاب زال قبل الامتداد ولانه لا ينبغي أصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي له حتى ورث وملاكه وكان أهلا للشواب كان نوى الصوم الغد بخ فيه ممسكا كله صح فلا يقضى لو أفاق بعده اه قيد بالجنون والاعغاء لان النوم لا يسقط مطلقا حتى لو نام أكثر من يوم وليلة يقضى لان النوم مما لا يمتد يوما وليلة غالبا فلا يخرج في القضاء بخلاف الاعغاء لانه مما يتعد عادة وقيد بدوام الاعغاء لانه اذا كان يفيق فيها فانه ينظر فان كان لافاقته وقت معلوم مثل أن يخف عنه المرض عند الصبح مثلا فيفيق قليلا ثم يعاوده فيغمى عليه تعتبر هذه الافاقة فيبطل ما قبلها من حكم الاعغاء اذا كان أقل من يوم وليلة وان لم يكن لافاقته وقت معلوم لكنه يفيق بغتة فيتكلم بكلام الاصحاء ثم يغمى عليه فلا عبرة بهذه الافاقة أطلق في الاعغاء والجنون فشمع ما اذا كان بسبب فزع من سبغ أو خوف من عدو فلا يجب القضاء اذا امتد اجتماعا لان الخوف بسبب ضعف قلبه وهو مرض الا انه يرد عليه ما اذا زال عقله بالخمر أو أغنى عليه بسبب شرب الخمر أو الدواء فانه لا يسقط عنه القضاء في الاول وان طال اتفاقا لانه حصل بما هو معصية فلا يوجب التخفيف ولهذا يقع طلاقه ولا يسقط أيضا في الثاني عند أبي حنيفة لان النص ورد في اغماء حصل بأففة سماوية فلا يكون واردا في اغماء حصل بصنع العباد لان العذر اذا جاء من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق وقال محمد يسقط القضاء اذا أكثر لانه انما حصل بما هو مباح كذا في المحيط وشمع ما اذا كان الجنون أصليا كما اذا بلغ مجنونا وزال وهو قول محمد فالعارض والا صلى عنده سواء في سقوط القضاء اذا أكثر وعنده اذا قل وقال أبو يوسف الاصل كالأصبا فلا قضاء مطلقا كذا في السراج الوهاج وقيد بالصلاة في تسوية الجنون بالاعغاء لان بينهما

فلاحسن في التعبير ما ذكره الشارح الزيلعي حيث ذكر أولاً ما اذا زال عقله بالجن أو بالجنج وعمل له ما ثم ذكره مسألة الغرض والخوف وعمل لها فكان ذكرها أخيراً بمنزلة جواب عن سؤال مقدر وهو ترتيب حسن (قوله فعند أبي يوسف لا يجب القضاء) قاله الرملي أقول وبه يعلم أن الوتر لا يجب اهـ ١٢٨ والظاهر أن قوله لا يجب محرف عن لا يجب بالسبب بالسين قبل الموحدة أي لا يعد من المست

باب سجود التلاوة
(قوله لكن لما كان الخ)
قال الرملي ووجه آخر
وهو أن سجود التلاوة
قد يكون في الصلاة وقد
يكون خارجها بخلاف
صلاة المريض فإنها نفس
الصلاة وأحكامها واردة

فراق في الصوم فإنه اذا أغنى عليه قبل شهر رمضان حتى مضى رمضان كله ثم أفاق فإنه يلزمه قضاء شهر رمضان فلو جن قبل رمضان وأفاق بعد ما مضى شهر رمضان لا يلزمه قضاء الصوم كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وظاهر كلامه ان الاكثرية من حيث الصلوات فان الاكثر من خمس صلوات ست فاكثروا قول محمد ورواية عن أبي حنيفة وهو الاصح وعند أبي يوسف وهو رواية عنه أيضاً العبرة للزيادة من حيث الساعات وفائدته تظهر فيما اذا أغنى عليه قبل الزوال فافاق من الغد بعد الزوال فعند أبي يوسف لا يجب القضاء وعند محمد يجب اذا أفاق قبل خروج وقت الظهر والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب سجود التلاوة

باب سجود التلاوة
تجب أربع عشرة آية

على نفس الماشية فيها
وكذا سجود السهو يؤدي
فيها الاخراج تأمل
(قوله لان السماع سبب
أيضاً) قال في النهر هذا
مما لا حاجة اليه على رأي
المصنف فقد يرجح في
الكافي ان السبب انما
هو التلاوة وان السماع
في حق السامع انما هو
شرط فقط نعم ذهب
صاحب الهداية الى ان
السماع سبب أيضاً
فاعتذر منه شراحها
بما مره وما في الكافي
صححه في المحيط كما في
التارخانية و صححه في
الظهيرية أيضاً (قوله الا
الخرعة) قال في النهر
وينبغي ان يزاد والانية
التعيسين في القيمة انه

كان من حق هذا الباب أن يقتصر بسجود السهولان كلاً منهما سجدة لكن لما كان صلاة المريض بعارض سماوى كالسهو والمحتمل المناسية فتأخر سجود التلاوة ضرورة وهو من قبيل اضافة الحكم الى سببه وانما لم يقل سجود التلاوة والسماع بياناً للسين لان السماع سبب أيضاً لما ان التلاوة لما كانت سبباً للسماع أيضاً كان ذكرها مستلزماً على السماع من وجه فاكتمل به وفي اضافة السجود الى التلاوة اشارة الى انه اذا كتبها أو نسيها لا يجب عليه سجود ولا تفسد الصلاة بالهجماء لانه موجود في القرآن وشرائطها شرائط الصلاة الا التحريم لانها التوحيد لا افعال مختلفة ولم يوجد وركنها وضع الجبهة على الارض أو ما يقوم مقامه من الركوع كما سيأتي أو من الائمة للمريض أو كان راكعاً على الدابة في السفر وتلاها أو سمعها والقياس أن لا يجزئها الائمة على الرحلة لانها واجبة فلا يجوز أدائها على الرحلة من غير عذر لكانهم استحسنوه لان التلاوة أمر دائم بمنزلة التطوع فكان في اشتراط النزول له حرج بخلاف الفرض والمنذور وما وجب من السجدة على الارض لا يجوز على الدابة وما وجب على الدابة يجوز على الارض لان ما وجب على الارض وجبت تامة فلا تسقط بالائمة ولو تلاها على الدابة فنزل ثم ركب فادها بالائمة جاز ولا يفسد الصلاة من الحديث العمدة والكلام والفقهية وعليه اعادتها كما لو وجدت في سجدة الصلاة وقيل هذا على قول محمد لان العبرة عنده لتمام الركوع وهو الرفع ولم يحصل بعده فاما عند أبي يوسف فقد حصل قبل هذه العوارض والعبرة عنده للوضع فينبغي أن لا يفسدها وفي الخانية انها تفسد على ظاهر الجواب اتفاقاً الا انه لا وضوء عليه في الفقهية وكذا محاذاة المرأة لا تفسدها كما في صلاة الجنائز ولو نام فيها لا تمتنع طهارته كالصلية على الصحيح وسيأتي بقية أحكامها (قوله تجب أربع عشرة آية) أي تجب سجدة التلاوة بسبب تلاوة آية من أربع عشرة آية في سورة وهي الاعراف في آخرها والاعدوا النحل وبني اسرائيل ومريم والاولى من الحج والفرقان والنمل والتزويل وص ومم السجدة والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب في مصحف عثمان وهو المعتمد فهي أربع في النصف الاول وعشر في النصف الآخر وانما كانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام السجدة على من سمعها

لا يجب يعني تعيين انها سجدة آية كذا (قول المصنف أربع عشرة آية) قال في النهر رأى بسبب تلاوتها وعلى ويجوز أن تكون الباء بمعنى في أي في أربع عشرة آية وكأنه أولى ان مقتضى الاولى توقف الوجوب على تلاوة الاربعة عشر وقوله في البحر رأى تجب الخ مما لا دليل في كلامه عليه (قوله لقوله عليه السلام السجدة على من سمعها) قال في العناية اعلم ان صاحب

النهاية قال جعل هذا اللفظ في سائر النسخ من المبسوطين والاسرار والمحيط وشرح الجامع الصغير من ألفاظ الصحابة لا من المحدثين وأقول لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب المذكورة فلولا أنه ثبت عنده كونه حديثا لما نقله حديثا فإنه رحمه الله تعالى أعظم ديانة ممن يتوهم به ذلك اهـ (قوله ثم هي واجبة على التراخي) قال في العناية فنسجد كان أداءه لا قضاء وذلك عند محمد ورواية عن أبي حنيفة وعند أبي يوسف وفي رواية عن أبي حنيفة أن وجوبها على ١٢٩ الفور اهـ ونقل في الدرر عن العناية

الخلاف على العكس

وفي النهر وينبغي أن يكون محله في الاثم وعدمه حتى لو أداها بعد صلاة كان مؤديا تقافا لا قاضيا اهـ قال الشيخ اسمعيل وفيه نظر أي لما علمت من عبارة العناية وما ساء في أن الصلاة لو أخرت عن محلها إلى آخر الصلاة تكون قضاء فالظاهر أن غيرها كذلك إذا فارق نعم ما قاله في النهر له نظائر كالجواز كآفة (قوله وأما المتلوة في الصلاة الخ)

منها أولى المحجوص

قال في الشريعة لا يجهز أن يقال تحب الصلاة موسعا بالنسبة لمحلها كما لو تلا في أول صلاته وسجدها في آخرها اهـ ولا يخفى ما فيه لانه يلزم عليه أنه لا يأتى في هذه الصورة وهو خلاف المنصوص عليه بل تصير قضاء ويأتى بتأخيرها كما يفيد كلام المؤلف

وعلى اللازم ولما رواه مسلم عن أبي هريرة في الإيمان برفعه إذا قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمرت بالسجود فامتنعت فلي النار والاصل أن المحكم إذا حكى عن غير المحكم كلاما ولم يعقبه بالإنكار كان دليل محتمة فهذا ظاهر في الوجوب مع أن آي السجدة تفيد أيضا أنها ثلاثة أقسام قسم فيه الأمر الصريح به وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث أمروا به وقسم فيه حكاية فعل الأنبياء السجود وكل من الامتثال والاعتداء ومخالفة الكفرة واجب إلا أن يدل دليل في معين على عدم لزومه لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الغرض والاتفاق على أن ثبوتها على المكافين مقيد بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك ثم هي واجبة على التراخي إن لم تكن صلاتية لأن دلائل الوجوب مطابقة عن تعيين الوقت فيجوز في جزء من الوقت غير عين ويتعين ذلك بتعيينه فعلا وانما يتضيق عليه الوجوب في آخر عمره كافي سائر الواجبات الموسعة وأما المتلوة في الصلاة فإنها تحب على سبيل التضييق لقيام دليل التضييق وهوانها وحبها هو من أفعال الصلاة وهو القراءة والتحقق بقوالها وصارت جزءا من أجزائها ولهذا إذا تلا آية السجدة ولم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم تجز وكذا إذا نوى السجدة الصليبة لأنها صارت ديناً والدين يقضى بما له لا بما عليه وأما بيان من تجب عليه فكل من كان أهلا للوجوب الصلاة عليه أما أداء أو قضاء فهو من أهل وجوب السجدة عليه ومن لا فلا لأن السجدة جزء من أجزاء الصلاة فيشترط لوجوبها أهلية وجوب الصلاة من الإسلام والعقل والبلوغ والطهارة من الحيض والنفاس حتى لا تجب على كافر وصبي ومجنون وحائض ونفساء قرؤا أو سمعوا وتجب على المحدث والمجنب وكذلك تجب على السامع بتلاوة هؤلاء إلا المجنون لعدم أهليته لا لعدم التمييز كالسمع من الصدى كذا في البدائع والصدى ما يعارض الصوت في الأماكن الحالية وفي الغيبة ولا يجب على المحتضر إلا بصاء بسجدة التلاوة وقيل يجب ولا تجب بنية التعيين في السجدة اهـ وفي التجنيس وهل يكره تأخيرها عن وقت القراءة ذكر في بعض المواضع أنه إذا قرأها في الصلاة فتأخيرها مكره وإن قرأها خارج الصلاة لا يكره تأخيرها وذكر الطحاوي أن تأخيرها مكره مطلقا وهو الأصح اهـ وهي كراهية تنزيهية في غير الصلاة لا لأنها لو كانت تحريمية لكان وجوبها على الفور وليس كذلك (قوله منها أولى المحجوص) ذكرهما للاختلاف فيهما فقد نفى الشافعي السجود في ص ولم يخص الأولى من الحج بل قال إن الثانية منها أيضا فهي عنده أيضا أربع عشرة آية ونفى مالك السجود في المفصل وبيان الحجج معلوم في المطولات ولنا الإبصار في المذهب غالبا وفي التجنيس التالي والسامع ينظر كل واحد منهما إلى اعتقاد نفسه كالسجدة الثانية في سورة الحج ليس بموضع السجدة عندنا وعند الشافعي هو موضع السجدة

١٧٥ - بحر فاني

هنا وصرح به عن البدائع في شرح قوله ولم تقض الصلاة خارجها ويجب عليه سجود السهو لو تذكرها في آخر صلاته في الأصح كما قدمناه في باب السهو وهذا عين التضييق فكيف يكون موسعا بالنسبة للصلاة وكأنه أراد أن يفرق بين التضييق في الصلاة والتضييق في غيرها عند آخر العمل به في الأولى يمكن التدارك بالقضاء مادام في حزمة الصلاة فكان فيه نوع توسعة بخلاف الثاني ولكن هذا القدر لا يسوغ إطلاق أن الوجوب فيها موسع فتدبر (قوله وقيل يجب) قال في النهر هو بالقواعد البقية (قوله لأنها لو كانت تحريمية) فيه نظر لاحتمال كونه مبنيا على القول بالفورية لما علمت

من الخلاف (قوله فافاد ان المؤتم الخ) قد يقال قصد المصنف الاشارة الى ان الامام لا يقرأها في السرية بل في الجهرية فجعل المؤتم سامعاً لان الغالب سماع الجهر وان لم يكن سماعه لها شرطاً (قوله لما ان المنقول في البدائع الخ) قال في النهر اطلاق الكراهة في السرية مقيد بما اذا لم تكن السجدة آخر السورة كما في الحائبة (قوله وسحققه) قال الرمي لم يذ كر فيما يأتي شيئاً من التحقيق في هذه المسئلة سوى قوله في شرح قوله كن كررها في صورة ما اذا اختلف مجلس التالى دون السامع الاصح انه لا يتكرر على السامع لان السبب في حقه السماع ١٣٠ ولم يتبدل مجلسه فيه (قوله وفي السامع عند أي خفيفة الخ) هذا الخلاف في سماع

لان السامع ليس بتابع للتالى تحقيقاً حتى يلزمه العمل برأيه لانه لا شركة بينهما اه ثم في سورة حم السجدة عندنا السجدة عند قوله وهم لا يسأمون وهو مذهب عبد الله بن عباس ووائل بن حجر وعند الشافعي عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي وروى عن ابن مسعود وابن عمر ورجح ائمتنا الاول اخذنا بالاحتياط عند اختلاف مذاهب الصحابة فان السجدة ولو وجبت عند قوله تعبدون فالتاخير الى قوله لا يسأمون لا يضر ويخرج عن الواجب ولو وجبت عند قوله لا يسأمون لكانت السجدة المؤداة قبله حاصلة قبل وجوبها ووجود سبب وجوبها في وجب نقصاناً في الصلاة لو كانت صلاتية ولا ينقص فيما قلنا أصلاً وهذا هو اماراة التبجرف في الفقه كذا في البدائع (قوله على من تلاولو اماماً أو سمع ولو غير قاصداً ومؤتملاً بالتلاوة) بيان لسببها وهو أحد ثلاثة التلاوة ولو لم يوجد السماع كتلاوة الأصم والسماع بتلاوة غيره والاقية داه بامام تلاها وان لم يسمع المأموم تبعاً لامامه بان قرأ الامام سراً ولم يكن حاضر عند القراءة واقضى به قبل أن يسجد لها ولذا قالوا ان الابن اذا رأى قوماً يسجدون لا يجب عليه السجود لانه لم يقرأ ولم يسمع والمصنف جعل المؤتم معطوفاً على غير قاصداً فافاد ان المؤتم يلزمه سماعه وليس كذلك وانما يلزمه باقتدائه وان لم يسمع فلو قال المصنف او اقتدى معطوفاً على تلا السكأن أولى كما لا يخفى فقد قال في المحتى الموجب لها أحد ثلاثة التلاوة والسماع والالتزام وانما قال ولو اماماً لما ان المنقول في البدائع انه يكره للامام أن يتلو آية السجدة في صلاة يخاف فيها بالقراءة فانه لا ينفك عن مكرهه من ترك السجدة ان لم يسجد أو التمس على القوم ان يسجدوا وكذا لا ينبغي أن لا يقرأها في الجمعة والعيدين لما ذكرنا كافي السراج الوهاج فرمى بما يتوهم من ذلك عدم وجوبها على الامام فصرح به نفياله وقد قدمنا شرائط الوجوب على التالى والسماع وصحح المصنف في السكافي ان السبب في حق السامع التلاوة والسماع شرط وسحققه من بعد ان شاء الله تعالى وأطلق في التلاوة والسماع فشمع ما اذا كانت التلاوة بالعربية أو الفارسية وهو في التالى بالاتفاق فهم أولم يفهم وفي السامع عند أي خفيفة بعد ان أخبرنا آية السجدة وعندهما ان كان السامع يعلم انه يقرأ القرآن فعليه السجدة والأقلا وفي البدائع وهذا غير سديد لانهم ان جعلوا الفارسية قرأ نالزم الوجوب مطلقاً كالعربية وان لم يجعلها قرأنا لم يجب وان فهم وأطلق في السماع فشمع السامع ممن يجب عليه الصلاة أولاً الا المنحون كما قدمناه وكذا الطير على المختار وان سمعها من قائم اختلافه والصحيح هو الوجوب كذا في الحائبة وفي شرح المجمع لو قرأها السكران تجب عليه وعلى من سمعها منه لان عقله اعتبر ثابتاً بجراله وأفاد بقوله لا بتلاوته انه لا يجب على المأموم بتلاوته ولا على السامع منه وأطلقه فشمع عدم السجود في الصلاة

التلاوة بالفارسية وأما بالعربية فذكر في النهر انه لا يشترط الفهم بالاجماع لكن لا يجب على الاغمى ما لم يعلم كذا في الفتح وعبارته في الخلاصة لكن يعذر في التأخير ما لم يعلم بها (قوله وعندهما ان كان السامع يعلم) قال في النهر والاصح عدمه احتياطاً كذا في المحيط الا انه في

على من تلاولو اماماً أو سمع ولو غير قاصداً ومؤتملاً بالتلاوة

السراج حكى رجوع الامام الى قوله لما قال وعليه الاعتماد (قوله ولا على السامع منه) في اطلاقه السامع ايها الم والاحسن عبارة الزيلعي حيث قال أي لا يجب بتلاوة المقتضى عليه ولا على من سمعه من المصلين بصلاة امامه اه فانها تنفذ الوجوب على غير المصلي أصلاً كما سيصرح

به وعلى المصلي من امام غير امامه ومقتدبه ومنفرد كما يفيد قول المتن الا في ولو سمعها المصلي من غيره يسجد وبعد الصلاة فقوله المصلي يشمل ما اذا كان اماماً أو لا وقوله من غيره يشمل ما اذا كان مصلماً أو لا كما صرح به الشيخ استعمل عن البرجندی وقيد قوله مصلياً بقوله يعنى وليس امامه وصرح به أيضاً القهستاني والباقي في عبارة شرح المنية ولو تلاها المؤتم لا تجب عليه ولا على من سمعه ممن هو معه في تلك الصلاة خلافاً للحمد وتجب على من سمعها منه ممن ليس في صلاته اجزاء لعدم الحجر بالنظر اليهم اه ومثله في النهاية وحينئذ خافي النهر من قوله أراد بقوله من غيره من لم يكن محجوراً عليه مخالف لهذه العبارات

وبعد الفراغ عندهما وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف
 حالة الصلاة لانه يؤدي الى خلاف موضوع الامامة لو تابعه الامام أو التسلاوة لو تابعه المؤتم ولهما
 ان المقتدى محجور عن القراءة لتفاد تصرف الامام عليه وتصرف المحجور لا حكم له بخلاف الجنب
 والمحائض لانهما منهيان عن القراءة لانه لا يجب على المحائض بتلاوتها كما لا يجب سماعها لانعدام
 أهلية الصلاة بخلاف الجنب وشمل أيضاً من سمعها من المؤتم وليس في الصلاة وهو قول البعض
 وصحح في الهداية الوجوب لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم وتعبه في غاية البيان بانه لما علم ان
 هذا الشخص محجور عليه وجب عليه أن يقول بعدم وجوب السجود على السامع خارج الصلاة
 لانه قد ثبت من أصولنا أن تصرف المحجور لا حكم له اه وهو مردود لان تصرف المحجور لغيره صحيح
 كالصبي اذا حجر عليه يظهر في حقه لافي حق غيره حتى يصح تصرفه لغيره وذ كر الشارح ولو تلا آية
 السجدة في الركوع أو السجود أو التشهد لا يلزم السجود للمحجور عن القراءة فيه قال المرغيناني
 وعندى انها يجب وتتأدى فيه اه وذ كر في المجتبى في الفرق بين الجنب والمحائض وبين المقتدى
 ان القدر الذي يجب به السجدة مباح لها على الأصح دون المقتدى (قوله ولو سمعها المصلي من
 غيره سجد بعد الصلاة) لتحقيق سببها وهو السماع قيد بقوله بعد الصلاة لانه لا يسجد فيها لانها
 ليست بصلاته لان سماعه هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة فيكون ادخالها فيها منهياعنه لان
 المصلي عند اشتغاله بسجدة التلاوة كان مأموراً باتمام ركن هو فيه أو بانتقال الى ركن آخر
 فيكون منهياعن هذه السجدة فان قيل يجب أن يسجدها قبل الفراغ لان سبب الوجوب السماع
 وهو وجد في الصلاة قلنا نعم وجد فيها لكنه حصل بناء على التلاوة والتلاوة حصلت خارج الصلاة
 فتؤدى خارجها (قوله ولو سجد فيها أعادها الصلاة) أى أعاد السجدة ولا يلزمه إعادة الصلاة
 لانها ناقصة لانها لا يتأدى بها الكامل وهذا لان حكم هذه التلاوة مؤخر الى ما بعد الفراغ عن
 الصلاة فلا تصير سبباً لابعده فلا يجوز تقديمه على سببه بخلاف ما لو تلاها في الاوقات المكروهة
 حيث يجوز أدائها فيها وان كانت ناقصة لتحقيق السبب للحال ومحل اعادةها ما اذا لم يقرأها
 المصلي السامع غير المؤتم وأما ان قرأها وسجد لها فيها فانه لا إعادة عليه أمان كانت تلاوتها
 سابقة على سماعها فهو ظاهر الرواية لان التلاوة الاولى من أفعال صلاته والثانية لا حصلت
 الثانية بـ تكرار الاولى من حيث الاصل والاولى باقية فجعل وصف الاولى للثانية فصارت من
 الصلاة فيكتفى بسجدة واحدة وان سمعها أولاً من أجنبي ثم تلاها المصلي وسجد لها فيها انهم روايتان
 وجزم في السراج الوهاج بانه لا يعيدها ولو تلاها وسجد لها ثم أحدث فذهب وتوضأ ثم عاد الى
 مكانه وبني على صلاته ثم قرأ ذلك الاجنبى تلك الآية فعلى هذا المصلي أن يسجدها اذا فرغ من
 صلاته لانه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعدما تبدل المجلس فرق بين هذا وبين ما اذا قرأ آية
 سجدة ثم سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جافه قرأة أخرى لا تلزمه سجدة وان قرأ الثانية بعدما
 تبدل المكان والفرق ان في المسئلة الاولى المكان قد تبدل حقيقة وحكما أما الحقيقة فظاهر وأما
 الحكم فلان السماع ليس من أفعالها بخلاف الثانية وتعامه في البدائع وانما لم يعد الصلاة لان
 زيادة مادون الركعة لا يفسدها وقيد في التجنيس والمجتبى والاولو الجمة بان لا يتابع المصلي السامع
 القارئ فان سجد القارئ فتابعه المصلي فيها فسدت صلاته للتابعة ولا تجزئه السجدة عما سمع اه
 وقد قدمنا أن زيادة سجدة واحدة بنية المتابعة لغير امامه مبطله لصلاته وفي النوادر ولو قرأ الامام

الا أن يريد بالمحجور من
 كان في صلاة السامع
 لكن يعكر عليه تصريح
 الشرنبلالي في الامداد
 بانها لا تجب على الامام
 والمقتدى بالسماع من
 مقتدى بالامام السامع
 أو بامام آخر فليتم اصل
 ولو سمعها المصلي من
 غيره سجد بعد الصلاة
 ولو سجد فيها أعادها
 الصلاة

(قوله وهذا لان حكم هذه
 التلاوة) تبع فيه الزيلعي
 واقتصر في التمهيز على
 التعليل الاول وقال ان
 ما جرى عليه تبع للشارح
 ممنوع

السجدة فسجد فظن القوم أنه ركع فبعضهم ركع وبعضهم ركع وسجد سجدة وبعضهم ركع وسجد
سجدة تين فن ركع ولم يسجد برض ركوعه ويسجد للتلاوة ومن ركع وسجد فصلاته تامة وسجدته
تجزئه عن سجدة التلاوة ومن ركع وسجد سجدة تين فصلاته فاسدة لانه انفراد ركعة واحدة تامة اه
وذكر في الخلاصة في مسألة الكتاب لا تفسد صلاته هو الصحيح بناء على ان زيادة سجدة واحدة ساهيا
أو سجدة تين لا تفسد صلاته بالاجماع وان كان عمدا فكذا ذلك وان ذكر في الجامع الصغير انه يفسد
عند محمد وذلك ليس بصحيح ذكره الصدر الشهيد في المبسوط اه (قوله ولو سمع من امام فاتمه به
قبل ان يسجد سجدة معه وبعدة لا) أي لو اتم به بعد ان يسجدها الامام لا يسجدها لانه في الاول تابع
له في سجدة معه وان لم يسمع وفي الثاني صار مدر كالهبا بدرك تلك الركعة كمن أدرك الامام في ركوع
ثالثة الوتر فانه لا يقتضي فيما يأتي به بعد فراغ الامام قيد بقوله سجدة معه لانه الامام لم يسجد
لا يسجد المأموم وان سمعها لانه ان يسجدها في الصلاة وحده صار مخالفا امامه وان يسجد بعد الفراغ
وهي صلاتية لا تقضي خارجها وأطلق في قوله وبعدة لا فثعل ما اذا دخل معه في الركعة الثانية
وفيه اختلاف وظاهر الهداية يقتضي ان يسجد لها بعد الفراغ لانه لم يدرك ركعة التلاوة ولم
يصمدرك كالهبا وليست صلاتية فيقتضي خارجها وقيل هي صلاتية فلا تقضي خارجها (قوله وان
لم يقتد سجدها) لتقرر السبب في حقه وعدم المانع (قوله ولم تقض الصلاتية خارجها) أي خارج
الصلاة لان السجدة المتلوة في الصلاة أفضل من غيرها لان قراءة القرآن في الصلاة أفضل منها في
غيرها فلم يجز ادؤها خارج الصلاة لان الكامل لا يتأدى بالنقص وهذا لم تفسد الصلاة اما
ان تلاها في الصلاة ولم يسجد ثم فسدت الصلاة فعليه السجدة خارجها لانها لم تفسد بقى مجرد تلاوة
فلم تكن صلاتية ولو أدائها فيها ثم فسدت لا يعيد السجدة لان المفسد لا يفسد جميع أجزاء الصلاة
وانما يفسد الجزء المقارن فيمتنع البناء عليه كذا في القنية ويستثنى من فسادها ما اذا فسدت بالحض
قال في الخلاصة المرأة اذا قرأت آية السجدة في صلاتها فلم تسجد حتى حاضت تسقط عنها السجدة وفي
فتح القدير ثم صواب النسبة فيه صلوية برد الفه واوا وحذف التاء واذا كانوا قد حذفوها في نسبة
المذكر الى المؤنث كنسبة الرجل الى بصرة مثلا فقالوا بصري لا بصري كيلا يجمع نا آن في نسبة
المؤنث فيقولون بصرية فكيف بنسبة المؤنث الى المؤنث اه وفي العناية انه خطأ مستعمل وهو
عند الفقهاء خير من صواب نادرا انتهى ثم مقتضى قواعدهم انه اذا لم يسجد في الصلاة حتى فرغ فانه
ياثم لانه لم يؤد الواجب ولم يمكن قضاؤها الماذ كرنا وهذا من الواجبات الذي اذا فات وقتها تقرر الائم
على المكاف والمخرج له عنه التوبة كسائر الذنوب وياك ان تفهم من قولهم بسقوطها عدم الائم
فانه خطأ فاحش كما رأيت بعضهم يقع فيه ثم رأيت بعد ذلك التصريح به في البدائع قال واذا لم
يسجد لم يبق عليه الا الائم ومحل سقوطها ما اذا لم يركع لصلاته ولم يسجد لها صليبة اما ان ركع أو
سجد صليبة فانه ينوب عنها اذا كان على الفور ولم يذكره المصنف رحمه الله وحاصله على ما ذهب
اليه الاصوليون ان الركوع ينوب عن سجدة التلاوة قياسا لما فيه من معنى الخضوع ولا ينوب
استحسانا لانه خلاف المأمور به وقدم القياس هنا على الاستحسان لقوة أثره الباطن وعكسه في
الاجتهاد فقال تلاها وركع للتلاوة مكان السجود يجزئه قياسا لا استحسانا والاصح انه يجزئه استحسانا
لا قياسا وبه قال علماءنا اه ووجه الاصح ان القياس لا يقتضي عدم جوازه لانه الامر الظاهر
بالسجود والركوع خلاف السجود ولكن الحق الاول لتصریح محمد به فانه قال في الكتاب فان أراد

ولو سمع من امام فاتمه به
قبل ان يسجد سجدة معه
وبعدة لا وان لم يقتد
سجدها ولم تقض
الصلاتية خارجها

(قوله ولو أدائها فيها ثم
فسدت لا يعيد السجدة)
قال في النهر لکن فی
الخاتمة لو تلاها في نافلة
فأفسدها وجب قضاؤها
دون السجدة وهذا
بالقواعد الیق لانها
بالافساد لم تخرج عن
كونها صلاتية وبهذا
التقرير استغنى عن قول
البحر ويستثنى من فسادها
ما اذا فسدت بالحض
الا ان يحمل ما في الخاتمة
على ما اذا كان بعد
سجودها اه أقول كلام
الخاتمة صريح في ذلك
ونصه مصلی التطوع
اذا قرأ آية وسجد لها ثم
فسدت صلاته وجب
عليه قضاؤها ولا تلزمه
اعادة تلك السجدة

(قوله لا يجوز بالاجماع) أي باجماع الذين شرطوا النية في نيابته عنها كذا في حاشية نوح افندي (قوله واختار فاضحان الخ) قال في النهر فالمراد في الظاهر انه يجوز كذا في السبازية اهـ لكن في نسختي البرازية في غير الظاهر وكذا رأيت في نسخة أخرى من البرازية ثم ان ما في الحاشية لا يدل على اختياره فانه قال روى انه يجوز ذلك ١٣٣ (قوله هل الجزى عن سجدة التلاوة

الركوع أو السجود) أقول الظاهر ان المراد الركوع مع النية والا فالذي يظهر تعين ان الجزى هو السجود يدل على ما قلناه انه ذكر في التارخانية عن المحيط هذا التردد ثم ذكر عقبه انه لا خلاف ان الركوع لا ينوب بدون النية وذكر الخلاف في السجود تأمل وعلى هذا نقول المؤلف لان الركوع الخ غير ظاهر تأمل (قوله وفي السجود اختلاف) أي اختلاف في اجزائه بدون النية فقال محمد بن سلمة وجاعة من أئمة بلخ لا ينوب عالم بنو وغيرهم قالوا النية ليست بشرط وأما الركوع فلا خلاف في أنه لا ينوب بدون النية هكذا ذكره الشيخ اسمعيل وغيره عن المحيط لكن قد مر عن البدائع التسوية بين الركوع والسجود في عدم الاحتياج الى النية فهو مخالف لما هنا وفي الخلاصة أجمعوا ان سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلاة وان لم ينو التلاوة

أن يركع بالسجدة نفسها هل يجزئه ذلك قال اما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد وبالقياس نأخذ اهـ وحاصله على ما ذكره الفقهاء كما في البدائع لمخصان التلاوة خارج الصلاة تؤدي على نعت سجدة الصلاة والمتلو في الصلاة الافضل أن يسجد لها ثم اذا سجد وقام يكره له أن يركع كما رفع رأسه سرا كان آية السجدة في وسط السورة أو عند ختمها وبقي بعدها الى الختم قدر آيتين أو ثلاث فينبغي ان يقرأ ثم يركع فينظر ان كانت الآية في الوسط فانه ينبغي أن يختمها ثم يركع وان كانت عند الختم فينبغي أن يقرأ آيات من سورة أخرى ثم يركع وان كان بقي الى الختم قدر آيتين أو ثلاث كما في بني اسرائيل واذا السماء انشقت فينبغي أن يقرأ بقية السورة ثم يركع فان وصل اليها سورة أخرى فهو افضل ولولم يسجد وانما ركع ذكر في الاصل ان القياس انهما سواء والاستحسان انه لا يجزئه وبالقياس نأخذ والتفاوت ما بينهما ان ما ظهر من المعاني فقياس وما خفي فاستحسان ولا ترجيح في الخفي لحقائه ولا للظاهر لظهوره فيرجع الى طلب الرجمان الى ما اقترن بهما من المعاني فخي قوي الخفي أخذوا به ومعنى قوي الظاهر أخذوا به وههنا قوي دليل القياس فأخذوا به لما روى عن ابن مسعود وابن عمر انهما أجازا أن يركع عن السجود في الصلاة ولم يرد عن غيرهما خلافة فكان كالأجماع ثم اختلفوا في محل القياس والاستحسان فذكر العامة انه في إقامة الركوع مقام السجدة في الصلاة وقال بعضهم انه خارج الصلاة بان تلاها في غير الصلاة فركع وليس هذا بسديد بل لا يجزئه ذلك قياسا واستحسانا لان الركوع خارج الصلاة لم يجعل قرينة فلا ينوب مناب القرينة وعن محمد بن سلمة ان السجدة الصليبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع ويرده ما صرح به محمد في الكتاب كما أسلفناه ولولم يركع حتى طالت القراءة لم يجز وان نواه عن السجدة وكذا السجدة الصليبية لا تنوب عنها اذا طالت القراءة لانها صارت دينالوجوبها مضيقا والدين يقضي بآله لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين واذا لم تطل القراءة لا يحتاج الركوع والسجدة الصليبية في إقامتهما عن سجود التلاوة الى النية فالفرض ينوب عن تحية المسجد وان لم ينو ومن المشايخ من قال يحتاج الى النية وذكر الاسمياني انه لو لم توجد النية منه عند الركوع لا يجزئه ولو نوى في الركوع فيه قولان ولو نوى بعد رفع الرأس منه لا يجوز بالاجماع وأكثر المشايخ لم يقدر واطول القراءة شافكان الظاهر انهم فوضوا ذلك الى رأي المجتهد وبعضهم قالوا ان قرأ آية أو آيتين لم تطل وان قرأ ثلاثا طالت وصارت بحمل القضاء والظاهر ان الثلاث لا تعد الغور اهـ واختار فاضحان ان الركوع خارج الصلاة ينوب عنها وفي المجتبى وانما ينوب الركوع عنها بشرطين أحدهما النية والثاني ان لا يتخلل بين التلاوة والركوع ثلاث آيات الا اذا كانت الآيات الثلاث من آخر السورة كبني اسرائيل واذا السماء انشقت اهـ واختلف فيما ان ركع على الغور للصلاة وسجد هل الجزى عن سجدة التلاوة الركوع أو السجود فقيل الركوع لانه أقرب وقيل السجود لان الركوع بدون النية لا يجزئ وفي السجود اختلاف وفائده تظهر فيما اذا تلا الفاتحة وعشرين آية مثلاً آخرها آية

واختلفوا في الركوع وقد نقل في الفتح عن البدائع الاجماع على اجزاء الصليبية بدون نية فتوافق ما في الخلاصة والبدائع على مخالفة ما في المحيط في الفصل لكن ذكر في الفتح عبارة البدائع بطولها وفي آخرها التصريح بحجوب النية في ايقاع الصليبية عن التلاوة فيما اذا لم تطل القراءة على ما هو اصل الصورة ثم قال فلم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها اهـ

(قوله وفي القنينة ولو نواه في الركوع الخ) قال في النهروين في حمله على الجهرية اه قلت لعل وجهه والله تعالى أعلم ما يأتي عن القنينة ايضاً ان الركوع اولى في صلاة الخافقة وعنده في التتارخانية بقوله لئلا يلتبس الامر على القوم فانه يفيد انه لا يلزم القوم نيتها في الركوع لانه لا علم لهم بتلاوته والام يحصل عليهم التباس بخلاف الجهرية قال بعض الفضلاء فان قلت لم لا ينوب السجود الذي بعده هذا الركوع عن السجدة التلاوية في حق المقتدي قلت لانه لما نوى الامام الركوع تعين له فلا ينوب عن سجدة التلاوية في حق المقتدي وان نواه فان قلت من أين يعلم المقتدي ان امامه نواه في الركوع قلت يمكن أن يخبره الامام قبل أن يتكلم أو يخرج من المسجد فيأتي به (قوله بشرط اتحاد المجلس) ذكر في النهروين البدائع عدم الاشتراط فقال اتحاد المجلس أو تتلف وكذا قال في الدرر وان اختلف قال الرملي ١٣٤ ومثل ما في البحر في غاية البيان والنهاية والزيلعي وغيرها فظاهر ما في النهروين نقله عن

البدائع والدرر بخلاف ما في البحر وغيره والظاهر ان فيه اختلافاً وينبغي ترجيح ما في البحر تأمل اه قلت ذكر في النهروين بعد ما نقلناه عنه وهذا على اطلاقه ظاهر الرواية وفي رواية النواذر لا تكفيه الواحدة ومنشأ ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها سجد أخرى وان لم يسجد أولاً كفته واحدة

المسجدة وركع عقبها ثم رفع رأسه وقرأ عشر آيات مثلاً ثم سجد ولم يكن نواه في الركوع يجب عليه سجدة التلاوة على حدة اما اذا سجد عقب الركوع فانه خرج عن العهدة لا محالة في ظاهر الرواية نواه في الركوع أو لم ينو اه وفي القنينة ولو نواه في الركوع عقب التلاوة ولم ينو نواه المقتدي لا ينوب عنه ويسجد اذا سلم الامام ويعيد القعدة ولو تركها تفسد صلاته اه ثم قال السجود اولى من الركوع لها في صلاة المجهردون الخافقة وقيد المصنف بكونها لا تقضي خارجها لانه لو أخرها من ركعة الى ركعة فأنها تقضي مادام في الصلاة لان الصلاة واحدة لكن لا يلزم جواز التأخير بل المراد الاجزاء لما في البدائع من انها واجبة على الفور وانه اذا أخرها حتى طالت القراءة تصير قضاءً بآثم لان هذه السجدة صارت من أفعال الصلاة ملحقمة بنفس التلاوة ولذا فعلت فيها مع انها ليست من أصل الصلاة بل زائدة بخلاف غير الصلاةية فانها واجبة على التراخي على ما هو المختار اه (قوله ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها) أي أعاد تلاوتها في الصلاة (سجد أخرى) لان الصلاةية أقوى فلا تكون تبعاً للضعف (قوله وان لم يسجد أولاً كفته واحدة) وهي صلاةية تنوب عنها وعن الخارجية لان المجلس متحد والصلاة واحدة أقوى فصارت الأولى تبعاً لها فلو لم يسجد في الصلاة سقطت لان الخارجية أخذت حكم الصلاةية فسقطت تبعاً لها أراد بالاكتمال ان يكون بشرط اتحاد المجلس فان تبدل مجلس التلاوة مع مجلس الصلاة فأكمل سجدة وانما أفردها بالذم كرمع دخولها تحت قوله كمن كررها في مجلس لا في مجلسين لخالفها في انه اذا سجد للخارجية لا تكفي عن الصلاةية بخلاف ما اذا لم تكن صلاةية وسجد للأولى ثم أعادها فان السجدة السابقة تكفي والحاصل انه يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتعبة للأولى ان لم يسجد للأولى لان اتحاد المجلس يوجب التداخل وكون الثانية قوية منع من جعل الأولى مستتعبة اذا استتبع الضعيف لا أقوى عكس المعقول ونقض للأصول فوجب التداخل على الوجه المذكور وأشار الى انه لو تلاها المصلي بعدما سمعها من غيره مرة أو مراراً تكفيه سجدة واحدة وقيد بكون الأولى تلاها خارج الصلاة لانه لو قرأها في الصلاة أولاً ثم سلم فأعادها في مكانه ذكر في كتاب الصلاة انه يلزمه أخرى لان المتلاوة في الصلاة لا وجود لها لا حقيقة ولا حكماً والموجود هو الذي يستتبع دون المعدوم بخلاف ما اذا كانت الأولى خارجة فأنها باقية بعد التلاوة حكماً وذكر في النوادر انه

البدائع والدرر بخلاف ما في البحر وغيره والظاهر ان فيه اختلافاً وينبغي ترجيح ما في البحر تأمل اه قلت ذكر في النهروين بعد ما نقلناه عنه وهذا على اطلاقه ظاهر الرواية وفي رواية النواذر لا تكفيه الواحدة ومنشأ ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها سجد أخرى وان لم يسجد أولاً كفته واحدة

الخلاف هل بالصلاة يتبدل المجلس أولاً أه أي هل يتبدل حكماً أم لا يتبدل أصلاً كما بسطه في غاية البيان ثم قال وأفرده هذه المسئلة بالذم مع دخولها تحت قوله كمن كررها في مجلس الى آخر ما ذكره أخوه هنا وحينئذ فمافي النهروين

مشكل لان تعميمه أولاً ينافي ما ذكره منشأ للخلاف وما

بعده وقد ذكر الخلاف الشارح الزيلعي ولكن بعد تعليقه لكفاية الواحدة باتحاد المجلس كما علل المؤلف ولا غبار عليه وقد ذكر في الشرنبلالية ما يفيد الجواب حيث ذكر ان قول الدرر وان اختلف المجلس بناء على تسليم الوجه لرواية النوادر وهو ان المجلس يتبدل بالصلاة حكماً ولا في الظاهر فهو متحد حقيقة وحكماً ويمكن حل ما في النهروين على هذا وعليه فلا مخالفة بينه وبين ما في البحر وغيره ولا خلاف تأمل (قوله ثم سلم) قال الرملي يعني ثم سلم ولم يسجد لها فيها فلو سجد لها فيها وأعادها في مكانه لا يلزمه أخرى كما يستفاد من اطلاق قوله كمن كررها في مجلس وعلى قول البعض ان التداخل فيها في الحكم لا في السبب يلزمه أخرى اه وفيه

لا يلزمه ووفق الزاهد السرخسي بينهما يحمل الاولى على ما اذا أعادها بعد الكلام وجل الثاني على ما اذا كان قبله فلم يلزم سجدها في الصلاة حتى يسجد لها الا ان قال في الاصل أجزاء ههنا وهو محمول على ما اذا أعادها بعد السلام قبل الكلام لانه لم يخرج عن حرمة الصلاة فكانه كررها في الصلاة وسجد اذ لا يستقيم هذا الجواب فيما اذا أعادها بعد الكلام لان الصلاة قد سقطت عنه بالكلام كذا في البدائع وصحح التوفيق في المحيط وهذا يفيد ان الصلاة لا تقضى بعد السلام قبل ان يتكلم وان لم يأت بمناف لمحرمتها فينبغي ان يقيد قوله - الصلاة لا تقضى خارجا بها - هذا وان يراد بالخارج الخارج عن حرمتها (قوله كن كررها في مجلس لا في مجلسين) وأنه يكفيه واحدة في الاول دون الثاني والاصل فيه ما روى أن جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحي فيقرأ آية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله كان يسمع ويتلقن ثم يقرأ على أصحابه وكان لا يسجد الا مرة واحدة وهو مروي عن عدة من الصحابة ولان المجلس جامع للمتفرقات ولان في ايجاب السجدة لكل تلاوة حرا خصوصا للمعلمين والمتعلمين وهو منفي بالنص قيد بسجدة التلاوة لان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بان سمعه أو ذكره في مجلس واحد مرارا فيها اختلاف فبعضهم قاسمها عليها وبعضهم منعه وأوجبها لكل مرة لانه من حقوق العباد ولا تدخل فيها وهو جفاء له كما ورد في الحديث وقد مناتر جحيمه واما تشيبت من عطس في مجلس واحد مرارا فأوجب بعضهم كل مرة والخبر انه ان زاد على الثلاث لا يشتمه لما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال للعطس في مجلسه بعد الثلاث قم فانتثر فانك من كرم وفي المجتبى ولا خلاف في وجوب تعظيم اسمه تعالى عند ذكره في كل مرة وأطلقه فشم كل ما اذا تلا مرارا ثم سجد وما اذا تلا وسجد ثم تلا بعده مرارا في مجلس واحد وهو تدخل في السبب دون الحكم ومعناه ان يجعل التلاوة المتعددة كتلاوة واحدة تكون الواحدة منها سببا والباقي تبع لها وهو أليق بالعبادات اذا السبب متى تحقق لا يجوز ترك حكمه ولهذا يحكم بوجوبها في موضع الاحتياط حتى تبرأ ذمته بيقين والتدخل في الحكم أليق في العقوبات لانها شرعت للزجر فهو يترجى بواحدة فيحصل المقصود فلا حاجة الى الثانية والفرق بينهما ان التدخل في السبب ينوب فيه الواحدة عما قبلها وما بعدها وفي التدخل في الحكم لا تنوب الا عما قبلها حتى لو زانم زنا في المجلس سجد ثانيا بخلاف حد النفس اذا أقيم مرة ثم قذفه مرارا لم يسجد لان العار قد اندفع بالاول لظهور كذبه وقيد بكون الآية واحدة لان من قرأ القرآن كله في مجلس واحد لم يزد عليه أربع عشرة سجدة لان المجلس لا يجعل الكلمات المختلفة الجنس بمنزلة كلام واحد كن أقرا لسان بالغ درهم ولا تحرمائة دينار ولعبده بالعق لا يجعل المجلس الواحد لكل اقرار واحد وكذا المخرج منتف وأطلق في المجلس فشم كل ما اذا طال فإنه لا يتبدل به حتى لو تلاها في الجامع في زاوية ثم تلاها في زاوية أخرى لا يجب عليه الا سجدة واحدة وكذلك حكم السماع وكذلك البيت والمحمل والسفينة في حكم التلاوة والسماع سواء كانت السفينة واقفة أو جارية وكذلك لا يختلف بمجرد القيام ولا بخطوة وخطوتين وكلمة أو كلمتين ولا بقمة أو لقمتين بخلاف ما اذا كان كثيرا وبخلاف ما اذا نام مضطجعا أو باع ونحوه فإنه يتبدل المجلس وكذلك لو أرضعت صبيا وكل عمل يعلم أنه قطع للمجلس بخلاف التسليم ونحوه فإنه ليس بقاطع كالنوم قاعدا وفي الدوس وتسدية الثوب ورحا الطحن والانتقال من غصن الى غصن والسيح في نهر أو حوض يتكرر على الاصح ولو كررها رابعا على الدابة وهي تسير يتكرر الا اذا كان في الصلاة لان الصلاة جامعة

تظهر بل الكلام فيما اذا
سجد لها فيها كما يرشد
اليه التعليل وعبارة
الزيلعي والنهر صريحة
في انه يسجد لها فيها (قوله
وهذا يفيد الخ) الاشارة
الى قوله فلم يلزم سجدها
في الصلاة الخ وقوله وان
لم يأت بمناف حق التعبير
أن يقال ولم يأت بخلاف
ان وقوله وان يراد
كن كررها في مجلس لا في
مجلسين

بالخارج من حرمتها الظاهر
عطفه بأوبدل الواو أى
ان قوله - الصلاة لا
تقضى خارجا - ما أن
يقيد بهذه الصورة أى
تخصيص منه هذه
الصورة واما أن يراد
بخارجها خارج حرمتها
(قوله وكذلك البيت)
قال في النهر الا اذا كان
كثيرا كدار السلطان

(قوله وأما إذا كررها في ركعتين) قال في النهر واختلف في الصلاة قال الثاني هي واحدة وقال محمد الانتقال من ركعة إلى أخرى بوجوب الاختلاف لأن القول بالتداخل يؤدي إلى إحداهما إحدى الركعتين عن القراءة فتفسد قلنا ليس من ضرورة الاتحاد بطلان العدد في حق حكم آخر كذا في الفتح وهو ظاهر في ترجيح قول الثاني لأنه في السراج جعل قول محمد استحسانا وقمده بما إذا صلى بغير الأسماء ما به فإن لم يرض فلا وإن لم يرضه على الدابة اختلفوا على قوله قال بعضهم يتكرر وآخرون لا ثم قال في الفتح ما عمل به محمد يفيد تقييد الصلاة بالنفل ١٣٦ والوتره مطلقا وفي الفرض بالركعة الثانية أما بعد أداء فرض القراءة فينبغي أن

تكفيه واحدة إذا لم يمنع من التداخل منتفع مع وجود مقتضى وهذا البحث منقول في السراج لو أعادها في الثالثة أو الرابعة اختلفوا فيه على قول محمد قوله فالقياس أن تكفيه واحدة قال في الخامسة وبالقياس نأخذ اه (قوله) فالحاصل أن اختلاف المجلس حقيقي (الخ) وكذا اتحاده حقيقي كالبيت ونحوه وحكمي كالأول كل لقميتين أو مشي خطوتين كما في النهر (قوله) وقد يقال إن الأولى (الخ) قال الرملي المبادرة أولى في العبادة ولا يمنع منه قول البعض لضعفه بالنسبة إلى الظاهر تأمل اه ومثله في شرح الشيخ اسمعيل وقال لاسميا إذا كان بعض الحاضرين محتمل الذهاب قبل التمام

لأما كن إذا حكم بحجة الصلاة دليل اتحاد المكان قالوا إذا كان معه غلام عشي وهو في الصلاة راكبا وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون الراكب وهذا إذا كان في ركعة واحدة وأما إذا كان كررها في ركعتين فالقياس أن تكفيه واحدة وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الاستحسان أن يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد وهذه من المسائل الثلاث التي رجع فيها أبو يوسف عن الاستحسان إلى القياس أحداها هذه والثانية أن الرهن به والمثل لا يكون رهنا بالمتعة قياسا وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الاستحسان أن يكون رهنا به وهو قوله الأول وقول محمد والثالثة إذا جنى العبد جنابة فيما دون النفس واختار المولى الفداء ثم مات المجني عليه القياس أن يخبر المولى ثانيا وهو قوله الأخير وفي الاستحسان لا يخبر وهو قوله الأول وقول محمد وعلى هذا الخلاف إذا صلى على الأرض وقرأ آية السجدة في ركعتين ولو سمعها المصلي الراكب من رجل ثم سارت الدابة ثم سمعها ثانيا عليه سجدة ثان هو الصحيح لأنها ليست بصلاة ولو سارت الدابة ثم نزل فتلاها أخرى يلزمه أخرى كذا في المحيط وفي فتح القدير واعلم أن تكرار الوجوب في التسدية بناء على المعتاد في بلادهم من أنها أن يغرس الحائث خشبات يسوي فيها السدى ذاهبا وآيبا أما على ما هي ببلاد الاسكندرية وغيرها بان يدبرها على دائرة عظمى وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر الوجوب اه فالحاصل أن اختلاف المجلس حقيقي باختلاف المكان وحكمي باختلاف الفعل ولو تبدل مجلس السامع دون التالي تكرر الوجوب على السامع واختلفوا في عكسه والاصح أنه لا يتكرر على السامع لأن السبب في حقه السماع ولم يتبدل مجلسه فيه وعلى ما صححه المصنف في الكافي من أن السبب في حقه التلاوة والسماع شرط يتكرر الوجوب عليه لأن الحكم يضاف إلى السبب لا الشرط وإنما تكرر الوجوب عليه في المسئلة الأولى مع اتحاد مجلس السبب لأن الشرع أبطل تعدد التلاوة المتكررة في حق التالي حكما لا اتحاد مجلسه لا حقيقة فلم يظهر ذلك في حق السامع واعتبرت حقيقة التعدد فتكرر الوجوب فعلى هذا يتكرر على السامع أما بتبدل مجلسه أو بتبدل مجلس التالي وفي القنية تلاوة آية السجدة ويريد أن يكررها للتعليم في المجلس والأولى أن يسأله فيسجد ثم يكرر اه وقد يقال إن الأولى أن يكررها ثم يسجد آخرها إن بعضهم قال إن التداخل في الحكم لا في السبب حتى لو سجد للأولى ثم أعادها لزمته أخرى كحد الشرب والزنا نقله في المجتبى فلا احتياط على هذا التأخير كما لا يخفى وفي القنية أيضا ولو صليا على الدابة فقرأ أحدهما آية السجدة في الصلاة مرة والأخرى في صلاة مرتين وسمع كلاهما من صاحبه فعلى من تلاهما مرتين سجدة واحدة

كما يتفق في الدروس فإنه ربما لا يأتي بها وقد يتوهم لعدم سجود المعلم خارج
عدم الوجوب والاحتياط العمل بما قوي الدليل فالأولى أن يبادر (قوله) فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة (الخ) قال الرملي أي غير السجدة الصلاة إذ لا كلام في وجوبها وقوله وعلى صاحبه سجدة ثان أي خارج الصلاة كذلك فيكون عليه ثلاث سجديات وهذه رواية النوادر وكلام هذا الشارح يدل على أنه فهم من كلام القنية أنه لا يجب على الأول السجدة خارجة فقط وليس كذلك اه قلت وهذا المجل برشد إليه تعبير قاضيان حيث فصل بين ما يجب في الصلاة وما يجب خارجها وقد اختلفا في خلاف ما في القنية فإنه قال وفي ظاهر الرواية لا يلزمه بقراءة صاحبه إلا سجدة واحدة وعليه الاعتماد لأننا نظرنا إلى مكان السامع

خارج الصلاة وعلى صاحبه سجدتان اه وقد يقال بل الواجب على من تلاها مرتين سجدتان ايضا صلاتية بتلاوته وخارجية بتلاوة صاحبه ثم رأيت بحمد الله تعالى في فتاوى قاضيان ان على كل منهما سجدتين صلاتية بتلاوته وخارجية بسماعه من صاحبه وأطال الكلام في بيانه فراجع (قوله) وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بلارفع يده وتشهد وتسليم) أى وكيفيته السجود وقد منا انه يستثنى من شرائط الصلاة التحريمية والمراد بالتكبيرتين تكبيرة الوضع وتكبيرة الرفع وكل منهما سنة كما صححه في البدائع الحديث أبي داود في السنن من فعله عليه الصلاة والسلام كذلك وانما لا يرفع يديه عند التكبيرة لان هذا التكبير مفعول لاجل الانحطاط لا للتحريم كما في سجود الصلاة وكذا التكبير للرفع كما في سجود الصلاة وهو المروي من فعله عليه السلام وابن مسعود ومن بعده وانما لا تشهد ولا يسلم لانه للتحليل وهو يستدعى سبق التحريمية وهي معدومة واختلاف ما يقوله في هذه السجدة والاصح انه يقول سبحان ربى الاعلى ثلاثا كسجدة الصلاة ولا ينقص منها وينبغي أن لا يكون ما صحح على عمومه فان كانت السجدة في الصلاة فان كانت فريضة قال سبحان ربى الاعلى أو نفل قال ماشاء ما ورد كسجد وجهى للذى خلقه الى آخره وقوله اللهم اكتب لى بها عندك اجر اوضع عنى بها وزرا واجعلها لى عندك ذخرا وتقبلها منى كما تقبلتها من عبدك داود وان كان خارج الصلاة قال كلما أثر من ذلك كذا في فتح القدير وما يستحب لادائها أن يقوم فيسجد لان الحرور سقوط من القيام والقرآن ورد به وهو مروي عن عائشة رضي الله عنها وان لم يفعل لم يضره وما وقع في السراج الوهاج من انه اذا كان قاعدا لا يقوم لها بخلاف المذهب وفي المضمرات يستحب أن يقوم ويسجد ويقوم بعد رفع الرأس من السجدة ولا يقعد اه والثاني غريب وأفاد في القنية انه يقوم لها وان كانت كثيرة وأراد أن يسجد هاترادة ومن المستحب أن يتقدم التالي ويصف القوم خلفه فيسجدون ويستحب أن لا يرفع القوم رؤسهم قبله وليس هو اقتدله حقيقة لانه لو فسدت سجدة لا مام بسبب لا يتعدى اليهم وفي المجتبى معزى الى شيخ الاسلام لا يؤمر التالي بالتقديم ولا بالصف ولكنه يسجد ويسجدون معه حيث كانوا وكيف كانوا وذ كر أبو بكر ان المرأة تصلح اماما للرجل فيها اه وفي السراج الوهاج ثم اذا أراد السجود ينويها بقلبه ويقول بلسانه أسجد لله سجدة التلاوة الله أكبر كما يقول أصلى لله تعالى صلاة كذا (قوله) وكره أن يقرأ سورة ويديع آية السجدة لا عكسه) لانه يشبه الاستنكاف عنها عند في الاول وفي الثاني مبادرا لها قال محمد وأحب الى أن يقرأ قبلها آية أو آيتين وذ كر قاضيان ان قرأ معها آية أو آيتين فهو أحب وهذا أعم من الاول لصدقه بما اذا قرأ بعدها آية أو آيتين بخلاف الاول وعلة بقوله دفعوا لوهم التفضيل أى تفضيل أى السجدة على غيرها اذ الكل من حيث انه كلام الله تعالى في رتبته وان كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتبار ما من حيث هو قرآن وفي الكافي قبل من قرأ أى السجدة كلها في مجلس واحد وسجد لكل منها كفارة الله ما أهمه وما ذكر في البدائع في كراهة ترك آية السجدة من سورة يقرأها لان فيه قطعا النظم القرآن وتغيير التأليف واتباع النظم والتأليف مأثور به قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه أى تأليفه فكان التغيير مكرها يقتضى كراهة ذلك كذا في فتح القدير وأقول وان كان ذلك مقتضاه لكن صرح بعده في البدائع بخلافه فقال ولو قرأ آية السجدة من بين السور لم

كذلك في حق السامع ايضا لان السماع بناء على التلاوة اه وبعبارة الظهيرية كالقنية (قوله) وكل منهما سنة قال في التتارخانية وفي الحجة وقال بعض المشايخ لو سجد ولم يكبر يخرج عن العهدة قال في الحجة وهذا يعلم ولا يعمل به لما فيه من مخالفة السلف (قوله) وفي المضمرات الخ قال الرملى والذى في المضمرات بعد ذكر المسئلة كذا في الفتاوى الظهيرية ووجدت مكتوبا بخط

وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بلارفع يده وتشهد وتسليم وكره أن يقرأ سورة ويديع آية السجدة لا عكسه

شيخ الاسلام المرحوم الشيخ محمد الغزالي الذي بنى حتى من الفتاوى الظهيرية واذا أراد أن يسجد يقوم ثم يرفع رأسه من السجود واذا رفع رأسه يقعد انتهى بلفظه اه قلت والظاهر ان في نسخه سقط لان الذى رأيت في الظهيرية وكذا في التتارخانية معزى اليها واذا رفع رأسه من السجود يقوم ثم يقعد وكذا قال في شرح المنية وفي

١٨ - بحر ثاني في الظهيرية انه يستحب القيام بعد الرفع منها ايضا (قوله) يقتضى كراهة ذلك) خبر عن ما في قوله وما ذكر في البدائع أى يقتضى الكراهة في قراءة أى السجدة كلها في مجلس (قوله) لكن صرح بعده في البدائع بخلافه) ظاهره ان كلامه

متناقض لانه يفيد ان ما صرح به بعده فيه تغيير لتأليفه والاحسن ما في شرح المنية حيث قال وفيه نظرا لان تغيير التأليف انما يحصل باسقاط بعض الكلمات أو الآيات من السورة لا بد كركلة أو آية منها على ما مر من ان قراءة آية من بين الآيات كقراءة سورة من بين السور فكلا لا يكون قراءة سورة منفردة من اثناء القرآن مغير للتأليف والنظم لا يكون قراءة آية من كل سورة مغير له نعم يقتضى أنه لو ترك آية السجدة من آخر السورة لا يكره وفيه ما فيه اهـ أى فالاولى ان يذ كر صاحب البدائع ولانه يشبه الاستدكاف حتى لا يرد هذا الاخير هذا وما نقله الرملى عن المقدسى من ان قراءة تلك الآيات متوالية في مجلس تغيير للنظم واحداث تأليف جديد بخلاف ما صرح به في البدائع بعد لان تلك آية مفردة اهـ ظاهر فيما لو اُخرا السجدة لما بعد التلاوة أما لو سجد عقب كل آية فلا ن ذلك فاصل للتأليف كما قالوا فيما لو انتقل من آية الى أخرى من سورة واحدة في ركعتين لا يكره اذا كان بينهما آيتان فأكثر ١٢٨ ولو في ركعة كره مطلقا كما نبه عليه في شرح المنية وكذا قراءة سورتين فصل بينهما بسورتين يكره في كل ركعة لاركتين كما نبه عليه في الفتح تأمل ولد والله تعالى أعلم قال في النهران ما في الكافي وان كان ظاهرا في انه قرأ آية السجدة على الولاة ثم سجد لها الا انه يحتمل انه سجد لكل واحدة عقب قراءتها

باب المسافر

من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر الفرض الرباعي وهذا ليس بمكروه وما في الكتاب من قوله لاء عكسه شامل له اذ ليس فيه تغيير نظم القرآن فحمل عليه فتدبره اهـ ثم انما قاله المقدسى مبني على ما نبه عليه في النهران ما في

باب المسافر

أى باب صلاة المسافر لان الكلام في أبواب الصلاة ولا شك ان السفر عارض مكتسب كالتلاوة الا ان التلاوة عارض هو عبادة في نفسه لا يعارض بخلاف السفر لا يعارض فلذا أخر هذا الباب عن ذلك والسفر لغة قطع المسافة من غير تقدير بمدة لانه عبارة عن الظهور ولهذا جمل أصحابنا رجهم الله قوله صلى الله عليه وسلم ليس على الفقير والمسافر أخمية على الخروج من بلد أو قرية حتى سقط الاخمية بذلك القدر كذا في المجتبى وذ كر في غايه البيان والسراج الوهاج ان من الاحكام التي تغيرت بالسفر الشرعى سقوط الاخمية وجعله كالقصر وظاهره انها لا تسقط الا بالسفر الشرعى وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى في محله والاضافة في صلاة المسافر اضافة الشيء الى شرطه والفعل الى فاعله (قوله من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر الفرض الرباعي) بيان للموضع الذي يبدأ فيه القصر ولشروط القصر ومدته وحكمه أما الاول فهو مجاوزة بيوت المصر لما صرح عنه عليه السلام انه قصر العصر بذي الحليفة وعن علي انه خرج من البصرة

البدائع انما هو من بين السورة بالافراد لا السور جمع سورة كما ذكره المؤلف فانه تحريف (قوله وقيد قاضخان) فصلى أى قيد عدم كراهته العكس بان يكون في غير الصلاة قال في الذخيرة قالوا ويجب ان يكره في حالة الصلاة لان الاقتصار على آية واحدة في الصلاة مكروه (باب صلاة المسافر) (قول المصنف سيرا وسطا) قال الشارح الزيلعي وسطا صفة لمصدر محذوف والعامل فيه السير المذكور لانه مقدر بان والفعل تقديره مريدا أن يسير سيرا وسطا في ثلاثة أيام ومراعاة التقدير لان يسير فيها سيرا وسطا ولا ان يريد ذلك السير وانما يريد قدر تلك المسافة وكان ينبغي أن يقول مريدا سيرا وسطا في بر أو بحر أى مريدا مسيرة ثلاثة أيام يسير وسطا أو تقول في كلامه تقديم وتأخير وحذف تقديره مريدا ثلاثة أيام سيرا وسطا أى يسير وسطا اهـ قال في النهر ودعا الى ذلك أنه ليس في الكلام ما يعمل في ثلاثة اذ لا يصح أن يكون العامل مريدا لانه حينئذ يكون مفعولا به والمعنى انما هو على الظرفية ولا سيرا لان المصدر اذا وصف لا يعمل فتعين ما قال لكن قال العيني ان هذا التكلف مستغنى عنه بان يكون

وثلثة أيام صفتان له أى
 كائنا فى ثلاثة أيام (قوله
 لعدم صحة القصد والنية
 من الصبي) أقول ذكر
 فى الصراج وكذا فى
 التارخانية عن الظهيرية
 الحائض اذا طهرت من
 حيضها ويدها وبين المقصد
 أقل من مسيرة ثلاثة أيام
 تصلى أربعاهو الصحيح اه
 فليتأمل وفى الشرنبلالية
 بعد عزوه لمختصر الظهيرية
 ولا يخفى انها لا تنزل عن
 رتبة الذى أسلم فكان
 حقها القصر مثله اه
 والظاهر ان هذا مبنى على
 القول الثانى فى الصبي
 والكافر انهما يتكلمان كما
 سيأتى (قوله وسيأتى)
 أى فى آخر هذه السوادة
 (قوله عم الرخصة) أى
 مسح ثلاثة أيام الجنس أى
 جنس المسافرين لان اللام
 فى المسافر للاستغراق
 لعدم المعهود المعين ومن
 ضرورة عموم الرخصة
 الجنس عموم التقدير
 بثلاثة أيام لكل مسافر
 (قوله وتقام تحقيقه الخ)
 حاصله ان كل مسافر
 بمسح ثلاثة أيام فلو كان
 السفر الشرعى أقل من
 ذلك ثبت مسافر لا يمكنه
 مسح ثلاثة أيام وقد كان
 كل مسافر يمكنه ذلك ثم
 اعترض هذا الدليل بانه

فصلى الظهر أربعاً ثم قال انما لو جاوزنا هذا الخصر لصلىنا ركعتين والخص بالتحاء المحجمة والصاد
 المهملة بيت من قصب كذا ضبطه فى السراج الوهاج ويدخل فى بيوت المصر ربه وهو ما حول
 المدينة من بيوت ومساكن ويقال لحرم المسجد ربه أيضاً وظاهر كلام المصنف انه لا يشترط
 مجاوزة القرية المتصلة برهض المصر وفيه اختلاف وظاهر المجتبى ترجيح عدم الاشتراط وهو الذى
 يفيد كلام أصحاب المتون كالهداية أيضاً وجرم فى فتح القدير بالاشتراط واعترض به على الهداية
 وصحح قاضيان فى فتاواه انه لا بد من مجاوزة القرية المتصلة برهض المصر بخلاف القرية المتصلة
 بفناء المصر فانه يعتبر مجاوزة الفناء للقرية ولم يذكر المصنف مجاوزة الفناء للاختلاف وفصل
 قاضيان فى فتاواه فقال ان كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر
 مجاوزة الفناء أيضاً وان كانت بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينهما وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة
 عمران المصر اه واطلاق فى المجاوزة فانصرفت من الجانب الذى خرج منه ولا يعتبر مجاوزة محلة
 بجذائه من الجانب الآخر فان كانت فى الجانب الذى خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفى القديم
 كانت متصلة بالمصر لا يقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا فى الخلاصة وذكر فى المجتبى ان قدر
 الغلوة ثلثمائة ذراع الى أربع مائة وهو الاصح وفى المحيط وكذا اذا عاد من سفره الى مصر لم يتم حتى
 يدخل العمران وأما الثانى فهو ان يقصد مسيرة ثلاثة أيام فلو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة
 ثلاثة أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمر يخرج مع جيشه فى طلب العدو ولم يعلم أين يدركهم فأنهم
 يصلون صلاة الإقامة فى الذهاب وان طالت المدة وكذلك المكث فى ذلك الموضع اما فى الرجوع فان
 كانت مدة سفر قصر واوعلى اعتبار القصد تنفر عن صبي ونصرانى خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام
 فى أنثائها بلغ الصبي وأسلم الكافريه قصر الذى أسلم فيما بقى ويتم الذى بلغ لعدم صحة القصد والنية
 من الصبي حين أنشأ السفر بخلاف النصرانى والباقي بعد صحة النية أقل من ثلاثة أيام وسيأتى أيضاً
 وانما كتفى بالنية فى الإقامة واشترط العمل معها فى السفر لما ان فى السفر الحاجة الى الفعل وهو
 لا يكفيه مجرد النية ما لم يقارنها عمل من ركوب أو مشى كالصائم اذا نوى الافطار لا يكون مفطرا
 ما لم يفطر وفى الإقامة الحاجة الى ترك الفعل وفى الترك يكفى مجرد النية كعبد التجارة اذا نواه للخدمة
 وأشار المصنف الى ان النية لا بد أن تكون قبل الصلاة ولذا قال فى التجنيس اذا افتتح الصلاة فى
 السفينة حال إقامته فى طرف البحر فنقلها الى ربح وهو فى السفينة ونوى السفر يتم صلاة المقيم عند أبى
 يوسف خلافاً للحمد لانه اجتمع فى هذه الصلاة ما يوجب الاربع وما يمنع فرجنا ما يوجب الاربع احتياطاً
 اه وفيه أيضاً ومن حل غيره لينهض معه والمحمول لا يدري أين يذهب معه فانه يتم الصلاة حتى يسير
 ثلاثاً لانه لم يظهر المغير واذا سار ثلاثاً حينئذ قصر لانه وجب عليه القصر من حين جملة ولو كان
 صلى ركعتين من يوم حمل وسار به مسيرة ثلاثة أيام فان صلاته تجزئه وان سار به أقل من مسيرة
 ثلاثة أيام أعاد كل صلاة صلاه ركعتين لانه تبين أنه صلى صلاة المسافر بن وهو مقيم وفى الوجه
 الاول تبين انه مسافر اه فى هذه المسئلة يكون مسافر اغير قصد وهو غير مشكل لما سيأتى
 ان الاعتبار بنية المتبوع لا التابع وأما التقدير بثلاثة أيام فهو ظاهر المذهب وهو الصحيح لاشارة
 قوله صلى الله عليه وسلم بمسح المقيم يوماً وليلاً والمسافر ثلاثة أيام عم الرخصة الجنس ومن
 ضرورته عموم التقدير وتقام تحقيقه فى فتح القدير والمراد باليوم النهار دون الليل لان الليل
 للاستراحة فلا يعتبر والمراد ثلاثة أيام من أقصر أيام السنة وهل يشترط سفر كل يوم الى الليل اختلفوا

قد يقال المراد المسافر اذا كان سفره يستوعب ثلاثة أيام قال ولا يقال انه احتمال يخالفه الظاهر فلا يصار اليه لا نقول قد صاروا اليه فيما اذا بكر المسافر في اليوم الاول ومشي الى وقت الزوال ثم في الثاني والثالث كذلك فبلغ المقصد فانه مسافر على الصحيح ولا يمكنه المشي تمام ثلاثة أيام لانه صار مقيما وان قالوا ببقية كل يوم ملحقة بالمنقضي للعلم بانه لا بد من تحلل الاستراحات لا يخرج بذلك من ان مسافرا صحيح ١٤٠

فيه والصحيح انه لا يشترط حتى لو بكر في اليوم الاول ومشي الى الزوال ثم في اليوم الثاني كذلك ثم في اليوم الثالث كذلك فانه يصير مسافرا لان المسافر لا بد له من النزول لاستراحة نفسه ودابته فلا يشترط ان يسافر من الفجر الى الفجر لان الاكدم لا يطيق ذلك وكذلك الدواب فالحقت مدة الاستراحة بمدة السفر لاجل الضرورة كذا في السراج الوهاج وبه اندفع ما في فتح القدير لان اقل اليوم اذا كان ملحقا بكثرة الضرورة لم يكن فيه مخالفة للحديث المفيد للثلاثة كما ان الليل للاستراحة وهو مذكور في الحديث وأشار المصنف الى انه لا اعتبار بالفراسخ وهو الصحيح لان الطريق لو كان وعرا بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص وعلى التقدير بها لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة وفي النهاية الفتوى على اعتبار ثمانية عشر فرسخا وفي المجتبى فتوى أكثر أئمة خوارجهم على خمسة عشر فرسخا اه وأنا أنهب من فتواهم في هذا وأمثاله بما يخالف مذهب الامام خصوصا المخالف للنص الصريح وفي فتاوى قاضيهما الرجل اذا قصد بلدة الى مقصده طريقا أحدهما مسيرة ثلاثة أيام ولياليها والاخر دونها فسلك الطريق الا بعد كان مسافرا عندنا اه وان سلك الا قصر يتم وهذا جواب واقعة الملاحين بخوارزم فان من الجرجانية الى مدائق اثني عشر فرسخا في البر وفي جيحون أكثر من عشرين فرسخا فجازلر كاب السفينة والملاحين القصر والافطار فيه صاعدا وفهدرا كذا في المجتبى وذكر الاسيحي المقيم اذا قصد مصر من الامصار وهو ما دون مسيرة ثلاثة أيام لا يكون مسافرا ولو انه خرج من ذلك المصر الذي قصد الى مصر آخر وهو أيضا أقل من ثلاثة أيام فانه لا يكون مسافرا وان طاف آفاق الدنيا على هذا السبيل لا يكون مسافرا اه وفي السراج الوهاج اذا كانت المسافة ثلاثة أيام بالسير المعتاد قصر الى البريد سير ما سريما أو على الفرس جريا حثيثا فوصل في يومين قصر اه والمراد بسير البر والجبل ان يكون بالابل ومشي الاقدام والمراد بالابل ابل القافلة دون البريد وأما السير في البحر فيعتبر ما يليق بحاله وهو ان يكون مسافة ثلاثة أيام فيه اذا كانت تلك الرياح معتدلة وان كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر في يوم كافي الجبل يعتبر كونها من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة أيام وان كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل ان تعتبر المدة من أي طريق أخذ فيه ولهذا دعاه المصنف رحمه الله وخرج سير البقر بجر الجملة ونحوه لانه أبطأ السير كما ان أسرع سير الفرس والبريد والوسط ما ذكرنا وفي البدائع ثم يعتبر في كل ذلك السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع اليهم عند الاشتباه وأما الثالث أعني حكم السفر فهو تغيير بعض الاحكام فذكر المصنف منها قصر الصلاة والمراد وجوب قصرها حتى لو أتم فانه آثم عاص لان الفرض عندنا من ذوات الاربع ركعتان في حقه لا غير ومن مشايخنا من لقب المسئلة بان القصر عندنا عزيمة والاكمال رخصة قال في البدائع وهذا التلقيب على أصلنا خطأ لأن الركعتين في حقه ليستا قصر

بأوله شرعا لعدم الرخصة فيه ولا هو سفر حقيقة فظهر انه انما يصح ثلاثة أيام اذا كان سفره ثلاثة أيام وهو عين الاحتمال المذكور من أن بعض المسافرين لا يصحها وآل الى قول أبي يوسف أي من ان مدته يومان وأكثر الثالث اه ملخصا وحاصله منع السكينة القائلة ان كل مسافر يصح ثلاثة أيام بآيات مسافر يصح أقل منها فلم يكن في الحديث دلالة على ان أقل مدة السفر ثلاثة أيام (قوله وبه اندفع الخ) لا يخفى ما فيه على المتأمل النية (قوله وأنا أنهب الخ) قال الشيخ اسمعيل رحمه الله تعالى يؤخذ بجوابه من قول الفتح وكل من قدر بقدر منها اعتقد انه مسيرة ثلاثة أيام وانما كان الصحيح ان لا يقدر بها لانه لو كان الطريق وعرا الخ ما مر (قوله وفي السراج اذا كانت المسافة

الخ) قال في الفتح وهذا أيضا مما يقوى الاشكال الذي قلناه ولا يخلص الا ان يمنع قصر مسافر يوم واحد وان قطع فيه مسيرة أيام والازم القصر لوقوعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كالوطن صاحب كرامة الطي لانه يصدق عليه انه قطع مسافة ثلاثة ايام بالابل وهو بعيد لا تنقام مظنة المشقة وهي العلة وتتمامه فيه (قوله وان كانت المسافة بحيث تقطع ان هذه وصليته كالتى بعدها

حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر والا كمال ليس رخصة في حقه بل اساءة ومخالفة للسنة ولان
الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلى بعارض الى تخفيف ويسر ولم يوجد معنى التغير في حق
المسافر اذ الصلاة في الاصل فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر ثم زيدت ركعتين في حق
المقيم كآروته عاشته رضي الله عنها فان عدم معنى التغير في حقه أصلا وفي حق المقيم وجدا للتغير لكن
الى الغلظ والسدة لا الى السهولة واليسر والرخصة تنبئ عن ذلك فلم يكن ذلك رخصة حقيقة في حق
المقيم أيضا ولو سمي فانما هو مجاز لوجود بعض معاني الحقيقة وهو التغير اه فعلى هذا لو قال في
جواب الشرط صلى الفرض الرباعي ركعتين لكان أولى وقيدا لفرض لانه لا قصر في الوتر والسنن
واختلفوا في ترك السنن في السفر فقيل الافضل هو الترك ترخيصا وقيل الفعل تقريبا وقال
الهندواني الفعل حال النزول والترك حال السير وقيل يصلى سنة الفجر خاصة وقيل سنة المغرب
أيضا وفي التحنيس والمختار انه ان كان حال أمن وقرار يأتي بها لانها شرعت مكملات والمسافر
اليه محتاج وان كان حال خوف لا يأتي بها لانه ترك بعذر اه وقيدا للرباعي لانه لا قصر في الفرض
الثلاثي والثلاثي فالركعات المفروضة حال الاقامة سبعة عشر وحال السفر احدى عشر وفي عمدة
الفتاوى للصدر الشهيد اذا قال لنسائه من لم يدرك منكم ركعة فرض يوم وليله فهي طالق فقالت
احداهن عشرون ركعة والاخرى سبعة عشر ركعة والاخرى خمسة عشر والاخرى احدى عشر لا تطلق
واحدة منهن اما السبعة عشر لا بشكل ومن قالت عشرون ركعة فقد ضمت الوتر اليها ومن قالت
خمس عشر فيوم الجمعة ومن قالت احدى عشر فرض المسافر اه أطلق للارادة فشمات ارادة
الكافر قال في الخلاصة صبي ونصراني خرجا الى سفر مسيرة ثلاثة أيام ولياليها فلما سارا يومين أسلم
النصراني وبلغ الصبي فالتصراني يقصر الصلاة فيما بقي من سفره والصبي يتم الصلاة بناء على ان نية
الكافر معتبرة وهو المختار والامام الجليل الفضلي سوي بينهما يعني كلاهما يتحتم الصلاة اه
(قوله فلو أتم وقعد في الثانية صحح والا) أي وان لم يقعد على رأس الركعتين لم يصح فرضه لانه اذا قعد
فقد تم فرضه وصارت الاخرى ان له نفلا كالفجر وصار آثما لتأخير السلام وان لم يقعد فقد خلط الفعل
بالفرض تبسلا كماله وأشار الى انه لا بد ان يقرأ في الاولين فلو ترك فيهما أو في احدهما وقرأ في
الاخرين لم يصح فرضه وهذا كله ان لم ينو الاقامة فان نواه قال الاسيحاوي لو صلى المسافر ركعتين
وقرأ فيهما وتشهد ثم نوى الاقامة قبل التسليم أو بعد ما قام الى الثالثة قبل أن يقيد بها بسجدة فانه
يتحول فرضه الى الرابع الا انه يعيد القيام والركوع لانه فعله بنية التطوع فلا ينوب عن الفرض
وهو مخير في القراءة فلو قيد بها بسجدة ثم نواه لم يتحول فرضه ويضيف اليها أخرى ولو أفسدها لاشئ
عليه ولو لم يتشهد وقام الى الثالثة ثم نوى الاقامة تحول فرضه أربعا اتفاقا فان لم يقم صلبه عاد الى
التشهد وان أقامه لا يعود وهو مخير في القراءة ولو قام الى الثالثة ثم نوى قبل السجدة تحول الفرض
ويعيد القيام والركوع ولو قيد بالسجدة فقد تأكد الفساد فيضيف أخرى فتكون الرابع تطوعا
على قولهما خلافا للمحمد فعنده لا تنقلب بعد الفساد تطوعا ولو ترك القراءة وأق بالتشهد ثم نوى
الاقامة قبل أن يسلم أو قام الى الثالثة ثم نوى الاقامة قبل أن يقيد بها بالسجدة فانه يتحول الى الرابع
ويقرأ في الاخرين قضاء عن الاولين ولو قيد الثالثة بسجدة ثم نوى فسدت اتفاقا ويضيف رابعة
لتكون تطوعا عندهما اه (قوله حتى يدخل مصره أو ينوي الاقامة نصف شهر في بلد أو قرية)
متعلق بقوله قصر أي قصر الى غاية دخول المصر أو نية الاقامة في موضع صالح للمدة المذكورة فلا

(قوله وقال الهندواني
الح) قال الرملي قال في
شرح منية المصلي والاعدل
ما قاله الهندواني اه

فلو أتم وقعد في الثانية
صحح والا حتى يدخل
مصره أو ينوي اقامة
نصف شهر ببلد أو قرية

(قوله اذ هو يحتمل
النقض) أى لانه لم يتم
علة فكانت الإقامة نقضا
للعارض لا ابتداء علة
الاتمام ولو قيل العلة
مفارقة البيوت فاصدا
مسيرة ثلاثة أيام لاستكمال
سفر ثلاثة أيام بدليل
ثبوت حكم السفر بمجرد
ذلك فقد تمت العلة لحكم
السفر فيثبت حكمه مالم
يثبت علة حكم الإقامة
أحتاج الى الجواب كذا في
الفتح وعن هذا الاشكال
نشأ قول المؤلف الآتى
والذى يظهر الخ قال فى
النهر مجيبا وأنت خير
بان ابطال الدليل لمعنى
لا يستلزم ابطال المدلول
(قوله وروى البخارى الخ)
قال الرملى قال المرحوم
شيخنا شيخ الاسلام
على المقدمى هذه حكاية
حال طرقها الاحتمال
وهو انه جاوز المدة على
الكمال اه أقول وقد
يجاب عن أصل الاشكال
بان العلة المذكورة انما
هى علة ابتداء أما العلة
بقائه فهى استكمال المدة
(قوله أما اذا لم يسر ثلاثة
أيام فلا يشترط الخ) أقول
الظاهر ان هذا فيما اذا
عزم على الرجوع ونقض
السفر كما مر أما اذا بقي على
قصد الاول ولم ينقض

يقصر أطلق فى دخول مصره فشمّل ما ذانوى الإقامة به أولا وشمّل ما اذا كان فى الصلاة كما اذا سبقه
حدث وليس عنده ماء فدخله للماء الا للاحق اذا أحدث ودخل مصره ليعتوضأ لا يلزمه الاتمام ولا
يصير مقيما بدخوله المصر كذا فى الفتاوى الظهيرية وشمّل ما اذا كان سار ثلاثة أيام أو أقل لكن
المذكور فى الشرح انه يتم اذا سار أقل بمجرد العزم على الرجوع وان لم يدخل مصره لانه نقض
للسفر قبل الاستحكام اذ هو يحتمل النقض قال فى فتح القدير وقياسه أن لا يحل فطره فى رمضان
اذا كان بينه وبين بلده يومان وفى المجتبى لا يبطل السفر الابنية الإقامة أو دخول الوطن أو الرجوع
قبل الثلاثة اه والمذكور فى الخاتمة والظهيرية وغيرهما انه اذا رجع لم حاجة نسيها ثم تذكرها
فان كان له وطن أصلى يصير مقيما بمجرد العزم على الرجوع وان لم يكن له وطن أصلى يقصر اه
والذى يظهر انه لا بد من دخول المصر مطلقا لان العلة مفارقة البيوت فاصدا مسيرة ثلاثة أيام
لا استكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت
حكمه مالم تثبت علة حكم الإقامة وروى البخارى تعليقا ان عليا خرج فقصر وهو يرى البيوت
فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها يريد انه صلى ركعتين والكوفة بمرأى منهم فقبل
له الى آخره وقيس ببنية الإقامة لانه لو دخل بلدا ولم ينو انه يقيم فيها خمسة عشر يوما وانما يقول غدا
أخرج أو بعد غد أخرج حتى بقى على ذلك سنين قصر وفى المجتبى والنيسة انما تؤثر بخمس شرائط
أحدها ترك السير حتى لو نوى الإقامة وهو يسير لم يصح وثانيها صلاحية الموضع حتى لو أقام فى بحر أو
جزيرة لم تصح واتحاد الموضع والمدة والاستقلال بالرأى اه وأطلق النيسة فشمّل المحكمة كالأول
وصل الحاج الى الشام وعلم ان القافلة انما تخرج بعد خمسة عشر يوما وعزم أن لا يخرج الا معهم
لا يقصر لانه كما نوى الإقامة كذا فى المحيط وشمّل ما اذا نواها فى خلال الصلاة فى الوقت فانه يتم سواء
كان فى أولها أو وسطها أو فى آخرها وسواء كان منفردا أو مقترنا بأومدركا أو مسبقا أما للاحق
اذا أدرك أول الصلاة والا امام مسافرا حدث أنوام فانتبه بعد فراغ الامام ونوى الإقامة لم يتم لان
اللاحق فى المحكم كانه خلف الامام فاذا فرغ الامام فقد استحكم الفرض فلا يتغير فى حق الامام
فكذا فى حق اللاحق ولو نواها بعد ما صلى ركعة ثم خرج الوقت فانه يتحول فرضه الى الرابع ولو
خرج الوقت وهو فى الصلاة فنوى الإقامة فانه لا يتحول فرضه الى الرابع فى حق تلك الصلاة كذا
فى الخلاصة وقيس بنصف شهر لان نية إقامة مادونها لا توجب الاتمام لما روى عن ابن عباس وابن
عمر انهما قدراهما بذلك والاثر فى المقدرات كالحجر وأقام صلى الله عليه وسلم بمكة مع أصحابه سبعة
أيام وهو يقصر وقيس بالبلد والقرية لان نية الإقامة لا تصح فى غيرهما فلا تصح فى مفازة ولا جزيرة
ولا بحر ولا سفينة وفى الخاتمة والظهيرية والخلاصة ثم نية الإقامة لا تصح الا فى موضع الإقامة ممن
يتمكن من الإقامة وموضع الإقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والحشب لا الخيام
والاخبية والوبر اه وقيس الشارحون اشتراط صلاحية الموضع بان يكون سار ثلاثة أيام فصاعدا
أما اذا لم يسر ثلاثة أيام فلا يشترط أن تكون الإقامة فى بلد أو قرية بل تصح ولو فى المفازة وفيه من
البحث ما قدمناه وقول المصنف حتى يدخل مصره أولى من قول صاحب الجمع الى أن يدخل
وطنه لان الوطن مكان الانسان ومحلّه كما فى المغرب وليس الاتمام متوقفا على دخوله بل على دخول
مصره وان لم يدخل وطنه ويصير المصر مصر الانسان بكونه ولد فيه واختلوا فيما اذا دخل المسافر
مصر أو تزوج بها والظاهر انه يصير مقيما الحديث عمر رضى الله عنه ولقوله عليه الصلاة والسلام

سفره ونوى الإقامة فى المفازة لا تصح نيته ولو

قبل ان يسير ثلاثة أيام تأمل نعم سياقي اختلاف الرواية في ان وطن الإقامة هل يشترط فيه تقديم السفر أم لا فراجع (قوله وقيل كان سبب تفقه عيسى بن أبان الخ) نقل العلامة ملا على القاري هذه الحكاية في شرحه على لباب المسالك ثم قال في كلام صاحب الامام تعارض حيث حكم في الاول بانه مسافر فلا يجوز له التمام وحكم في الثاني بانه مقيم فلا يجوز له القصر مع ان المسئلة بحالها ولعل التقدير فلما رجعت الى منى ونويت الإقامة بمكة مع صاحبي بد الخ ومفهوم مسئلة المتون انه لو نوى في أحدهما خمسة عشر يوما صار مقيما فحينئذ المسافر اذا دخل مكة واستوطن بها أو أراد الإقامة فيها شهرامثلا فلا شك انه يصير مقيما ولا يضر حينئذ خروجه الى منى وعرفات ولا تنقض إقامته اذا يشترط تحقق كونه خمسة عشر يوما متوالية بها بحيث لا يخرج منها والله أعلم اه أقول وكذا استشكل العلامة ابن أمير حاج قوله انك مقيم ثم أجاب بانه سماء مقيما بناء على زعمه الاول وأقول وبالله التوفيق لا اشكال أصلا فان المفهوم من هذه الحكاية انه اذا نوى الإقامة بمكة شهر او من نيته أن يخرج الى عرفات ومنى قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر يوما لا يصير مقيما لانه يكون ناويا لإقامة مستقبله فلا تعتبر فاذا رجع من منى ١٤٣ وعرفات الى مكة وهو على نيته

السابقة صار مقيما لان الباقي من الشهر أكثر من خمسة عشر وهنا كذلك لان فرض المسئلة انه دخل في أول العشر ومعلوم ان الحاج يخرج

للمكة ومنى وقصر ان نوى أقل منه أو لم ينو وبقي سنين أو نوى عسكرا ذلك بارض الحرب وان حاصروا مدينا أو حاصروا أهل البقي في دارنا في غيره

في اليوم الثامن الى منى ويرجع الى مكة في اليوم الثاني عشر فلما دخل الى مكة أول العشر ونوى إقامة شهر لم تصح نيته أول المدة لانه

من تزوج في بلدة فهو منها والمسافرة تصير مقيمة بنفس الزوج عندهم كذا في القنية (قوله لا بمكة ومنى) أي لو نوى الإقامة بمكة خمسة عشر يوما فانه لا يتم الصلاة لان الإقامة لا تكون في مكانين اذ لو جازت في مكانين لم تجز في أما كن فيؤدي الى ان السفر لا يتحقق لان إقامة المسافر في المراحل لو جمعت كانت خمسة عشر يوما أو أكثر الا اذا نوى ان يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لان إقامة المرة تضاف الى مدينته يقال فلان يسكن في حارة كذا وان كان بالنهاية في الاسواق ثم بالخروج الى الموضع الآخر لا يصير مسافرا وذلك في كتاب المسالك ان الحاج اذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الإقامة نصف شهر لا يصح لانه لا بد له من الخروج الى عرفات فلا يتحقق الشرط وقيل كان سبب تفقه عيسى بن أبان هذه المسئلة وذلك انه كان مشغولا بطلب الحديث قال فدخلت مكة في أول العشر من ذي الحجة مع صاحبي وعزمت على الإقامة شهرا ووجعت أتم الصلاة فلقيني بعض أصحاب أبي حنيفة فقال أخطأت فانك تخرج الى منى وعرفات فلما رجعت من منى بد الصاحب أن يخرج وعزمت على ان أصاحبه ووجعت أقصر الصلاة فقال لي صاحب أبي حنيفة أخطأت فانك مقيم بمكة فسلمت منها لا تصير مسافرا فقلت أخطأت في مسئلة في موضعين فرحلت الى محاسن محمد واشتغلت بالققه قال في البدائع وانما أردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ العلم فيصير مبعثة لطلبة على طلبه قيد بالمصريين ومراعاة موضعان صالحان للإقامة لا فرق بين المصريين أو القرين أو المصر والقرية للاحتراز عن نية الإقامة في موضعين من مصر واحد أو قرية واحدة فانها صحيحة لانها متحدان حكما ألا ترى انه لو خرج اليه مسافر لم يقصر (قوله وقصر ان نوى أقل منها أو لم ينو وبقي سنين) أي أقل من نصف شهر وقد قدمنا تقريره (قوله أو نوى عسكرا ذلك بارض الحرب وان حاصروا مدينا أو حاصروا أهل البقي في دارنا في غيره) معطوف على قوله نوى أقل منه

لا يحصل له إقامة خمسة عشر يوما الا بعد رجوعه من منى فلذا أمره صاحب الامام بالقصر أول المدة وبالتمام بعد العود لانه لما عاد الى مكة وهو على نيته السابقة كان ناويا أن يقيم فيها عشرين يوما بقية الشهر هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله فلما رجعت من منى) أي الى مكة وقوله بد الصاحب أن يخرج أي عزم على أن يخرج من مكة مسافرا وقوله وجعت أقصر الصلاة أي في مكة بعد عزمه على السفر مع صاحبه (قول المصنف أو حاصروا أهل البقي في دارنا في غيره) أي غير المصر ظاهره انه لو حاصروهم في المصر لا يقصرون ووقع التقييده أيضا في الجامع الصغير والهداية والدرر ومواهب الرحمن وعبارة الهداية وكذلك اذا حاصروا أهل البقي في دار الاسلام في غير مصر أو حاصروهم في البحر لان حالهم مبطل عزيمتهم اه وقد صرح بهذا المفهوم العيني في شرح هذا المختصر بقوله وأما اذا حاصروهم في مصر من أمصار المسلمين تصح نيتهم للإقامة بلا خلاف اه وصرح في النهر أيضا بانهم يقيمون لم يتعرض له الزيلعي والمقدسي كالمؤلف لكن قال في العناية قوله لان حالهم مبطل عزيمتهم بشير الى ان الحبل وان كان صالحا لكن ثمة مانعا آخر وهو انهم انما يقيمون لغرض فاذا حصل انزعجوا فلا تكون نيتهم مستقرة وهذا

التعلييل يدل على ان قوله في غير مصر وقوله في البحر ليس بقيد حتى لو نزلوا مدينة أهل البغي وحاصر وهم في الحصن لم تصح نيتهم أيضا لان مدينتهم كالمغارة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها اه وفي معراج الدراية ثم التقييد بقوله في غير مصر وفي البحر يومهم أنهم لو نزلوا مدينة أهل البغي وحاصروهم وهم في الحصن تصح نية الاقامة لكن اطلاق ما ذكر في المبسوط يدل على انه ليس كذلك فانه قال وكذلك اذا حاربوا أهل البغي في دار الاسلام أما التعلييل فيشمل المغارة والمدينة لأنه قيد في الجامع الصغير بغير مصر وبالبحر لانه في عدم ١٤٤ الجواز أبعد عن توهم الجواز في غير مصر أو البحر ثم بسط الكلام في التوجيه

فراجعوه وقد أطلقه في السراج والخبرة والحاصل أن المفهوم من عبارات المتن كالهداية ان عسكريا لو حاصر أهل البغي والعسكر داخل

بخلاف أهل الاخبية

المصر من ديار الاسلام تصح نيتهم الاقامة والمفهوم من اطلاق المبسوط والسراج والخبرة وهو مقتضى التعلييل انها لا تصح وظاهر كلام العناية والمعراج اختياره وبه جزم الشرنبلالي في نور الايضاح والله أعلم (قوله لم يصبر مقيما) ظاهر ما في الفتح ان عدله ذلك عدم قطعه بالاقامة هذه المدة لانه اذا وجد فرصة قبل تمام المدة يخرج كمن دخل مصر لم حاجة معينة ونوى الاقامة مدتها (قوله لم تعتبر نيته) قال في شرح المنية هكذا وقع في

أي وقصر ان نوى عسكر نصف شهر بارض الحرب ولا فرق بين أن يكون العسكر مشغولين بالقتال أو المحاصرة ولا فرق في المحاصرة بين أن تكون للمدينة أو للحصن بعد ان دخلوا المدينة ولا فرق بين أن يكون العسكر في أرض الحرب أو أرض الاسلام مع أهل البغي في غير مصر لان نية الاقامة في دار الحرب أو البغي لا تصح لان حالهم يخالف عزيمتهم للتردد بين القرار والفرار ولهذا قال أصحابنا في تاجر دخل مدينة لم حاجة ونوى أن يقيم خمسة عشر يوما لقضاء تلك الحاجة لا يصبر مقيما لانه متردد بين أن يقضي حاجته فيرجع وبين أن لا يقضي فيقيم فلا تكون نيته مستقرة كنية العسكر في دار الحرب وهذا الفصل حجة على من يقول من أراد الخروج الى مكان ويريد ان يترخص ترخص السفر بنوى مكانا أبعد منه وهذا غلط كذا ذكر الترنائي اه كذا في معراج الدراية وعلى هذا واقعة الفتوى وهي ان انسانا يخاف بالطلاق انه يسافر في هذا الشهر فينوي مسيرة ثلاثة أيام ويقصد مكانا قريباً فهذا لم يكن مخلصاً له لتعارض نيته اذا لم يكن نية الاقامة أصلاً وأطلق في العسكر فشمع ما اذا كانت الشوكة لهم وقيد به لان من دخل دار الحرب بامان فنوى اقامة نصف شهر فيها فانه يتم أربعا لان أهل الحرب لا يتعرضون له لاجل الامان كذا في النهاية وأشار الى ان الاسير لو انقلبت من أيدي الكفار وتوطن في غار ونوى الاقامة خمسة عشر يوما لم يصبر مقيما كما لو علم أهل الحرب باسلامه فهرب منهم يريد السفر ثلاثة أيام ولياليها لم تعتبر نيته كذا في الخلاصة وفي فتاوى قاضيجان وحكم الاسير في دار الحرب حكم العبد لا تعتبر نيته والرجل الذي يبعث اليه الوالي أو الخليفة ليؤثي به اليه فهو بمنزلة الاسير وفي التجنيس عسكر المسلمين اذا دخلوا دار الحرب وغلبوا في مدينة ان اتخذوها دارا يتقون الصلاة وان لم يتخذوها دارا ولكن أرادوا الاقامة بها شهرا أو أكثر فانهم يقصرون لانها في الوجه الثاني بقيت دار حرب وهم محاربون فيها وفي الوجه الاول لا اه (قوله بخلاف أهل الاخبية) حيث تصح منهم نية الاقامة في الاصح وان كانوا في المغارة لان الاقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى الى آخر الا اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم في الصيف وقصدوا موضع اقامتهم في الشتاء وبينهما مسيرة ثلاثة أيام فانهم يصيرون مسافرين في الطريق وظاهر كلام البداة ان أهل الاخبية مقيمون لا يحتاجون الى نية الاقامة فانه جعل المغاوزه لهم كالامصار والقرى لاهلها ولان الاقامة للرجل أصل والسفر عارض وهم لا ينوون السفر وانما ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى آخر اه والاخبية جمع خباء البيت من صوف أو وبر فان كان من الشعر فليس بخباء كذا في ضياء المحلوم وفي المغرب الخباء الحمية من الصوف اه والمراد هنا الاعمال في البدائع من التسوية بين من يسكن في بيت صوف أو بيت شعر وقيد بأهل الاخبية لان غيرهم من المسافرين لو نوى الاقامة معهم فعن

الخلاصة وفتاوى قاضيجان ولعل المراد ولم تعتبر نيته الاقامة بعد ذلك والا فقد ذكر السروجي ان

عن الذخيرة ان الاسير اذا انقلبت من العدو فوطن نفسه على اقامة نصف شهر في غار أو نحو قصر لانه محارب للعدو وكذا اذا سلم فهرب منهم فطلبوه ليقتلوه فخرج هاربا بمسيرة السفر اه فهذا يدل على انه يقصر وكذا صرح بانه يقصر في التنازل خانية بعلامة المحيط فتعين جل تلك العبارة على ما قلنا ولا يصح غير ذلك اه أي ليس المراد من قوله لا تعتبر نيته ان نية السفر في هذه الحالة لا تصح بل المراد لا تعتبر نيته الاقامة وهو في هذه الحالة لان حاله تنافي عزيمته

(قوله ويستثنى الخ) دفعه في التهرب منه لا حاجة اليه لان ظاهر كلام المصنف ان معنى اقتدى بنوى الاقتداء به (قوله ومقتضى العمل في هذه المسئلة الصحة) فيه نظر لان كون القراءة معتقلا في الشفع الثاني ١٤٥ اذا قرأ في الاول ايضا لا يقتضى ان

أبي يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يصيرون مقيمين وهو الصحيح كذا في البدائع وفي المجتبى والملاح مسافر الا عند الحسن وسفيته ايضا ليست بوطن (قوله ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم) لانه يتغير فرضه الى الاربع للتعمية كما تتغير نية الإقامة لا اتصال المغير بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت كنية الإقامة فيه واذا كان التغير لضرورة الاقتداء فلو أفسده صلى ركعتين لزواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه بنوى النفل حيث يصلى أربعاً اذا أفسده لانه التزم أداء صلاة الامام وهنالك يقصد سوى اسقاط فرضه غير انه يتغير ضرورة متابعتة ويستثنى من مسئلة الكتاب ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فأحدث الامام واستحجاب المقيم فانه لا يتغير فرضه الى الاربع مع انه صار مقتدياً بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتم خائفة عن المسافر كان المسافر كأنه الامام فيما أخذ الخليفة صفة الاول حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاة الكل ثم في اقتداء المسافر بالمقيم اذا لم يجلس الامام قدر التشهد في الركعتين عامداً أو ساهياً وتابعه المسافر فقد قبل تفسد صلاة المسافر وقبل لا تفسد كذا في السراج الوهاج والفتاوى على عدم الفساد لان صلاته صارت أربعاً بالتعمية كذا في التجديد وصححه في القنية وأشار المصنف الى ان الامام المسافر لو نوى الإقامة لزم المأموم المسافر الاتمام وان لم ينو بالتعمية فلو أم المسافر مسافرين ومقيمين فلما صلى ركعتين وتشهد فقبل ان يسلم تكلم واحد من المسافرين أوقام فذهب ثم نوى الامام الإقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا الى الاربع وصلاة من تكلم ثامة فلو تكلم بعد نية الامام الإقامة فسدت صلاته وزمته صلاة المسافر ركعتين ذكره الاسيحي (قوله وبعده لا) أى بعد خروج الوقت لا يصح اقتداء المسافر بالمقيم لان فرضه لا يتغير بعد الوقت لان قضاء السبب كالا يتغير بنية الإقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة أو القراءة أو التحريمة كذا ذكر الشارح والمذاكر في الهداية وغيره في حق القعدة أو القراءة ولم أر من ذكر التحريمة غير الشارح والمذاكر وتوضيحه ان المسافر اذا اقتدى بالمقيم أول الصلاة فان القعدة تصير فرضاً في حق المأموم وغير فرض في حق الامام وهو المراد بالنفل في عبارتهم لانه ما قبل الفرض فيدخل فيه الواجب فان القعدة الاولى واجبة وان اقتدى به في الشفع الثاني وكان الامام قد قرأ في الشفع الاول فبالقراءة في الشفع الثاني نافذة في حق الامام فرض في حق المأموم فان كان الامام صلى الشفع الاول بغیر قراءة واقتدى به في الشفع الثاني ففهم روايتان كما في البدائع ومقتضى المتون عدم الصحة لمقاوم مقتضى التعليل في هذه المسئلة الصحة لانه ليس اقتداء المفترض بالمتنفل لافي حق القعدة ولا القراءة وأما التحريمة فهي لا تكون الا فرضاً ولم يظهر قول الحدادي لان تحريمه الامام اشتملت على الفرض لا غير وأجاب في المحيط عما اذا لم يقرأ في الاولين وقرأ في الاخيرين بان القراءة في الاخيرين قضاء عن الاولين والقضاء يلحق بمحله فلا يبقى للاخيرين قراءة اه يعني فلا يصح مطلقاً وقيد في السراج الوهاج عدم صحة الاقتداء بعد الوقت بقيد في الاول ان تكون فائتة في حق الامام والمأموم الثاني أن تكون الصلاة رابعة اما اذا كانت ثنائية أو ثلاثية أو كانت فائتة في حق الامام مؤداة في حق المأموم كما اذا كان المأموم يرى قول أبي حنيفة في الظهر والامام يرى قولهما وقول الشافعي فانه يجوز دخوله معه في الظهر بعد المثل قبل المسنين فانها صحيحة اه وهو تقييد حسن لكن الاولى أن يكون الشرط كونها فائتة

تكون فرضاً فيه اذا لم يقرأ في الاول لاحتمال التحاقها بالاول فيكون الثاني خالفاً عن القراءة أصلاً كما صرح به في المحيط وسأني عن المحيط ولكن قدم الخلاف في باب السهوان القراءة في الاخيرين هل هي أداء أم قضاء وعلى الاول يظهر ما قاله تأمل (قوله ولم

ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم وبعده لا

يظهر قول الحدادي الخ) قال في التهرب من عزاءه في السراج الى المحواشي وعلاه بان تحريمه الامام اشتملت على الفرض لا غير وانما زيد ليدخل فيه ما لو اقتدى به في القعدة الاخيرة فانه لا يصح اقتداءه لان تحريمه اشتملت على نفاة القعدة الاولى والقراءة بخلاف المأموم وهذا معنى ما في السراج وقوله في البحر انه ليس بظاهر ليس بظاهر ليس بظاهر يظهر عدم الصحة فيما اذا لم يقرأ في الاولين واقتدى به في الاخيرين ثم ذكر جواب المحيط التي ثم قال وأقول

١٩٦ - بحر ثاني هذا مبني على تعيين الاولين لها ثم ذكر ان ما في السراج يمكن أن يكون وجه الفساد على القول بعدم تعيين الاولين للقراءة قال وبهذا يترجح رواية الفساد وأما رواية الصحة فلا يخلو من احتياجها الى تأمل

(قوله وانما كان قول
الامام ذلك مستحبا) أى
لا واجبا (قوله لا يصير
مقيما ولا ينقلب فرضه
أربعا) قال فى الظهيرية
تلوه حتى لو أتم المقيمون
صلاتهم معه فسدت
صلاتهم لان هذا اقتداء
المفترض بالمتنفل ولا
يصح اه قال الرملى
يجب تقييده بما اذا لم
ينو وامفارقته أما اذا
نوو وامفارقته لا تفسد
صلاتهم وان وافقوه فى
وبعكسه صح فيهما

الاتمام صورة اذ لا مانع
من صحة مفارقتها بعد
اتمام فرضه واتصال
النفل منه بصلاته
لا يمنعها بلا شبهة وفى
قوله لو أتم المقيمون معه
اشارة الى ذلك وسكوت
قاضحان وصاحب
الخلاصة عن صلاة
المقيمين ربما يكون
لهذا التفصيل والله
تعالى أعلم (قوله ولا سهوا
عليهم اذا سهوا) هذا مبني
على ما قاله السكرخى وهو
خلاف ما تقدم تصحيحه
عن البدائع

فى حق المأموم فقط سواء كانت فائتة فى حق الامام أو لا بان صلى ركعة من الظهر مثلاً أو ركعتين
ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر لان الظهر فائتة فى حق المسافر لافى حق المقيم والقيد الاول مفهوم
من قوله صح وأتم فانه يفيد ان الكلام فى الرباعية الذى يظهر فيها القصر والاتمام بل لا حاجة اليه
أصلا لان السفر مؤثر فى الرباعية فقط وقيد بكون الاقتداء بعد خروج الوقت لانه لو اقتدى به فى
الوقت ثم خرج الوقت قبل الفراغ من الصلاة لا تبطل صلاته ولا يبطل اقتداءؤه به لانه لما صح
اقتداءؤه به وصار تبعه لاله صار حكمه حكم المقيمين وانما يتأكد وجوب الركعتين بخروج الوقت
فى حق المسافر ولو نام خلف الامام حتى خرج الوقت ثم انتبه أتمها أربعاً ولو تكلم بعد خروج الوقت
أو قبل خروجه صلى ركعتين عندنا كذا فى البدائع (قوله وبكسه صح فيهما) وهو اقتداء المقيم
بالمسافر فهو صحيح فى الوقت وبعده لان صلاة المسافر فى الحالى واحدة والقعدة فرض فى حقه غير
فرض فى حق المقتدى وبناء الضعيف على القوى جائز وقد أم النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسافر
أهل مكة وقال أتموا صلاتكم فانا قوم سفر وهو جمع سافر كركب جمع راكب ويستحب ان يقول
ذلك بعد السلام كل مسافر صلى بمقيم لاحتمال ان خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسره الاجتماع
بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن اقامة الامام ثم افساده بسلامه على
رأس الركعتين وهذا محل ما فى الفتاوى اذا اقتدى بالامام لا يدرى أم مسافر هو أم مقيم لا يصح لان
العلم بحال الامام شرط الاداء بجماعة اه لانه شرط فى الابتداء لما فى المبسوط رجل صلى الظهر
بالقوم بقرية أو مصر ركعتين وهم لا يدرون أم مسافر هو أم مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين
أم مسافرين لان الظاهر من حال من فى موضع الاقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين
خلافه فان سأله فأخبرهم انه مسافر جازت صلاتهم اه وفى القنية وان كان خارج المصر لا تفسد
ويجوز الاخذ بالظاهر فى مثله وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لانه لم يتعين معرفا صحة سلامه لهم
فانه ينبغي ان يتموا ثم يسألوه فتحصل المعرفة واختافوا هل يقوله بعد التسليمة الاولى أو بعد
التسليمتين الاصح الثانى كذا فى السراج الوهاج ولو قام المقتدى المقيم قبل سلام الامام فنوى الامام
الاقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد فسدت لانه ما لم يسجد لم يستحكم
خروجه عن صلاة الامام قبل سلام الامام وقد بقي ركعتان على الامام بواسطة التغيير فوجب عليه
الاقتداء فيهما فاذا انفرد فسدت بخلاف ما لو نوى الامام بعدما سجد المقتدى فانه يتم منفردا فلورفض
وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد كذا فى فتح القدير وفى الحانية والخلاصة مسافرا
قوما مقيمين فلما صلى ركعتين نوى الاقامة لا لتحقيق الاقامة بل ليتم صلاة المقيمين لا يصير مقيما
ولا ينقلب فرضه أربعاً اه وفى العسمة مسافر سبقه المحدث فقدم مقيما يتم صلاة الامام ويتأخر
ويقدم مسافرا يسلم ثم يتم المقيم صلاته وفى الخلاصة مسافرا أم مسافرين فأحدث فقدم مسافرا
آخر فنوى الثانى الاقامة لا يجب على القوم ان يصلوا أربعاً اه وفى الهداية واذا صلى المسافر
بالمقيم ركعتين سلم وأتم المقيمون صلاتهم لان المقتدى التزم الموافقة فى الركعتين فينفرد فى الباقي
كالمسبوق الا انه لا يقرأ فى الاصح لانه مقتد تحريمه لا فعلا والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطا
بخلاف المسبوق لانه أدرك قراءة نافلة فلم يتأد الفرض فكان الايتان أولى اه وفى الحانية
لا قراءة عليهم فيما يقضون ولا سهوا عليهم اذا سهوا ولا يقتدى أحدهم بالآخر اه فلواقتدى
أحدهم بالآخر فسدت صلاة المقتدى لانه اقتدى فى موضع يجب عليهم الانفراد وصلاة الامام

(قوله وكذلك يبطل بوطن الإقامة) قال في النهر ولوضح المصنف به لعلم السفر بالاولى (قوله بشرط ان يتقدم سفر) على تقدير مضاف أى نسبة سفر كما يدل عليه ما بعده وحاصله انه يشترط له شيان أحدهما تقدم نية السفر والثاني أن تكون مدة سفر بينه أى بين الموضع الذى أنشأ منه السفر وبين ما صار اليه منه أى وبين الموضع الذى صار ١٤٧ اليه من الموضع الاول ونوى فيه الإقامة فقوله حتى لو خرج

تامة كذا في البدائع وفي النغمة اقتدى بمسافر فترك القعدة مع امامه فسدت القعدة فان فرض في حقه وقيل لا تقسده وهى نفل في حق المقتدى اه (قوله ويبطل الوطن الاصلى بمثله لا السفر ووطن الإقامة بمثله والسفر والاصلى) لان الشيء يبطل بمثله لا بما هو دونه فلا يصلح بمثاله وروى ان عثمان رضى الله عنه كان حاجا يصلى بعرفات أربعاً فابتعد فاعتذر وقال انى تأملت بمكة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من تأهل ببلدة فهو منها والوطن الاصلى هو وطن الانسان في بلده أو ببلدة أخرى اتخذها داراً وتوطن بها مع أهله وولده وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها وهذا الوطن يبطل بمثله لا غير وهو أن يتوطن في بلدة أخرى وينقل الأهل من إليها فيخرج الاول من أن يكون وطناً أصلياً حتى لو دخله مسافر لا يتم قسدها بكونه انتقل عن الاول بأهله لانه لو لم ينتقل بهم ولكنه استحدث أهلاً في بلدة أخرى فإن الاول لم يبطل ويتم فيهما وقيد بقوله بمثله لانه لو باع داره ونقل عياله وخرج يريد أن يتوطن ببلدة أخرى ثم بدله أن لا يتوطن ما قصده أولاً ويتوطن ببلدة غيرهما فر ببلده الاول فانه يصلى أربعاً لانه لم يتوطن غيره وفي المحيط ولو كان له أهل بالسكوفة وأهل بالبصرة فبات أهله بالبصرة وبقي له دور وعقار بالبصرة قيل البصرة لا تبقى وطناً لانه انما كانت وطناً لاهل لا بالعقار ألا ترى انه لو تأهل ببلدة لم يكن له فيها عقار وصارت وطناً له وقيل تبقى وطناً لانه كانت وطناً له والدار جميعاً فبزوال أحدهما لا يرتفع الوطن كوطن الإقامة يبقى ببقاء الثقل وان أقام بموضع آخر اه وفي المجتبى نقل القولين فيما اذا نقل أهله ومتاعه وبقي له دور وعقار ثم قال وهـ ذاجواب واقعة ابتليانها وكثير من المسلمين المتوطنين في البلاد ولهم دور وعقار في القرى البعيدة منها يصيغون بها بآهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها انهم ما وطنان له لا يبطل أحدهما بالآخر وقوله لا السفر أى لا يبطل الاصلى بالسفر حتى يصير مقيماً بالعود اليه من غير نية الإقامة وكذلك يبطل بوطن الإقامة وأما وطن الإقامة فهو الوطن الذى يقصد المسافر الإقامة فيه وهو صالح لها نصف شهر وهو ينتقض بواحد من ثلاثة بالاصلى لانه فوقه وبمثله وبالسفر لانه ضده أطلقه فافاد ان تقديم السفر ليس بشرط لثبوت الوطن الاصلى ووطن الإقامة فالاصلى بالاجماع ووطن الإقامة فيه روايتان ظاهرة رواية انه ليس بشرط وفي أخرى عن محمد انما يصير الوطن وطن إقامة بشرط أن يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار اليه منه مدة سفر حتى لو خرج من مصره لا يقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر يوماً لا يصير تلك القرية وطن الإقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر وكذلك اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر نوى الإقامة بها خمسة عشر يوماً لا يصير مقيماً ولا يصير تلك القرية وطن الإقامة مثاله قاهرى خرج الى بلبليس فنوى الإقامة بها نصف شهر ثم خرج منها وان قصد مسيرة ثلاثة أيام وسافر بطل وطنه بلبليس حتى لو مر به في العود لا يتم وان لم يقصد ذلك وخرج الى الصحاحمة فان نوى الإقامة بها نصف شهر أتم بها وبطل وطنه بلبليس حتى لو عاد اليه مسافر لا يتم وان لم ينو الإقامة بها لم يبطل وطنه بلبليس حتى يتم اذا دخله وان عاد الى مصر بطل

وببطل الوطن الاصلى بمثله لا السفر ووطن الإقامة بمثله والسفر والاصلى

قاهرى الخ) أى مثال بطلان وطن الإقامة بواحد من الثلاثة فقوله فان قصد الخ فيه بطلانه بالسفر وقوله وان لم يقصد ذلك الخ فيه بطلانه بمثله لان ما بين بلبليس والصحاحمة دون مسافة القصر كما بين بلبليس والقاهرة وقوله وان عاد الى مصر فيه بطلانه بالاهلى (قوله حتى يتم اذا دخله) يعنى اذا خرج من الصحاحمة وأراد الرجوع الى القاهرة وم

بلبليس يتم لان وطنه بها لم يبطل بالخرج الى الصحاحمة لانه ليس بوطن مثله ولا سفر معه فيبقى وطنه بلبليس وهذا التمثيل كله مبنى على ظاهر الرواية من عدم اشتراط تقديم السفر لثبوت وطن الإقامة وفي فتح القدير ورواية الحسن يعنى هذه الرواية تبين ان السفر ناقض لوطن الإقامة ما ليس فيه مرور على وطن الإقامة أو ما يكون المرور فيه بعد مسير مدة السفر اه ولهذا أتم

ببليدس في مسئلته تنامع ان ما بين الصالحية والقاهرة مدد سفر لان فيه مورا على وطن الإقامة (قوله ممنوع) قال الرملي لقائل
 ان يمتنع لان السفر انما يبطل وطن الإقامة ان لو خرج منه مسافر افيكندا وطن السكني لان السفر لم يتصل به تأمل كذا رايت به بخط
 بعضهم اه قلت وقد ذكر مثله الشيخ ابراهيم المداري الحلبي في حاشيته على الدر المختار عن شيخه المحقق السيد علي الضرير ثم
 قال وهو وجه فان من نوى الإقامة بموضع نصف شهر ثم خرج منه لا يريد السفر ثم عاد يريد السفر او مر بذلك أتم مع انه أنشأ سفرا
 بعد اتخاذ هذا الموضع دار إقامة فثبت ان انشاء السفر لا يبطل وطن الإقامة الا اذا أنشأ السفر منه فليكن وطن السكني كذلك فما
 صورته الزيلعي صحيح ومن تصويبه علمت انه لا بد ان يكون بين الوطن الاصل وبين وطن السكني أقل من مدة السفر وكذا بين
 وطن الإقامة ووطن السكني اه قلت قد يقال ان قوله فليكن وطن السكني كذلك قياس مع الفارق لبقاء السفر في وطن
 السكني وانتهائه في وطن الإقامة فاذا دخل المسافر بلدة ونوى الإقامة فيها دون نصف شهر بقي مسافر افيقصر فكذا اذا مر
 عليها بعد ان خرج منها بخلاف ما اذا نوى الإقامة فيها نصف شهر فانه خرج عن كونه مسافر اولاً اتم مدة إقامة بها على ان تصحیح
 المحققين عدم اعتباره يقتضي تصحيح عدم الاتمام فيما صورته الزيلعي ولذا عمل شراح الهداية وغيرهم عدم اعتباره بانه لم يثبت
 فيه حكم الإقامة وما ذكره في الظهيرية ١٤٨ من ان الامام السرخسي ذكر مسألة تدل على اعتباره وهي لو خرج كوفي الى

القادسية لم حاجة ثم منها
 الى الحيرة يريد الشام
 حتى اذا كان قريبا منها
 بدا له الرجوع الى
 القادسية ليحمل ثقله
 منها ويرتحل الى الشام
 ولا يمر بالكوفة أتم حتى

وفاتته السفر والحضر
 تقضى ركعتين وأربعاً

يرتحل من القادسية
 استحسن ان لا ياتها كانت له
 وطن السكني ولم يظهر له
 بقصد الحيرة وطن
 سكاني آخر ما لم

الوطنان حتى لو عاد اليهما في سفره أخرى لا يتم اذ لم ينو الإقامة ولم يذكر المصنف رحمه الله وطن
 السكني وهو المكان الذي ينوي ان يقيم فيه أقل من خمسة عشر يوماً تبعاً للمحققين قالوا لانه لا فائدة
 فيه لانه يبقى فيه مسافر اعلى حاله فصار وجوده كعدمه وذكر الشارح ان عامتهم على انه يغيب
 في رجل خرج من مصر الى قرية لم يقصد السفر ونوى ان يقيم فيها أقل من خمسة عشر يوماً
 فانه يتم فيها لانه مقيم ثم خرج من القرية لا للسفر ثم بدا له ان يسافر قبل ان يدخل مصر وقبل ان
 يقيم لبلدة في موضع آخر فسافر فانه يقصر ولو مر ببلد القرية ودخلها أتم لانه لم يوجد ما يبطله مما
 هو فوقه أو مثله اه وصحح في السراج الوهاج وشرح الجمع عدم اعتباره وقول الشارح لو مر بها
 أتم لا يصح لان السفر باق لم يوجد ما يبطله وهو مبطل لوطن السكني على تقدير اعتباره لان السفر
 يبطل وطن الإقامة فكيف لا يبطل وطن السكني فقواه لانه لم يوجد ما يبطله ممنوع (قوله وفاتته
 السفر والحضر تقضى ركعتين وأربعاً) لف وشر مرتب أي فائتة السفر تقضى ركعتين وفائتة
 الحضر تقضى أربعاً لان القضاء بحسب الاداء بخلاف ما لو فاتته في المرض في حالة لا يقدر على الركوع
 والسجود حيث يقضيها في الصحة راكعاً وساجداً وفاتته في الصحة حيث يقضيها في المرض بالاعشاء
 لان الواجب هناك الركوع والسجود الا انها يسقطان عنه بالجهر فاذا قدر أن يهما بخلاف ما نحن
 فيه فان الواجب على المسافر ركعتان كصلاة الفجر وعلى المقيم أربع فلا يتغير بعد الاستقرار

يدخلها فيبقى وطنه بالقادسية ولا ينقض كما لو خرج منها

(قوله)

لتشيع جنازة ونحوه اه ملخصاً فقد قال في معراج الدراية فيه تأمل ولعل وجهه ان ابتداء سفره اعتبر من القادسية حتى انه
 يشترط له مجاوزة عمرائها اذا اراد القصر فصارت بمنزلة وطنه الاصلى حكماً فاذا رجع اليها قبل استكمال السفر يتم الصلاة بمنزلة
 ما اذا خرج مسافر من بلدة ثم تذكر حاجته فراجع فانه يتم كما يأتي فلم يدل على ان اتمامه لكونه وطن سكاني لكن قد يقال تسمية
 السرخسي له وطن سكاني دليل عليه وكذا قوله ولم يظهر له بقصد الحيرة وطن سكاني آخر والذي يظهر لي في التوفيق انه اذا
 كان مسافراً أقام في بلد دون نصف شهر لم يعتبر هذا الوطن أصلاً لانه يقصر فيه فاذا خرج منه ثم رجع اليه يقصر أيضاً وعليه
 بحمل كلام المحققين الذين لم يعتبروا وطن السكني كما يفيد ما نقله المؤلف عنهم أما اذا كان مقيماً ثم خرج من مصر الى قرية
 قريبة ونوى ان يقيم فيها دون نصف شهر كما تصويبه عن الشارح الزيلعي فانه يعتبر وعليه بحمل كلام عامة المشايخ الذين اعتبروه
 وحاصله انه يعتبر قبل تحقق السفر لا بعده لان من قال باعتباره قبل تحقق السفر كما في صورة الزيلعي لا يمكنه ان يقول باعتباره
 بعد تحقق السفر لانه لم يثبت فيه حكم الإقامة المبيحة للاتمام فان أقلها نصف شهر اذ لا يقول عاقل ان المسافر اذا دخل بلدة ونوى
 الإقامة فيها يوماً مثلاً ثم خرج منها ثم رجع في اليوم الثاني انه يتم ما لم ينو إقامة نصف شهر وبهذا التوفيق يرتفع الخلاف الا أن

(قوله والمعتبر فيه آخر الوقت) أى المعتبر في وجوب الأربع أو الركنين عند عدم الاداء في أول الوقت الجزء الأخير من الوقت وهو قدر ما يسع التحريمه فان كان فيه مقيما وجب عليه أربع وان كان مسافرا فركعتان لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء في أول الوقت ان أدى آخره والا فكل الوقت هو السبب لثبت الواجب عليه بصفة الكمال وفائدة اضافته الى الجزء الأخير اعتبار حال المكلف فيه فلو بلغ صبي أو أسلم كافرا أو أفاق مجنون أو طهرت الحائض أو النفاس في آخر الوقت بعد مضى الاكثر تجب عليهم الصلاة ولو كان الصبي قد صلاها في أوله وبعبارة لو جن أو حاضت أو نفست فيه لم يجب لفقد الاهلية عند وجود السبب وفائدة اضافته الى الكل عند دخوله عن الاداء انه لا يجوز قضاء عصر اليوم وقت التغيير في اليوم الآخر ولو كان السبب هو الجزء الأخير لمجاز وتتمام تحقيقه في كتابنا المسمى بلب الاصول مختصر تحرير الاصول وسيأتى في الجمعة ان المعتبر أول الوقت في وجوبها واعتبر زفر فرجه الله تعالى في السببية الجزء الذي يلزمه الشروع فيه واختاره القدوري كما في البدائع لان الوقت جعل سببا ليؤدى فيه فاذا تأخر عن أول الوقت وبقي مقدار ما يسع الركنين يجعل سببا في تغيير فرضه وان لم يبق مقدار ذلك كان السبب أول الوقت وهو كان مقيما حينئذ الا انه يشكل عليه ما اذا أقام المسافر في آخر جزء من الوقت فان عليه أربع ركعات اتفاقا كذا في المصنف فيحتاج زفر الى الفرق قيدنا بعدم الاداء أول الوقت لانه لو صلى صلاة السفر أول الوقت ثم أقام في الوقت لا يتغير فرضه كذا في الحاشية وذكر في الخلاصة رجل صلى الظهر في منزله وهو مقيم ثم خرج الى السفر وصلى العصر في سفره في ذلك اليوم ثم تذكرا نه ترك شيئا في منزله فرجع الى منزله لاجل ذلك ثم تذكرا نه صلى الظهر والعصر بغير وضوء قالوا يجب عليه أن يصلى الظهر ركعتين والعصر أربعاً ولو صلى الظهر والعصر وهو مقيم ثم سافر قبل غروب الشمس والمسئلة بحالها يصلى الظهر أربعاً والعصر ركعتين اه قيدنا بالصلاة لان المعتبر في الصوم أول جزء من اليوم حتى لو أسلم بعد طلوع الفجر لا يلزمه صوم ذلك اليوم لكونه معيارا (قوله والعاصي كغيره) أى في النرخص برخص المسافر لا طلاق النصوص ولان السفر الموجب للرخص ليس بمعصية انما هو فيما جاوزه كخروجه عا قالوا لدية أو عاصيا على الامام أو باقمان مولاة أو خرجت المرأة بلا محرم أو في العدة أو قاطعا للطريق وقد تكون بعده كما اذا خرج للجهاد ثم قطع الطريق والتمسح المجاور لا يعدم المشروعية أصلا كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فصلح السفر مناطا بالرخصة (قوله وتعتبر نية الاقامة والسفر من الاصل دون التبع أى المرأة والعبد والمجنون) تفسير للتبع لان الاصل هو المتمكن من الاقامة والسفر دون التبع لكن لا يلزم التبع الا تمام الابداع بنية المتبوع كما في توجه الخطاب الشرعى وعزل الوكيل وقيل يلزمه كالعزل المحكمى وهو أحوط كما في فتح القدير وهو ظاهر الرواية كما في الخلاصة والاول أصح لان في لزوم المحكم قبل العلم حرجا وضراوه هو مدفوع شرعا بخلاف الوكيل فانه غير ملجأ الى البيع فان له أن لا يبيع فيمكنه دفع الضرر بالامتناع عن البيع فاذا باع بناء على ظاهر أمره وتحقق ضرر كان الضرر ناشئا من جهته من وجه ومن جهة الموكل من وجه فيصح العزل حكما لا قصدا وهنا التبع مأثور بقصر صلاته منهي عن اتمامها فكان مضطرا فلو صار فرضه أربعا باقامة الاصل وهو لا يشعر به تحققه ضرر عظيم من جهة غيره بكل وجه وانه منفي كذا في المحيط وشرح الطحاوى وعلى هذا في الخلاصة من أن العبد اذا أم مولاة في السفر فنوى المولى الاقامة صحت حتى لو سلم العبد على رأس الركنين

والمعتبر فيه آخر الوقت
والعاصي كغيره وتعتبر
نية الاقامة والسفر من
الاصل دون التبع أى
المرأة والعبد والمجنون

يوجد نقل دال على وجود
الخلاف فيما صوره
الزيلي والله تعالى أعلم
(قوله قالوا يجب عليه
الخ) قال في النهر لانه كان
مسافرا في آخر وقت
الظهر ومقيما في العصر

كان علمها العادة تلك الصلاة اه وكذا العبد اذا كان مع مولاه في السفر فباعه من مقيم والعبد كان في الصلاة ينقلب فرضه اربعاً حتى لو سلم على رأس الركعتين كان عليه اعادة تلك الصلاة اه مبني على غير الصحيح ان فرض عدم علم العبد أو على الكل ان علم أطلق في تبعية المرأة والمجندي وقيدوه بان تستوفي المرأة مهرها المجهل والا فلا تكون تبعا والعبرة بنيتها لان لها أن تجبس نفسها عن الزوج للمجهل دون المؤجل ولا تسكن حيث يسكن هو وبان يكون المجندي يرزق من بيت المال وان كان رزقه في ماله والعبرة بنيتها لان له أن يذهب حيث شاء لطلب الرزق وأطلق في العبد فعمل القن والمدير وأم الولد وأما المكاتب فينبغي أن لا يكون تبعا لان له السفر بغير إذن المولى فلا يلزمه طاعته وليس مراد المصنف قصر التبعية على هؤلاء الثلاثة بل هو كل من كان تبعا لسان ويلزمه طاعته فيدخل الاجير مع مستأجره والمحمول مع حامله والغريم مع صاحب الدين ان كان معسرا مفسا فان كان مليا فالنية اليه لانه يمكنه قضاء الدين فيقيم في أى موضع شاء وأما الاعمى مع قائده فان كان القائد أجيرا فالعبرة لنية الاعمى وان كان متطوعا في قيادة تعتبر نيته والعبد بين شريكين اذا سافر معهما ثم نوى أحدهما الإقامة قيل لا يصير العبد مقيما لوقوع الشك في صيرورته مقيما فيبقى مسافرا وقيل يصير مقيما ترجيح النية الإقامة احتياطا لأمور العباد كذا في المحيط ومحله ما اذا لم يكن بينهما مهاباة فان كان بينهما مهاباة في الخدمة وان العبد يصلي صلاة الإقامة واذا خدم مولى الذي لم ينو الإقامة يصلي صلاة السفر وفي نسخة القاضي الامام العبد اذا خرج مع مولاه ولا يعلم سير المولى فانه يسأله ان أخبره ان مسيره مدة السفر صلى صلاة المسافرين وان كان دون ذلك صلى صلاة الإقامة وان لم يخبره بذلك ان كان مقيما قبل ذلك صلى صلاة الإقامة وان كان مسافرا قبل صلى صلاة المسافرين كذا في الخلاصة وفي القنية مسافر ومقيم اشترى عبدا الاصح ان العبد يصلي صلاة القيم ودخل تحت المجندي الامير مع الخليفة كما في الخلاصة وفيها وعلى هذا الحجاج اذا وصى لموا بعداد شهر رمضان ولم ينو الإقامة صلوا صلاة المقيمين اه وظاهره ان الحجاج تبع لامير القافلة وليس كذلك ولا ينبغي ادخاله في هذا البحث بل علمته انهم لما علموا ان القافلة لا تخرج الا بعد خمسة عشر يوما نزل ذلك منزلة نيتهم الإقامة نصف شهر كما علم به في التجنيس وفي المحيط مسلم أسره العدو وان كان مسيرة العدو ثلاثة أيام يقصر وان كان دون ذلك يتم وان لم يعلم يسأل كما مر في العبد ولو دخل مسافرا فاخذته غريمه فقبسه فان كان معسرا قصر لانه لم ينو الإقامة ولا يحل لاطالب حبسه وان كان موسرا ان عزم أن يقضى دينه أو لم يعزم شيئا قصر وان عزم واعتقد أن لا يقضيه أتم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب صلاة الجمعة

مناسبتها مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض الا ان التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظاهر وفيما قبله في كل رباعية وتقديم العام هو الوجه ولساننا في ان الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هي فرض ابتداء نسبتها النصف منها وهي فريضة محكمة بالكاتب والسنة والاجماع يكفر جاحدا وقد أطل المحقق في فتح القدير في بيان دلائلها ثم قال وانما أكثرنا فيه نوعا من الاكثار لما سمع عن بعض الجهلة انهم ينسبون الى مذهب الخنفية عدم افتراضها ومنشأ غلطهم ما سياتي من قول القدوري ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة ولا عذر له كره وجازت صلاته وانما أراد حرم عليه

(قوله فيدخل الاجير مع مستأجره) أى مشاهرة أو مسانحة كما في التاتارخانية عن الغياثية وقوله والمحمول مع حامله قال في النهر ينبغي أن يفصل فيه كالتأني

باب صلاة الجمعة

(قوله وللسنانة في الخ) جواب عما أورده في المحواشي السعدية بان هذا يجر الى قول من يقول صلاة الجمعة صلاة ظهر قصرت لا فرض مبتدأ ولا يخفى عليك ترخيجه اه

باب صلاة الجمعة

(قوله قبل خروج وقت الظهر) وقع في بعض النسخ قبل دخول بدل خروج وهو الموافق لما في الظهيرة ولكن الذي في الخلاصة خروج وسياق في كلام المؤلف التعرض للسئلة ثانيا (قوله واحتترز ١٥١ المصنف بقوله وبقيم الحدود الخ)

هذا على ما اختاره غير واحد من شراح الهداية من انه من عطف المغاير والافقد قيل انه من عطف الخاص على العام اهتماما بزيادة خطرهما واعترض الاول في الحواشي السعدية بان الالف واللام في الاحكام اذا كانت للاستغراق وهو الظاهر اذا همد يبطل ما ذكره وقال في النهروا قول لم لا يجوز ان تكون الجنس بل الحمل

شرط اذائها المصرو هو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام وبقيم الحدود

عليه هنا أولى اذا الاصل في العطف التغاير وكون الاصل في لام التعريف اذ لم يكن معه ود الحمل على الاستغراق عند الجمهور وان كان العهد الذهني مقدما عند صدر الشريعة فهو معارض بالاصل المذكور (قوله والظاهر خلافه الخ) قال في النهريه نظر ولعل وجهه ان ما في البدائع يحتمل أن يكون فيما اذا

وجهت الظهر فالحرمة لترك الفرض ووجهة الظهر لما سنده وقد صرح أصحابنا بانها فرض أكد من الظهر وبا كفا راجحها اه أقول وقد كثر ذلك من جهلة زماننا أيضا ومنشأ جهلهم صلاة الاربع بعد الجمعة بنية الظهر وانما وضعها بعض المتأخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد وليست هذه الرواية بالمتحيزة وليس هذا القول أعنى اختيار صلاة الاربع بعدها مروا عن أبي حنيفة وصاحبيه حتى وقع لي اني أفتيت مرارا بعدم صلاتها خوفا على اعتقاد الجهلة بانها الفرض وان الجمعة ليست بفرض وسنوضحه من بعد ان شاء الله تعالى وأما شرائطها فنوعان شرائط صحة وشرائط وجوب فالاول ستة كما ذكره المصنف النصر والسلطان والوقت والمخطة والجماعة والاذان العام والثاني ستة أيضا كما سأتى وهي بضم الميم واسكانها وفتحها حكى ذلك الفراء والواحدى من الاجتماع كالفرقة من الاقتراق أضيف اليها اليوم والصلاة ثم كثر الاستعمال حتى حذف منها المضاف وجمعت فقيل جمعات وجمع كذا في المغرب وكان يوم الجمعة في الجاهلية يسمى عروبة بفتح العين المهملة وضم الراء وبالباء الموحدة وأول من سماها يوم الجمعة كعب بن لؤى ولما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أقام يوم الاثنين والثلاثاء والاربعاء والخميس في بني عمرو بن عوف وأسس مسجدهم ثم خرج من عندهم فادركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بن الرادى وادى راوتنا فكانت أول جمعة صلاها عليه الصلاة والسلام بالمدينة (قوله شرط اذائها المصرو) أى شرط صحتها أن تؤدى في مصر حتى لا تصح في قرية ولا مفازة لقول على رضى الله عنه لا جمعة ولا تشرى ولا صلاة فطر ولا أضحي الا في مصر جامع أو في مدينة عظيمة رواه ابن أبى شيبة وصححه ابن خزم وكفى بقوله قدوة واماما واذالم تصح في غير مصر فلا تجب على غير أهله وفي الخلاصة القروى اذا دخل المصرو يوم الجمعة ان نوى أن يحكى فيه يوم الجمعة لزمته الجمعة وان نوى الخروج من ذلك المصرو من يومه قبل دخول وقت الصلاة لا تلزمه وبعد دخول وقت الجمعة تلزمه قال الفقيه ان نوى الخروج من يومه ذلك وان كان بعد دخول وقت الجمعة لا تلزمه المصري اذا أراد أن يسافر يوم الجمعة لا بأس به اذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لان الجمعة انما تجب في آخر الوقت وهو مسافر في آخر الوقت والمسافر اذا قدم المصرو يوم الجمعة على عزم أن لا يخرج يوم الجمعة لا تلزمه الجمعة ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوما اه (قوله وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام وبقيم الحدود) أى حدد المصرو المذكور وهو ظاهر المذهب كما ذكره الامام السرخسى زاد في الخلاصة ويشترط المفتى اذالم يكن القاضى أو الوالى مفتيا وأسقط في الظهيرة الامر فقال المصرو في ظاهر الرواية ان يكون فيه مفت وقاض يقيم الحدود و ينفذ الاحكام وبلغت أبنيتها أبنية منى اه واحترز المصنف بقوله وبقيم الحدود عن المحكم والمرأة اذا كانت قاضية فانهما لا يقيمان الحدود وان نفذ الاحكام واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لان من ملك اقامتهما لمسكه كذا في فتح القدير وظاهره ان البلدة اذا كان قاضها أو أميرها امرأة لا يكون مصر فلا تصح اقامة الجمعة فيها والظاهر خلافه قال في البدائع وأما المرأة والصى العاقل فلا تصح منهما اقامة الجمعة لانها لا يصلحان للإمامة في سائر الصلوات ففي الجمعة أولى لأن المرأة اذا كانت سلطانا فامرت رجلا

كان في بلدها أمير وقاض ينفذ الاحكام وبقيم الحدود فليس ينص في المدعى فليست أم قاله الشيخ اسمعيل وقال في الشرنبلالية وفيما قاله صاحب البحر تأمل لان الكلام في نائب السلطان اذا كان امرأة لا في السلطان اذا كان امرأة اه قلت لا يخفى عليك أن قول البدائع لان المرأة تصلح سلطانا وقاضية في الجمعة فتصح انابتها ظاهره صحة الانابة اذا كانت قاضية فتكون ببلدتها

مهرا ندبر (قوله ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم) يعني من تحب عليهم الجمعة لاسكانه مطلقا كذا في الدرر اى لا كل من سكن ذلك الموضع من صبيان ونسوان وعبيد كما في النهاية (قوله والافتاء في اللغة الخ) اعلم ان بعض المحققين اهل الترخيب اطلق الفناء عن تقديره بمسافة وكذا انحدر المذهب الامام محمد وبعضهم قدره بها وجملة اقوالهم في تقديره ثمانية أو تسعة غلوة ميل صلالة ثلاثة فرسخ فرسخان ثلاثة

١٥٢

لا يوجد ذلك في كل مصر وانما هو بحسب كبر المصر وصغره بيانه ان التقدير بغلوة أو ميل لا يصح في مثل مصر لان القرافة والتراب التي تلي باب النصر يزيد كل منها على فراسخ من كل جانب نعم هو ممكن لمثل بولاق والقول بالتحديد بمسافة يخالف التعريف المتفق على ما صدق عليه بانه المعدل صالح المصر فقد

أو مصلاه

نص الائمة على ان الفناء ما أعد لدفن الموقر وحوائح المعركة وكر كض الخيل والدواب وجمع العساكر والخروج للرحى وغير ذلك وأى موضع يحذر بمسافة يسع عساكر مصر ويصلح ميدانا للخيال والفرسان ورمى النبل والبندق والبارود واختبار المدافع وهذا يزيد على فراسخ بالضرورة وانظر الى سعة سفح الجبل المقطم

صالحا للامامة حتى يصلى بهم الجمعة جاز لان المرأة تصلح سلطانا أو قاضية في الجمعة فتصح انابتها اه وفي حد المصر اقوال كثيرة اختاروا منها قولين أحدهما ما في المختصر ثانيهما ما عزو له لاني خفيفة انه بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق ولها رساتيق وفيها وال يقدر على انصاف المظلوم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون اليه في الحوادث قال في البدائع وهو الاصح وتبعه الشارح وهو اخص بما في المختصر وفي المجتبى وعن أبي يوسف انه ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم للصلوات الخمس لم يسعهم وعليه فتوى أكثر الفقهاء وقال أبو شجاع هذا أحسن ما قيل فيه وفي اللؤلؤ الحبيبة وهو الصحيح وفي الخلاصة الخليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجتمع بالناس ولو مر بمصر من أمصار ولا يتسهل فجمع بها وهو مسافر جاز (قوله أو مصلاه) أى مصلى المصر لانه من توابعه فكان في حكمه والمحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز في جميع أقبية المصر لانها بمنزلة المصر في حوائج أهله والافتاء في اللغة سعة أمام البيوت وقيل ما امتد من جوانبه كذا في المغرب واختلفوا فيما يكون من توابع المصر في حق وجوب الجمعة على أهله فاختلفوا في الخلاصة والخاتمة انه الموضع المعدل صالح المصر متصل به ومن كان مقبيا في عمران المصر وأطرافه وليس بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة من مزارع أو مراعي كالقلاع بخاني لاجمة على أهل ذلك الموضع وان سمعوا النداء والغلوة والميل والاميال ليس بشرط اه واختار في البدائع ماله بعضهم انه ان أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة ولا فلا قال وهذا أحسن اه واختار في المحيط اعتبار الميادين فقال وعن أبي يوسف في المنتقى لو خرج الامام عن المصر مع أهله لم حاجة مدة ميل أو ميلين فحضرت الجمعة جاز ان يصلى بهم الجمعة وعليه الفتوى لان فناء المصر بمنزلة فناء أهله من حوائج أهله وأداء الجمعة منها اه وذكر اللؤلؤ الحبي في فتاواه ان المختار للفتوى قدر الفرسخ لانه أسهل على العامة وهو ثلاثة أميال اه وذكر في المضمرات وقال الشيخ الامام الاجل حسام الدين يجب على أهل المواضع القريبة الى البلدات هي توابع العمران الذين يسمعون الاذان على المنارة بأعلى الصوت وهو الصحيح لزوما وإيجابا اه فقد اختلف التصحيح والفتوى كما رأيت ولعل الاحوط ما في البدائع فكان أولى وذكر في غاية البيان أن فناء المصر ملحق به في وجوب الجمعة لافي اتمام الصلاة بدليل انه يقصر الصلاة فيه ذهابا وإيابا وفي المضمرات معزيا الى فتاوى الحجة وجوب الجمعة على ثلاثة أقسام فرض على البعض وواجب على البعض وسنة على البعض أما الفرض فعلى الامصار وأما الواجب فعلى نواحيها وأما السنة فعلى القرى الكبيرة والمستجمعة للشرائط اه وفيه نظر لانها فرض على من هو من توابع الامصار لا يجوز التخلف عنها وأما القرى فان أراد الصلاة فيها فغير صحيحة على المذهب وان أراد تكليفهم وذهابهم الى المصر فمكن ولكنه بعيد

وأغرب

أيقدر فناء المصر منه بغلوة أو فرسخ مع أنه بعض فناء مصر

فظهر أن التحديد بحسب الامصار واعلم انه اختلف التصحيح في لزوم حضور المصر للجمعة على مقيم بقرية قريبة من المصر واختار المحققين من أهل الترخيب عدمه لانهم ليسوا مخاطبين بأدائها فعذرهم أسقط تكليفهم بالمجي من قربتهم ولا عبرة ببلوغ النداء ولا بالاميال ولا بما كان العود للاهل ولو صح لا يتبع لان نص الحديث والرواية الظاهرة عن أصحابنا ينفيه اه لمخصمان

تحفة أعيان العامة بالجمعة والعبد في الفناء للشرب لاني (قوله واغرب من هذا ما في القنية من أنه يلزم الخ) أقول الذي يظهر أنه ليس مراده بالزوم الافتراض وأن المراد أنه لو حضر رجل في قرية تقام بها الجمعة على مذهب الشافعي يحضر معهم لئلا يظن به السوء لا اعتقادهم فرضيتها وجعلهم بحكم مذهبهم وينوي صلاة الامام ويصلي الظهر أيضا قبلها أو بعدها كما سيأتي عن القنية تأمل (قوله ووال كذلك) معطوف على قوله لها قاض (قوله والذي يظهر الخ) ١٥٣ قال في النهر مقتضى اشتراط ان تبلغ

ابنتها بنية مني وكذا ما مر عن الامام من اشتراط أن يكون لها سكك وأسواق عدم قصرها ولو كانا مقيمين بها وبوافقه ما مر عن الخلاصة أي من قوله الخليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس وسيأتي ما يؤيده أيضا اه قلت ينبغي حل كلام هذا الامام المحقق على القرى المستوفية بقية الشروط لانه أجل من أن يخفى عليه مثل ذلك على ومضى مصر لا عرفات وتؤدى في مصر في مواضع

أنه ذكر في التاتارخانية اختلاف المشايخ في القرى الكبيرة اذا لم يعمل بالحكم والقضاء فيها قال بعضهم يصلى الفرض ويصلى الجمعة معها احتياطاً وقال بعضهم يصلى الاربع بنية الظهر في بيته أو في المسجد أولاً ثم يسعي ويشرع في الجمعة وقال

واغرب من هذا ما في القنية من أنه يلزم حضور الجمعة في القرى ويعمل بقول على رضى الله عنه اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع تكرات يطيق ان يسمعه عذرا اه وان المذهب عدم صحتها في القرى فضلا عن لزومها وفي التجنيس ولا تجب الجمعة على أهل القرى وان كانوا قريبي من المصر لان الجمعة إنما تجب على أهل الامصار اه وفي فتح القدير وقد وقع الشك في بعض قرى مصر ما ليس فيها والوقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضي الناحية وهو قاضي بولي الكورة بأسرها في القرية أحيانا في فصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووال كذلك هل هو مصر نظر الى ان لها واليا أولا ولا نظر الى عدمها بها والذي يظهر اعتبار كونها مقيمين بها والالم تكن قرية أصلا ذلك قرية من جملة ما يحكم وقد يفرق بين قرية لا يات بها حكم بفصل بها الخصوصيات حتى يحتاجون الى دخول المصر في كل حادثة في فصلها وبين ما يات بها في فصل فيها واذا اشتبه على الانسان ذلك فينبغي أن يصلى أربعاء بعد الجمعة وينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤد بعد فان لم تصح الجمعة وقعت ظهره وان صحت كانت نفلا اه وفي القنية مصلى الجمعة في الرستاق لا ينوي الفرض بل ينوي صلاة الامام ويصلي الظهر وأيهما قدم جاز اه (قوله ومضى مصر لا عرفات) فتحوز الجمعة بمعنى ولا تجوز بعرفات أما الاول فهو قوله لها وقال محمد لا تجوز بمنى كعرفات واختلافه في بناء الخلاف ف قيل معنى على انها من قوابع مكة عندهما خلافه وهذا غير سديد لان بينهما أربع فراسخ وتقدير التواضع للمصرية غير صحيح والصحيح انه مبنى على انها تتمصر في أيام الموسم عندهما لان لها بناء وتنقل اليها الاسواق ويحضرها والوقاض بخلاف عرفات لانها مفازة فلا تتمصر باجتماع الناس وحضرة السلطان أطلق المصنف فشملى ما اذا كان المصلى بها الجمعة الخليفة أو أمير الحجاز أو أمير العراق أو أمير مكة أو أمير الموسم مقيما كان أو مسافرا وقد أخرجوا منه أمير الموسم وهو الذي أمر بتسوية أمور الحاج لا غير فانه لا يجوز له اقامتها سواء كان مقيما أو مسافرا الا اذا كان مأذونا من جهة أمير العراق أو أمير مكة وقيل ان كان مقيما يجوز وان كان مسافرا لا يجوز والصحيح هو الاول كذا في البدائع وشمل الجميع بها في غير أيام الموسم وفي المحيط قيل انما تجوز الجمعة عندهما بمعنى في أيام الموسم لا في غيرها وقيل تجوز في جميع الايام لان منى من فناء مكة اه وقد علمت فساد كونها من فناء مكة فترجى تخصيص جوازها بايام الموسم وانها تصير مصر في تلك الايام وقرية في غيرها قال في فتح القدير وهذا يفيد ان الاولى في قرى مصر ان لا تصح فيها الاحال حضور المتولى فاذا حضر صحت واذا طعن امتنع اه وفي التجنيس ولو نزل الخليفة أو الى العراق في المنازل التي في طريق مكة كالتعلبية ونحوها جاع لانها قرى تتمصر بمكان الحج فصار كنى وأطلق في عرفات فشملى ما اذا كان الخليفة حاضرا بالاجماع كذا في البدائع وانما لا تقام صلاة العيد بمنى اتفاقا للتخفيف لالكونها ليست مصر (قوله وتؤدى في مصر في مواضع) أى

بعضهم يصلى الجمعة أولا وقال في الحجة هذا في القرى الكبيرة أما في البلاد فلا شك في الجواز ولا تعاد الفريضة والاحتياط في القرى أن يصلى السنة أربعاء الجمعة ثم ينوي أربعاء الجمعة ثم يصلى الظهر ثم ركعتين سنة الوقت فهذا هو الصحيح المختار اه لمخصا ونقل العبارة بتسمائها في الفتاوى الخبرية فراجعها (قوله وهذا يفيد أن الاولى الخ) قال في النهر كيف هذا وقد جعل مصر منى في الموسم لاجتماع من ينفذ الاحكام ووجود الاسواق والسكك فيها

وهذا المعنى لا يوجد في كمال الفري له وقد علمت ما فيه (قوله مبنى كله على القول الضعيف الخ) فيه نظر بل هو مبنى على أن ذلك الاحتياط أى الخروج عن العهدة يبين لتصر بجه بأن العلة اختلاف العلماء في جوازها إذا تعددت وفيه شبهة قوية لأن عدم الجواز حينئذ مروى عن أبي حنيفة واختاره الطحاوى والقرناشى وصاحب المختار وجعله العتاني الأظهر وهو مذهب الشافعى والمشهور عن مالك وأحمدى الروايتين عن أحمد كما ذكره المقدسى في نور الشععة وقد علمت أن قول البدائع أن ظاهر الرواية عدم الجواز في أكثر من موضعين قال في النهر وفي الحاوى القدسى وعليه الفتوى وفي التكملة للرازى وبه نأخذ انتهى فقد حصل الشك إذا كثرت التعدد مع خلاف هؤلاء الأئمة وفي الحديث المتفق عليه من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ولذا قال بعضهم فمن يقضى صلاة عمره مع أنه لم يفته شئ منها لا يكرهه لأنه أخذ بالاحتياط وذكر في القسنة أنه أحسن إذا كان فيه اختلاف المجتهدين ويكفينا خلاف من مروى نقل العلامة المقدسى عن المحيط كل موضع وقع الشك في كونه مصررا ينبغي لهم أن يصوابه الجماعة أربعاً بنية الظاهر ١٥٤ احتياطاً حتى أنه لو لم تقع الجمعة وموقعها بخروج عن عهدة فرض الوقت باداء الظاهر

ومثله في الكافي ثم ذكر كلام القسنة وقد ذكر أن كثيراً من شراح الهداية وغيرها نقلوه وتداولوه قال وفي الظهيرية وأكثرت مشايخ بخارى على أنه يصلى الظاهر بعد ماضى أربعاً بعد الجماعة لاحتمال أنه نفل يخرج عن العهدة بمقتضى واستحسنوا ذلك ويقرؤون في جميع ركعاتها وذكر عن الفصح ينبغي أن يصلى أربعاً بنوى بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤدها أن ترد في كونه مصرراً أو تعددت الجمعة وذكره مثله عن المحقق ابن جرباش

يصح أداء الجماعة في مصر واحد بموضع كثيرة وهو قول أبي حنيفة ومحمد وهو الأصح لأن في الاجتماع في موضع واحد في مدينة كبيرة جربائنا وهو مدفوع كذا ذكر الشارح وذكر الإمام السيرخسى أن الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز أقامتها في مصر واحد في مسجدين وأكثر وبه تأخذنا لطلاق لا جمعة إلا في مصر شرط المصنف فقط وفي فتح القسدير الأصح الجواز مطلقاً خصوصاً إذا كان مصرراً كبيراً كمصر فإن في إزام اتحاد الموضع جربائنا لاستدعائه تطويل المسافة على الأكثر وذكر في باب الأمانة أن الفتوى على جواز التعدد مطلقاً وبما ذكرناه اندفع ما في البدائع من أن ظاهر الرواية جوازها في موضعين ولا يجوز في أكثر من ذلك وعليه الاعتماد اهـ فإن المذهب الجواز مطلقاً وإذا علمت ذلك فما في القسنة وما أتى أهل مرو بأقامة الجمعتين بهما مع اختلاف العلماء في جوازهما ففي قول أبي يوسف والشافعى ومن تابعهما باطلتان أن وقتهما معا والجمعة المسبوقين باطلتان أمراً ثم باداء الأربع بعد الجماعة حتماً احتياطاً ثم اختلافوا في نيتهما والاحسن أن ينوى آخر ظهر عليه والاحوط أن يقول نويت آخر ظهر أدركت وقته ولم أصله بعد لان ظهر يومه إنما يجب عليه بالآخر الوقت في ظاهر المذهب ثم اختلافوا في القراءة فقبل يقرأ الفاتحة والسورة في الأربع وقيل في الأولين كالظهور وهو اختياري والمختار عندي أن يحكم فيها رأيها واختلفوا أنه هل يجب مراعاة الترتيب في الأربع بعد الجمعة أم لا والعصر حسب اختلافهم في نيته واختلفوا في سبق الجمعة إذا اعتبرها اجتماعاً في مصر واحد فقبل بالشروع وقيل بالفراغ وقيل بهما والاول أصح اهـ مبنى كله على القول الضعيف الخالف للمذهب فليس الاحتياط في فعلها لأنه العمل بأقوى الدليلين وقد علمت أن مقتضى الدليل هو الإطلاق وأما ما استدلل به من يمنع التعدد من أنها سميت جمعة

قال ثم قال وفائدته الخروج عن الخلاف المتوهم أو المحقق وإن كان الصحيح صحة التعدد فهو لا استدعائها

نفع بلا ضرر ثم ذكر ما يوهم الدلالة على عدم فعلها ودفعه باحسن وجهه وذكر في النهر أنه لا ينبغي التردد في نديها على القول بجواز التعدد نرجوعاً عن الخلاف اهـ وفي شرح الباقي هو الصحيح ونحوه في شرح النية وبالجلة فقد ثبت أنه ينبغي الايمان بهذه الأربع بعد الجمعة لكن بقي الكلام في تحقيق أنه هل هو واجب أو مندوب قال المقدسى ذكر ابن الشحنة عن جده التصريح بالنسب وبحث فيه بأنه ينبغي أن يكون عند مجرد التوهم أم عند قيام الشك والاشتباه في صحة الجمعة فالظاهر وجوب الأربع ونقل عن شيخه ابن الهمام ما يفيد به يعلم أنها هل تجزى عن السنة أم لا فعند قيام الشك لا وعنده عدمه نعم وبؤيد التفصيل تعبیر القرناشى بلا بد وكلام القسنة المذكور اهـ وتتمام تحقيق المقام في رسالة المقدسى رحمه الله تعالى وقد ذكر شذرة منها في امداد الفتاح وإنما أطلمنا في ذلك لدفع ما يوهم كلام المؤلف من عدم طلب فعلها نعم إن أدى الى مفسدة لا يفعل لكن الكلام عند عدمها ولذا قال المقدسى نحن لا نأمر بذلك أمثال هذه العوام بل ندل عليه الخواص ولو بالنسبة اليهم

(قوله ولان الاحتياط هو العمل الخ) كذا في بغض النسخ وفي بعضها لان بدون واو العطف وهو الصواب لانه جواب لقوله لا يقال وقوله قبله لان الاجتماع الخ ليس جوابه بل هو تعليل لقوله ليخرج (قوله فصرح ١٥٥ من لا خسر والخ) وعبارته لا يختلف

الامام للخطبة أصلاً
والصلاة بدأ بل يجوز
بعد ما أحدث الامام الا
اذا أذن أي لا يجوز
استخلافه لهما الا اذا
كان مأذوناً من السلطان
للاستخلاف فثبت
يجوز ذلك وهذا مما يجب
حفظه الخ وقد رد عليه
العلامة ابن كمال باشافي
رسالة خاصة لكن قيد
جواز الاستخلاف بما
اذا كان معذوراً بعذر

والسلطان أو نائبه

يشغله عن اقامة الجمعة
في وقتها وأما اذا لم يكن
معذوراً أو كان معذوراً
لكن يمكنه ان لا يعتذر
واقامة الجمعة قبل
خروج الوقت فلا يجوز
الاستخلاف ثم قال بقي
هنا دقيقة أخرى وهي أن
اقامة الجمعة عبارة عن
أمرين الخطبة والصلاة
والموقوف على الاذن هو
الاول دون الثاني اذ لا
حاجة فيه الى الاذن اه
وما ذكره من التقييد
بالعذر تبع فيه صاحب
الدرر حيث صرح في
اثناء كلامه بأنه لا يجوز
خطابة النائب بحضور

لاستدعائها الجماعات فهي جامعة لها فلا يفسدها لانه حاصل مع التعدد ولهذا قال العلامة ابن
جرباش في الجمعة في تعداد الجمعة لا يقال ان القول بالاجتماع المطلق قول بالاحتياط وهو متعين
في مثله ليخرج به المكلف عن عهده ما كلف به ييقن لان الاجتماع أخص من مطلق الاجتماع
وجود الأخص يستلزم وجود الأعم من غير عكس ولان الاحتياط هو العمل بأقوى الدليلين
ولم يوجد دليل عدم جواز التعدد بل قضية الضرورة عدم اشتراطه وقد قال الله تعالى لا يكلف الله
نفساً الا وسعها وقال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج اه بافظه مع ما نزل من فعلها في زماننا
من المفهمة العظيمة وهو اعتقاد الجهمية ان الجمعة ليست بفرض لما يشاهدون من صلاة الظهر
فيظنون انها الفرض وان الجمعة ليست بفرض فيتكاسلون عن أداء الجمعة فكان الاحتياط في
تركها وعلى تقدير فعلها بمن لا يخاف عليه مفسدة منها فالاولى ان تكون في بيته خفية خوفاً من
مفسدة فعلها والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والسلطان أو نائبه) معطوف على المصير والسلطان
هو الوالي الذي لا والى فوقه وانما كان شرطاً للصحة لانها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة في
التقديم والتقدم وقد تقع في غيره فلا بد منه تقيماً لا مراً ودخل تحت النائب العبد اذا قلد عمل ناحية
فصلي بهم الجمعة جاز ولا تجوز الا لئلا يكثر ويجه ولا قضائه ودخل القاضي والشرطي لكن قال في
الخلاصة وليس للقاضي أن يصلي الجمعة بالناس اذا لم يؤمر به ويجوز لصاحب الشرط وان لم يؤمر به
وهذا في عرفهم اه وفيها والى مصر مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى مضت بهم جمع فان صلى بهم
خليفة الميت أو صاحب الشرط أو القاضي أجزأهم ولو اجتمعت العامة على تقديم رجل لم يأمره
القاضي ولا خليفة الميت لم يجز ولم تكن جمعة ولو لم يكن ثمة قاض ولا خليفة الميت فاجتمع العامة على
تقديم رجل جاز للضرورة ولو لمات الخليفة وله ولاية وأمرأ على أشياء من أمور المسلمين كأنواعاً ولا يتم
يقيمون الجمع اه وأطلق في السلطان فشمع العادل والحاثر والتغلب ولهذا قال في الخلاصة والتغلب
الذي لا عهد له أي لا منشور له ان كان سيرته فيما بين الرعية سيرة الامراء ويحكم فيما بينهم بحكم الولاية
تجاوز الجمعة بحضرته اه والعبرة بالهلية النائب وقت الصلاة لا وقت الاستئابة حتى لو أمر الصبي أو
الذمي وفوض اليهما الجمعة قبل يوم الجمعة فبلغ الصبي وأسلم الذمي كان لهما ان يصليا الجمعة ولا ينافيه ما
ذكره في الخلاصة قبله النصراني اذا أمر على مصر ثم أسلم ليس له ان يصلي الجمعة بالناس حتى يؤمر بعد
الاسلام وكذا الصبي اذا أمر ثم أدرك وكذا الواسعة ضي صي أو نصراني ثم أدرك الصبي وأسلم النصراني
لم يجز حكمهما اه لانه في الاول فوض اليه أمر الجمعة صريحاً وفي الثاني لا وظاهر ما في الخاتمة ان الفرق
اغما هو قول بعض المشايخ وان الراجح عدم الفرق لان التفويض وقع باطلاً فعلى هذا المعتبر أهليته وقت
الاستئابة ولا خفاء في أن من فوض اليه أمر العامة في مصر وان له أن يقيم الجمعة وان لم يفوضها اليه
السلطان صريحاً كما في الخلاصة من أن من فرض عليه أمر العامة من أصحاب السلطان فان له اقامتها
ولا يخفى ان له الاستئابة كتنولية خطيب في جامع كما هو الواقع في الامصار وهذا متفق عليه وانما وقع
الاستئابة في ان الخطيب المقرر من جهة الحاكم هل له أن يستئيب من غير ضرورة فصرح من لا خسر و
في شرح الدرر والغرر بان الخطيب ليس له الاستئابة الا أن يفوض اليه ذلك وهذا مما يجب

الاصيل عند عدم الاذن وللشربلالي رسالة حاكمة في الرد عليهم ما في جميع ما ذكره بالنصوص الصريحة قال ويلزمهم أن لا يصح
للسلطان ولا نوابه جمعة ولا عيد لان السلطان يصلي خلف ما موره مع أنه قادر على الخطبة بنفسه والصلاة ونقل عن التاتارخانية
التصريح بالجواز ومنع ما ذكره من الدققة وأطال في المقام بما ينبغي مراجعته وللشيخ محمد الغزالي رسالة في هذه المسئلة أيضاً

(قوله ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب) أي لا يشترط الاذن من السلطان أو نائبه للخطيب الاخر بعد موت
الاول أو غيبته مثلاً بل يكفي ١٥٦
بأذن السلطان مرة واحدة ثم من أذن له السلطان يستتيب غيره وبأذن

حفظه والناس عنه غافلون اه وقد عمل بذلك بعض القضاة في زماننا حتى أخرج خطيباً من وظيفته
بسبب استنابته من غير اذن وفي الجمعة في تعداد الجمعة للعلامة ابن جرباش أحد شيوخ مشايخي ان
اذن السلطان أو نائبه انما هو شرط لا قامتها عند بناء المسجد ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل
خطيب فاذا قرر الناظر خطيباً في مسجد فله اقامتها بنفسه وبنائسه وان الاذن منسحب لكل من
خطب وعبارته والحاصل ان حق التقدم في امامة الجمعة حق الخليفة الا انه لا يقدر على اقامتها هذا
الحق بنفسه في كل الامصار فيقيمها غيره بنيابته فالسابق في هذه النيابة في كل بلدة الامير الذي ولي
على تلك البلدة ثم الشرطي ثم القاضي ثم الذي ولاه قاضي القضاة وفي القنابية عن ابن المبارك
الشرطي اولى من القاضي وفي الخانية الامام اذا حدث بعد ما صلى ركعة من الجمعة فتقدم واحد من
القوم لا بتقديم أحد لا تجوز صلاتهم خلفه وان قدمه واحد من جماعة السلطان ممن فوض اليه أمر
الجمعة يجوز واذا قدر عرفت هذا فيتمشى عليه ما يقع في زماننا هذا من استئذان السلطان في اقامة
الجمعة فيما يستجد من الجوامع فان أذنه باقامتها في ذلك الموضع لربه صحيح لاذن رب الجامع لمن يقيمها
خطيباً ولاذن ذلك الخطيب لمن عساه أن يستنيبه ولا يكون ذلك اذا انما الجهول لم يقع فاسد اعلى ما توهمه
البعض لانه لا بد أن يسأل السلطان في ذلك شخص معين بالضرورة لنفسه أو لغيره فبروز الاذن يكون
على وجه التعيين لا محالة لان الاذن ان كان للسائل قطاها وان كان لغيره فكذلك لان اذنه يقع اذا
للسؤل له وهو معلوم عند السائل معين له بل للامام أيضاً لان السائل يجري ذكره عنده بما يصح
السؤال له وهو كاف في صحة الاذن فان مثل ذلك كاف في تولية القضاة والولاة ألا ترى ان شخصاً
نائباً عن الامام أو قريباً باغائباً عن حضرته لو وصف له بأوصاف جيدة قولاً حال غيبته عنه صح ولا
يشترط معرفة شخصه في صحة توليته له خائباً لك بما نحن فيه واذا صح الاذن أعطى لمن أذن له حكم الوالي
والقاضي في صحة الاقامة منه ومن يأذن له لان الصحيح لهما من سوى الامام من الامام والشرطين
والقضاة انما هو اقامة الامام لهم واذنه المحصل لدفع الفتنة الذي هو السبب الداعي لاشتراط الامام في
صحة اقامة الجمعة وهو حاصل فيما ذكرنا فلا التفات لتعنت والله سبحانه وتعالى اعلم اه كلامه وهو
كلام حسن لكنه لم يستند فيه الى نقل عن المشايخ وظاهر كلامهم يدل عليه قال الولوالجي في فتاواه
الامام اذا خطب فأمر من لم يشهد الخطبة ان يجمع بهم فأمر ذلك الرجل من شهد الخطبة فجمع بهم جاز
لان الذي لم يشهد الخطبة من أهل الصلاة فصح التفويض اليه لكنه عجز لفقد شرط الصلاة وهو
سماع الخطبة ذلك التفويض الى الغير ولو جمع هو ولم يأمر لغيره لا يجوز بخلاف ما لو شرع في
الصلاة ثم استخلف من لم يشهد الخطبة فإنه يجوز وكذلك ان تكلم هذا المقدم فاسد تقبل بهم جاز
لانه انما يؤدي الصلاة بالتحريم الاولى اه ووجه الدلالة ان الامام ان كان المراد به نائب الوالي
وهو الخطيب فقد جوز له الاستنابة في اقامة الجمعة ولم يقيده بالحدث ولا بالعذر وجوز لناثبه ان
يستتيب مع انه لم يفوض اليه ذلك صريحاً وان كان المراد بالامام الوالي فقد جوز لناثبه ان يستتيب
وكل منهما يدل على جواز الاستنابة للخطيب من غير اذن وقال في الهداية من باب القضاء وليس
للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان يفوض اليه ذلك بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث له ان
يستخلف لانه على شرف الفوات لتوقته فكان الامر به اذا ناب بالاستخلاف دلالة ولا كذلك القضاء

له فتصح استنابته واذنه
وان لم يأذن السلطان
لهذا الثاني وكذلك
الثاني بأذن الثالث وهلم
جرا وليس المراد أن
السلطان اذا أذن باقامة
الجمعة في مسجد صار اذنا
لكل من أراد الصلاة
في ذلك المسجد سواء أذن
له الخطيب المقرر فيه
أولم يأذن كما قد يتوهم
من قول المؤلف وان
الاذن منسحب لكل من
خطب بل معناه أن كل
من خطب بالاذن فهذا
الاذن اذن له باقامتها
بنفسه وبنائسه ولا يشترط
لجمعة اقامتها من نائبه
تحديد الاذن من
السلطان كما هو صريح
عبارة جرباش الآتية
(قوله ذلك التفويض الى
الغير) مقتضى تفرغه
على قوله لكنه عجز الخ
انه يملك التفويض بسبب
العجز وذلك لا يدل على
خلاف ما في الدرر فان
صاحب الدرر شرط
العجز لجواز الاستنابة في
الصلاة وأما الاستنابة
في الخطبة فانه منعها
مننا كما مر (قوله فقد
جوز لناثبه أن يستتيب)
لصاحب الدرر أن يقول نعم جوز له ذلك ولكن عند العجز كما علمت

اه فقد جوز للمأمر بأقامتها الاستئابة ولم يقيد بالعذر فدل على جوازها مطلقاً وأما تنقيح الشارح
 الزيلعي الاستخلاف بأن يكون أحدث فلا دليل عليه والظاهر من عباراتهم الاطلاق وذكر في
 البدائع أن كل من ملك إقامة صلاة الجمعة فإنه ملك إقامة غيره مقامه اه وهو صريح في جواز
 الاستئابة للخطيب مطلقاً أو كالصريح فيه وأيضاً ليس الحديث قبل الصلاة من الضروريات لا مكان
 أن يذهب الخطيب للوضوء ثم يأتي فصله وقد اتفقت كلهم على أن له الاستخلاف بشرط أن يكون
 النائب شهد الخطبة ليكون كأن النائب خطب بنفسه ولم يقيدوا بأذن الحاكم فدل على ما قلنا وفي
 فتاوى الولوالجي إذا أحدث الإمام فقال لواحد فيهم اخطب ولا تصل بهم فذهب ولم يجبي أجزأه
 أن يخطب ويصلي بهم لأنه نهاء عن الصلاة لكي يأتي فيصلي بهم فإذا لم يأت كان هذا تنقيحاً
 الصلاة اليه وقد وقع لبعض قضاة العساكر في زماننا بالقاهرة أنه كان يرى بأنه لا يصح تقريره
 في وظيفة الخطابة وإنما يقرر فيها الحاكم وهو المسمى بالباشا ولعله استند في ذلك إلى ما قدمناه
 عن الخلاصة من أن القاضي لا يقيمها إلا بأذن لكن قال في الظهيرية بعد نقل ما في الخلاصة
 وعن أبي يوسف أنه قال أما اليوم فالقاضي يصلي بهم الجمعة لأن الخلفاء يأمررون القضاء أن يجمعوا
 بالناس لكن قيل أراد بهذا القاضي القضاء الذي يقال له قاضي قضاء الشرق والغرب كابي يوسف
 في وقته أما في زماننا فالقاضي وصاحب الشرط لا يوليان ذلك اه والحاصل أن السلطان إذا ولى
 انساناً قاضي القضاء بمصر فإن له أن يولي الخطباء ولا يتوقف على إذن كما أن له أن يستخلف للقضاء
 وإن لم يؤذن له مع أن القاضي ليس له الاستخلاف إلا بأذن السلطان لأن توليته قاضي القضاء إذن
 بذلك دلالة كما صرح به في فتح القدير من باب القضاء لكن ذكر في التجنيس أن إقامة الجمعة
 للقاضي روايتين وبرواية المنع يفتي في ديارنا إذا لم يؤمر به ولم يكتب في منشوره وأشار المصنف
 رحمه الله تعالى إلى أن الإمام إذا منع أهل المصر أن يجمعوا لم يجمعوا كما أن له أن يصير موضعاً
 كان له أن ينهائهم قال الفقيه أبو جعفر هذا إذا نهائهم بحجة سبب من الأسباب وأراد أن
 يخرج ذلك المصر من أن يكون مصر أما إذا نهائهم متعنتاً أو اضراً بهم فله أن يجمعوا وعلى
 رجل يصلي بهم الجمعة ولو أن اماماً مصر مصرائهم نفر الناس عنه خوفاً وعدواً وما أشبه ذلك ثم
 عادوا اليه فأنهم لا يجمعوا إلا بأذن مستأنف من الإمام كذا في الخلاصة ودل كلامهم أن
 النائب إذا عزل قبل الشروع في الصلاة ليس له إقامتها لأنه لم يبق نائباً لكن شرطوا أن يأتيه
 الكتاب بعزله أو يقدم عليه الأمير الثاني فإن وجد أحدهما فصلاته باطلة فإن صلى صاحب شرط
 جاز لأن عملهم على حالهم حتى يعزلوا كذا في الخلاصة وبه علم أن الباشا بمصر إذا عزل والخطباء
 على حالهم ولا يحتاجون إلى إذن جديد من الثاني إلا إذا عزلهم وقيدنا بكونه علم العزل قبل الشروع
 لأنه لو شرع ثم حضر والآخر فإنه يمضي في صلاته كرجل أمره الإمام أن يصلي بالناس الجمعة ثم حجر
 عليه وهو في الصلاة لا يعمل بحجره لأن شروعه صحيح وان حجر عليه قبل الشروع عمل حجره (قوله ووقت
 الظهر) أي شرط صحته أن تؤدي في وقت الظهر فلا تصح قبله ولا بعده لأن شرعية الجمعة مقام
 الظهر على خلاف القياس لأنه سقوط أربع ركعتين فتراعى الخصوصيات التي وردت الشرع
 بها مما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها عليه السلام خارج الوقت في عمره ولا بدون
 الخطبة فيه فيثبت اشتراطها وكون الخطبة في الوقت بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه
 ككونها خطبتين بينهما جلسة إلى غير ذلك مما هو مسنون أو واجب كما سيأتي بيانه (قوله فتبطل

(قوله فالحاصل الخ) فيه
 نظر لأن قاضي القضاء
 بمصر ليس بمعنى قاضي
 القضاء المذكور في
 الظهيرية لأنه بالمعنى
 الأول من بولي القضاء
 في جميع بلاد السلطان
 الذي ولاه فولايته عامة
 وأما قاضي مصر فإنه يولي
 نواب عنه في البلدة التي
 ولاه السلطان المحكم فيها
 وفي توابعها فلا يلزم من
 كونه الأول ما ذونا
 بإقامة الجمعة أن يكون
 الثاني كذلك لأن الثاني

ووقت الظهر فتبطل

مولى من قبله (قوله لأن
 توليته قاضي القضاء إذن
 بذلك) أي بالاستخلاف
 للقضاء ووجه الدلالة
 أن لفظة قاضي القضاء
 معناها القاضي الذي
 يولي القضاء (قوله لكن
 ذكر في التجنيس الخ)
 قال في النهري يمكن حل
 ما في التجنيس على ما إذا لم
 يول قضاء القضاء أمان
 ولي أغنى هذا اللفظ عن
 التنصيص عليه (قوله
 ولو أن اماماً مصر مصر
 الخ) قلت فلو قرر خطيب
 بجامع فهدم ثم أعيد هل
 يحتاج إلى إذن جديد
 لهذا الأول أم لا وهل
 يصح تقرير غيره محل
 تأمل وله نظائر في كتاب

الوقوف كذا في شرح المقدسي ولنظر ما علة التأمل فان المسجد بانهدامه لا تزول عنه المسجدية بخلاف المصرو وانظر فتاوى ابن الشلبي (قوله وفيه نظر ظاهر الخ) ١٥٨ قال الرملي عن الشيخ المقدسي ليست هذه نص عبارة فتح القدير بل قلبتها

وقد تمت وأخرت لتتمكن من ايراد ما اخترت وعبرة المحقق بعدان ذكر قول الامام في كفاية الحمد لله ونحوها في الخطبة وان ذلك يسمى خطبة لغة وان لم يسم به عرفا وان العرف انما يعتبر فيما بين الناس ومحاوراتهم للدلالة على غرضهم فاما في امرين العبد وربهم فتعتبر حقيقة اللفظ لغة ثم

بخروجه والخطبة قبلها

قال وهذا الكلام هو المعتمد لابي حنيفة رحمه الله فوجب اعتباره ما يتفرع عنه يعني رواية عدم اشتراط الحضور اه وكذا اعترضه أخوه في النهر ولكن ناقش المحقق فقال بعد نقل كلامه وحاصله ان الدليل انما يدل على ان الشرط مطلق الذكر المسمى خطبة لغة غير مقيد بحضرة أحد فيعتبر فيه حقيقة اللفظ وهذا ظاهر في اقتضائه محبتها وحده لا اشتراط قصد التعمدة ونحوها يقتضي انه لو خطب وحده جاز لكن لقائل أن يقول ان الامر بالسعي الى الذكر ليس

بخروجه) أي صلاة الجمعة بخروج وقت الظهر ولو بعد القعود قدر التشهد لدفوات شرطها فلا يبنى الظهر لاختلاف الصلاتين قدرا وحالا واسما أطلقه فشم كل مصل لها ولهذا قال في المحيط لو نام خلف الامام في الجمعة ولم ينتبه حتى خرج الوقت فسدت صلاته لانه لو أتم لصار قاضيا وقضاء الجمعة في غير وقتها لا يجوز ولو انتبه في الوقت لم تفسد لانه صار مؤديا للجمعة في وقتها اه وفي تهذيب القلانسي من باب المواقيت وفي الجمعة لو خرج وقت الظهر تنقلب تطوعا عند أبي حنيفة وعندهما يبطل أصلا اه ولا يخفى مخالفة أبي يوسف أصله هنا فانه موافق للامام في انه اذا بطل الوصف لا تبطل الأصل وفي السراج الوهاج معزيا الى النوادر امام صلى بالناس الجمعة فدخل معه رجل في الصلاة فزجه الناس فلم يستطع الركوع والسجود حتى فرغ الامام ودخل وقت العصر فانه يتم الجمعة بغیر قراءته بخلاف ما لو كان في الفجر والمسئلة بحالها ثم طلعت الشمس حيث تفسد صلاته لعدم مصادفة الوقت وينبغي أن يكون ما في النوادر ضعيفا لان ما في المحيط يخالفه لانه لا فرق في اللاحق بين أن يكون عذره النوم أو الزحمة (قوله والخطبة قبلها) أي وشرط صحتها الخطبة وكونها قبل الصلاة لما قدمناه من أن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها دون الخطبة ونقل في فتح القدير الاجماع على اشتراط نفس الخطبة ولا نها شرط وشرط الشيء سابق عليه ولو قال فيه أي في وقت الظهور لكان أولى لانه شرط حتى لو خطب قبله وصلى فيه لم تصح وشرط الشارح أن يكون بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وان كانوا صما أو نياما وظاهرها انه لا ينافي لوقوعها الشرط حضور واحد وفي الخلاصة ما يخالفه فانه قال لو خطب وحده ولم يحضره أحد لا يجوز وفي الأصل قال فيه روايتان ولو حضر واحد أو اثنان وخطب وصلى بالثلاثة جاز ولو خطب بحضرة النساء لم يجز ان كن وحدهن انتهى وفي فتح القدير المعتمد انه لو خطب وحده فانه يجوز أخذ من قولهم يشترط عنده في التسمية والتحميدة ان يقال على قصد الخطبة فلو جدد لعطاس لا يجزى عن الواجب انتهى وفيه نظر ظاهر لانه لا يدل على ما ذكره بشئ من أنواع الدلالات كما لا يخفى وصح في الظاهرية انه لو خطب وحده وانه لا يجوز وفي المضمرات معزيا الى الزاد وهل تقوم الخطبة مقام الركعتين اختلف المشايخ منهم من قال تقوم ولهذا لا تجوز الا بعد دخول الوقت ومنهم من قال لا تقوم وهو الاصح لانه لا يشترط لها سائر شروط الصلاة من استقبال القبلة والطهارة وغير ذلك انتهى وفي البدائع ثم هي وان كانت قائمة مقام الركعتين شرط وليست بركن لان صلاة الجمعة لا تقام بالخطبة فلم تكن من أركانها اه وفي فتح القدير وأعلم ان الخطبة شرط الانعقاد في حق من ينشئ التحريمة للجمعة لا في حق كل من صلاها واشترط حضور الواحد أو الجمع ليتحقق معنى الخطبة لانها من النسبيات فعن هذا قالوا حدث الامام فقدم من لم يشهدا جازان صلى بهم الجمعة لانه بان تحريمه على تلك التحريمة المنسأة فالخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريم فقط لا ترى الى صحتها من المعتدين الذين لم يشهدوا الخطبة فعلى هذا كان القياس فيما لو أفسد هذا الخليفة ان لا يجوز ان يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا جواز استقبالهم لانه لما قام مقام الاول التحق به حكما فلو فسد الاول استقبل بهم فكذلك الثاني فلو كان الاول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز اه ولم يشترط المصنف انه يسلي عقب الخطبة بالترخ فيه اشارة الى انه ليس بشرط فلذا

قالوا

الاستماعه وانما مخرجها اذا جازت وحده لم يجز الامر فائده وكان هذا هو وجه ما رحمه في الظاهرية وبه يترجح ما جزم به الشارح من اشتراط حضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة على ما مر

قالوا ان الخطبة تعاد على وجه الاولوية لتذكر الامام فائتة في صلاة الجمعة ولو كانت التور حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها وكذا لو كان أفسد الجمعة فاحتاج الى اعادتها أو افتتح التطوع بعد الخطبة وان لم يعد الخطبة أجزاءه وكذا اذا خطب جنباً كذا في فتح القدير ولم يفرق بين الفصل القليل والكثير وفرق بينهما في الخلاصة فقال ولو خطب محدثاً أو جنباً ثم توضأ أو اغتسل وصلى جاز ولو خطب ثم رجع الى بيته فتعدى أوجامع واغتسل ثم جاء استقبال الخطبة وكذا في المحيط معلل بان الاول من اعمال الصلاة بخلاف الثاني فان ظاهره ان الاستقبال في الثاني لازم والا فلا فرق بين الكل وقد صرح في السراج الوهاج بلزوم الاستئناف وبطلان الخطبة وهذا هو الظاهر لانه اذا طال الفصل لم يبق خطبة للجمعة بخلاف ما اذا قل وقد علم من تفاريحهم انه لا يشترط في الامام أن يكون هو الخطيب وقد صرح في الخلاصة بانه لو خطب صبي باذن السامعان وصلى الجمعة رجل بالغ يجوز (قوله وسن خطبتان بجملة بينهما وطهارة قائماً) كما روى عن أبي حنيفة انه قال ينبغي ان يخطب خطبة خفيفة يفتح بحمد الله تعالى ويثنى عليه ويتشهد ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويعظ ويذكر ويقرأ سورة ثم يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم فيخطب خطبة أخرى بحمد الله تعالى ويثنى عليه ويتشهد ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو للمؤمنين والمؤمنات كما في البدائع وقد علم من هذا انه لا يعطى في الثانية ولهذا قال في التحنيس ان الثانية كالاولى الا انه يدعو للمسلمين مكان الوعظ وظاهره انه يسن قراءة آية في الثانية كالاولى والحاصل كما في المجتبى ان الكلام في الخطبة في أربعة مواضع في الخطبة والخطيب والمستمع وشهود الخطبة أما الخطبة فتشتمل على فرض وسنة فأما الفرض فشيئاً ن الوقت وذكر الله تعالى وأما سنها فخمسة عشر أحدها الطهارة حتى كرهت للمحدث والجنب وقال أبو يوسف لا يجوز وثانها القيام وثالثها استقبال القوم بوجهه ورابعها قال أبو يوسف في الجوامع التعوذ في نفسه قبل الخطبة وخامسها أن يسمع القوم الخطبة فان لم يسمع أجزاءه وسادسها ما روى الحسن عن أبي حنيفة انه يخطب خطبة خفيفة وهي تشتمل على عشرة أحدها البداءة بحمد الله وثانها الشاء عليه بما هو وأهله وثالثها الشهادتان ورابعها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وخامسها العظة والتذكير وسادسها قراءة القرآن وتاركها مسمى وروى انه صلى الله عليه وسلم قرأ فيها سورة العصر مرة أخرى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون وأخرى ونادوا يا مالك وسابعها الجلوس بين الخطبتين وثامنها ان يعيد في الخطبة الثانية الحمد لله والثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تاسعها ان يزيد فيها الدعاء للمؤمنين والمؤمنات وعاشرها تخفيف الخطبتين بقدر سورة من طوال المفصل ويكره التطويل وأما الخطيب فيشترط فيه ان يتأهل للامامة في الجمعة والسنة في حق الطهارة والقيام والاستقبال بوجهه لا تقوم وترك السلام من خروجه الى دخوله في الصلاة وترك الكلام وقال الشافعي اذا استوى على المنبر سلم على القوم وقوله صلى الله عليه وسلم اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام يبطل ذلك وأما المستمع فيستقبل الامام اذا بدأ بالخطبة وينصت ولا يتكلم ولا يرد السلام ولا يشمت ولا يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم وقال لا يصلى السامع في نفسه وفي جواز قراءة القرآن وذكر الفقه والنظر فيه لمن يسمع الخطبة اختلاف المشايخ ويكره لمستمع الخطبة ما يكره في الصلاة كالاكل والشرب والعبث والالتفات وأما الخطي فمكرهه عند أبي حنيفة وقال لا يكرهه بعد خروج الامام وقال الرازي انما يجوز قبله اذا لم يؤذ أحد افا ما تخطى السؤال فمكرهه في جميع الاحوال بالاجماع وأما شهود

وسن خطبتان بجملة
بينهما وطهارة قائماً

(قوله وقد صرح في
الخلاصة بانه لو خطب
صبي الخ) قال في الظهيرية
لو خطب صبي اختلف
المشايع فيه والخلاف في
صبي يعقل اه فاهنا
على أحد القولين وما
سيأتي عن المجتبى مبني
على الآخر قال الشيخ
اسماعيل والا كثر على
الجواز

الخطبة فشرط في حق الامام دون المأموم اه ما في المجتبى وأطلق المصنف في الجلسة ولم يبين قدرها للاختلاف فعند الطحاوي مقدار ما عس موضع جلوسه من المنبر وفي ظاهر الرواية مقدار ثلاث آيات كما في التجنيس وغيره ومن الغريب ما ذكره في السراج الوهاج انه يستحب للامام اذا صعد المنبر وأقبل على الناس أن يسلم عليهم لانه استدبرهم في صعوده اه ومن المستحب أن يرفع الخطيب صوته كما في السراج الوهاج ومنه أن يكون المهر في الثانية دون الاولى كما في شرح الطحاوي وفي التجنيس وينبغي أن تكون الخطبة الثانية الحمد لله ثم تسبغ يديه الى آخره لان هذا هو الثانية التي كان يخطب بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الخلفاء الراشدين مستحسن بذلك جرى التوارث ويذكر العمين اه ثم قولهم ان السنة في المستمع استقبال الامام مخالفاً لما عليه عمل الناس من استقبال المستمع للقبلة ولهذا قال في التجنيس والرسم في زماننا ان القوم يستقبلون القبلة قال لانهم لو استقبلوا الامام لخرجوا في تسوية الصفوف بعد فراغه لكثرة الزحام وخزم في الخلاصة بانه يستحب استقباله ان كان امام الامام فان كان عن عين الامام أو عن يساره قريباً من الامام ينحرف الى الامام مستعداً للسمع ومن السنة أن يكون الخطيب على منبر اقتراباً برسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المضمرة معزياً الى روضة العلماء الحكيمة في أن الخطيب يتقدم في ما قد سمعت الفقيه أبا الحسن الرستغني يقول كل بلدة فحمت عنوة بالسيف فخطب الخطيب على منبرها متقلداً بالسيف يريهم انها فحمت بالسيف فاذا رجعت عن الاسلام فذلك السيف باق في أيدي المسلمين نقا تاماً به حتى ترجعوا الى الاسلام وكل بلدة أسلم أهلها طوعاً خطبوا فيها بالسيف ومدينة النبي صلى الله عليه وسلم فحمت بالقرآن فيخطب الخطيب بالسيف وتكون تلك البلدة عشرية ومكة فحمت بالسيف فيخطب مع السيف اه وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه عسكه بيده كما هو المتعارف مع ان ظاهر ما في الخلاصة كراهة ذلك فانه قال ويكره أن يخطب متكئاً على قوس أو عصا لكن قال في الحاوي القدسي اذا فرغ المؤذنون قام الامام والسيف بيساره وهو متكئ عليه اه وهو صريح فيه الا أن يفرق بين السيف وغيره وفي المجتبى ويخطب بالسيف في البلدة التي فحمت بالسيف وفي السراج الوهاج وأما الدعاء للسلطان في الخطبة فلا يستحب لما روي ان عطاء سئل عن ذلك فقال انه محدث وانما كانت الخطبة تذكراً وفي الخلاصة وغيرها الدون من الامام أفضل من التباعد على الصحيح ومنهم من اختار التباعد حتى لا يسمع مدح الفلحة في الخطبة ولهذا اختار بعضهم ان الخطيب ما دام في الحمد والمواظفة عليهم الاستماع واذا أخذ في مدح النظم والثناء عليهم فلا بأس بالكلام حينئذ وحكى في الظهيرية والحانية عن ابراهيم النخعي وابراهيم بن مهاجر انهما كانا يتكلمان وقت الخطبة فقبل ابراهيم النخعي في ذلك فقال اني صليت الظهر في دارى ثم رحت الى الجمعة ثقيلة ولذلك تأويلان أحدهما ان الناس كانوا في ذلك الزمان فريقين فريق منهم لا يصلي الجمعة لانه كان لا يرى الجائرساطانا ولساطانهم يومئذ كان جائراً فانهم كانوا لا يصليون الجمعة من أجل ذلك وكان فريق منهم يترك الجمعة لان السلطان كان يؤخر الجمعة عن وقتها في ذلك الزمان فكانوا يأتون الظهر في دارهم ثم يصليون مع الامام ويجعلونها سبحة أى نافلة اه وقد سمعت في زماننا ان بعضهم يترك الجمعة متأولاً بالتأويل الاول وهو فاسد لان فاعله محتمل درأى ذلك وأما المقلد لابي حنيفة فخرام عليه ذلك لان مذهب امامه ان الجائرساطان كما قدمناه وفي أول التجنيس معزياً الى الفقيه أبي الليث ينبغي أن يكون في مجلس الواعظ الخوف والرجاء ولا يجعل كله خوفاً ولا كله

(قوله وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه عسكه بيده كما هو المتعارف) أى كما يفيد كلام الحاوي الآتى لئلا يكتن دفع المناوأة في النهر بامكانه مع التقليد

(قوله ولم أرفمعا عندي

الخ) سيد كرام المؤلف

تخريج المسئلة على

مذهبنا قبيل قول

المصنف ويجب السعي

وترك البيع (قوله هل

هو مسنون أم لا) قال

ابن حجر في شرحه على

المنهاج للنووي تنبيهه

كلامهم هذا صريح في أن

اتخاذ مرق للخطيب يقرأ

الآية والخبر المشهورين

بدعة وهو كذلك لأنه

حدث بعد الصدر الأول

قبل لكنها حسنة لمحت

الآية على ما يندب لكل

أحد من أكتار الصلاة

وكفت تحميدة أو تهليلية

أو تسبيحة والجماعة

وهم ثلاثة

والسلام على رسول الله

صلى الله عليه وسلم لا سيما

في هذا اليوم وكحت

الخبر على تأكد الانصات

المفوت تركه لفضل

الجمعة بل والموقع في

الائتم عند الأكثرين من

العلماء وأقول يستدل

لذلك أيضا بأنه صلى الله

عليه وسلم أمر من

يستنصت له الناس عند

أرادته خطبة مني في حجة

الوداع فقياسه أنه يندب

للخطيب أمر غيره بأن

يستنصت له الناس وهذا

رجاء لانه ورد النهي عن ذلك ولان الاول يفضى الى القنوط والثاني الى الامن فيجمع بينهما وقال
الامام أبو بكر الرستغني يجب أن يتكلم في الرحمة والرجاء لقوله عليه الصلاة والسلام بسروا ولا
تعسروا وبسروا ولا تنفروا ولان من رجع الى الباب بالكرامة يكون أثبت اه وفي القنية قال
أبو يوسف في الجامع ينبغي للخطيب اذا صعد المنبر أن يتعوذ بالله في نفسه قبل الخطبة اه وفي ضياء
المحلول مختصر شمس العلوم خطب على المنبر خطبة بضم الحاء وخطب المرأة خطبة بكسر الحاء قال الله
تعالى من خطبة النساء وفي الحديث لا يخطن أحدكم على خطبة أخيه اه وفي الحاوي القدسي
والسنة أن يكون جلوس الامام في مخدعه عن يمين المنبر فان لم يكن ففي جهته أو ناحيته وتكره
صلاته في المحراب قبل الخطبة ويلبسن السواد اقتداء بالخلفاء وللتوارث في الأعصار والأمصا اه
ولم أرفمعا عندي من كتب أئمتنا حكم المرق الذي يخرج الخطيب من مخدعه ويقرأ الآية كما
هو المعهود هل هو مسنون أم لا وفي البدائع ويكره للخطيب أن يتكلم في حال خطبته الا اذا كان أمرا
معروف فلا يكره لكونه منها وفي خزنة الفقه لابي الليث الخطب ثمان خطبة الجمعة وخطبة عيد
الفطر وخطبة عيد الاضحي وخطبة النكاح وخطبة الاستسقاء في قول أبي يوسف ومحمد وثلاث خطب
في الحج واحدة منها بالجلسة بمكة قبل يوم التروية بعد الظهر والثاني بعرفات قبل الظهر يجلس فيها
جلسة خفيفة والثالثة بعد يوم النحر يوم في مني يخطب خطبة واحدة بعد الظهر فيبدأ في ثلاث خطب
منها بالتحميد وهي خطبة الجمعة والاستسقاء وخطبة النكاح وفي خمس يبدأ بالتكبير وهي خطبة عيد
الفطر والاضحي وثلاث خطب الحج الا ان الخطبة التي بمكة وعرفة يبدأ فيها بالتكبير ثم بالتلبية ثم
بالخطبة اه (قوله وكفت تحميدة أو تهليلية أو تسبيحة) أي وكفى في الخطبة المفروضة مطلق ذكر الله
تعالى على وجه القصد عند أبي حنيفة لا طلاقه في الآية الشريفة وقال الشارح ان يأتي بكلام يسمى
خطبة في العرف وأقله قدر التشهد الى عبده ورسوله تقيده بالمتعارف كما قاله في القراءة وأبو
حنيفة عمل بالقاطع والظني فقال بافتراض مطلق الذ كر الآية وباستئذان الخطبة المتعارفة لغعله
عليه الصلاة والسلام تنزيلا للشروعات على حسب أدلتها ويؤيده قصة عثمان المذكورة في كتب
الفقه وهي انه لما خطب في أول جمعة قولى الخلافة صعد المنبر فقال الحمد لله فارتج عليه فقال ان أبا بكر
وعمر كانا بعدان لهذا المقام مقالا وأنتم الى امام فعال أخرج منكم الى امام قوال وستأتمكم الخطب بعد
وأستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم ولم ينكر عليه أحدهم فم كان اجاعا وار تج بالتحفيف على
الاصح أي استغلق عليه الخطبة فلم يقدر على اتمامها كذا في المغرب ومراد عثمان بقوله أنكم الى
امام الى آخرون الخلفاء الذين يأتون بعد الخلفاء الراشدين تكون على كثرة المقال مع قبح الفعالي
فأنا وان لم أكن قوالا مثلهم فانا على النجودون الشرفا ما ان يريد بهذا القول تفضيل نفسه على الشيخين
فلا كذا في النهاية قيدنا الخطبة بالمفروضة لان المسنونة لا يكفي فيها مطلقه بل لابد ان يأتي بما
قدمناه وقيدنا بالقصد لانه لو عطس على المنبر فقال الحمد لله على عطاسه لا ينوب عن الخطبة عند أبي
حنيفة أيضا كما في التسمية على الذبيحة وعن أبي حنيفة في رواية أخرى انه يجزئه والفرق على هذه
الرواية وهو ان المأمور به في الخطبة الذ كر مطلقا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد وجد وفي باب
الذبيحة المأمور الذ كر عليه وذلك بان يقصده والاول اصح كذا في التجنيس (قوله والجماعة وهم
ثلاثة) أي شرط صحته ان يصلى مع الامام ثلاثة فأكثر لاجماع العلماء على أنه لا بد فيها من الجماعة
كافي البدائع وانما اختلفوا في مقدارها فاذا ذكره المصنف قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف

هو شأن المرقى فلم يدخل
ذكره الخبر في خبر البدعة
أصلاً اه قلت لكن
ينبغي تقييد جواز ذلك
على مذهبنما قبل
خروج الخطيب من
مخذه لا كما يفعل الآن
وقد كنت ذكرت ذلك
لخطيب السليمية في صالحة
دمشق فأمر المرقى بفعل
ذلك قبل خروجه وهو
مستمر إلى الآن والحمد
لله تعالى (قوله والافلو
نغروا قبله الخ) قال في
سوى الامام فان نغروا
قبل سجوده بطلت والاذن
العام

النهر هـ ذاي فبعد انهم لو
عادوا اليه بعد ما رفع
رأسه من الركوع انها
صح وليس هـ ذاي
الخلاصة بل المذكور
فيها انهم لو جاءوا قبل أن
يرفع رأسه من الركوع
جار ولا بد منه لانهم لو لم
يفتحوا معه وانما أدركوه
في الركوع جاز والا
كافي الشرح وغيره
فكذا هذا (قوله حتى
ان أمير الوأغلق الخ) ينبغي
جملة على ما ذامع الناس
من الصلاة والا فلا ذن
العام يحصل بفتح أبواب
الجامع للواردين كما عزاه
في الدر المختار إلى الكافي
وفيه عن مجمع الأنهر

اثنان سوى الامام لانهم مع الامام ثلاثة وهي جمع مطلق ولهذا يتقدمهما الامام ويصطفان خلفه
ولهما ان الجمع المطلق شرط انعقاد الجمعة في حق كل واحد منهم وشرط جواز صلاة كل واحد
منهم ينبغي ان يكون سواء فيحصل هذا الشرط ثم يصلي ولا يحصل هذا الشرط الا اذا كان سوى
الامام ثلاثة اذ لو كان مع الامام اثنان لم يوجد في حق كل واحد منهم الشرط بخلاف سائر الصلوات
لان الجماعة فيها ليست بشرط كذا في البدائع أطلق الثلاثة فشمع العبيد والمسافرين والمرضى
والأمية والمحرمين لصلاحيتهم للامامة في الجمعة اما الكل واحد أولن هو مثل حالهم في الامي
والاخرس فصلح ان يقتديا بمن فوقهما كذا في المحيط ولا يرد عليه النساء والصبيان فان الجمعة لا
تصح بهم وخدمهم لعدم صلاحيتهم للامامة فيها بحال لان النساء خرجن بالتأخير في ثلاثة أي ثلاثة
رجال وكذا الصبي لانه ليس برجل كامل والمطلق ينصرف إلى الكامل وشمع ثلاثة غير الثلاثة
الذين حضر والخطبة لما في التجنيس وغيره اذا خطب بمحضرة جماعة ثم نفر واوجاء آخرون لم
يشهدوا الخطبة فصلي بهم الجمعة أجزأهم (قوله فان نفر وا قبل سجوده بطلت) بيان لكون الجماعة
شرط انعقاد الاداء لا شرط انعقاد التخرية عند أي حنيفة وعندهما شرط انعقاد التخرية وفائدته انهم
لو نفر وا بعد التخرية قبل تقيد الركعة بالسجدة فسدت الجمعة ويستقبل الظهر عنده وعندهما
يتم الجمعة لانها شرط انعقاد التخرية في حق المقتدي فكذا في حق الامام والجامع ان تخرية
الجمعة اذا صحت صح بناء الجماعة عليها ولهذا اورد كذا في الانسان في التشهد صلى الجمعة عنده وهو قول
أبي يوسف الا ان محمد اتركه هنا ماسياً أي ولا يحنيفة ان الجماعة في حق الامام لو جعلت شرط
انعقاد التخرية لادى إلى المخرج لان تخرية حنيفة لا تنعقد بدون مشاركة الجماعة اياه فيها وذا
لا يحصل الا ان تقع تكبيراتهم مقارنة لتكبير الامام وانه مما يتبعه من مراعاته وبالاجماع ليس
بشرط فانهم لو كانوا حضروا وكبر الامام ثم كبروا صح تكبيره وصار شارعا في الصلاة وصحت
مشاركته اياه فلم يجعل شرط انعقاد التخرية لعدم الامكان فجعلت شرط انعقاد الاداء وهو بتقيد
الركعة بالسجدة لان الاداء فعل والحاجة إلى كون الفعل أداء للصلاة وفعل الصلاة هو القيام
والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حافظ لا يصلي خالم يقيد الركعة بسجدة لا يحنث فاذا لم يقيدها
لم يوجد الاداء فلم ينعه قد فسر شرط دوام مشاركة الجماعة الامام إلى الفراغ عن الاداء ولا معتبر ببقاء
النسوان والصبيان ولا بمداون الثلاث من الرجال لان الجمعة لا تنعقد بهم فلو قال فان نفر واحد
منهم لكان أولى قيد بقوله قبل سجوده أي الامام لانهم لو نفر وا بعد سجوده فانها لا تبطل عندنا خلافا
لغير بناء على انها عنده شرط بقاءها منعقدة إلى آخر الصلاة كالطهارة وستر العورة وعندنا ليست
بشرط للبقاء لما عرف في البدائع ومن فروع المسئلة ما لو أحرم الامام ولم يحرموا حتى قرأوا ركع
فأحرموا بعد ما ركع فان أدركوه في الركوع صحت الجمعة لوجود المشاركة في الركعة الاولى والا فلا
لعدمها بخلاف المسبوق فانه تبع للامام فيكتفي بالانعقاد في حق الاصل لكونه بائياً على صلاته
ولا يحنث ان مراد المصنف انهم نفر وا قبل سجوده ولم يعودوا قبل سجوده والا فلونفر وا قبله وعادوا اليه
قبله فلا فساد كما في الخلاصة وفيها واذا كبر الامام ومعه قوم متوضئون فلم يكبروا معه حتى أحدوا ثم جاء
آخرون وذهب الاولون جاز استحسانا ولو كانوا محدثين فكبر ثم جاء آخرون استقبل التكبير اه
(قوله والاذن العام) أي شرط صحتها الادعاء على سبيل الاشتهار حتى لو أن أميراً أغلق أبواب الحصن
وصلى فيه بآله وعسكره صلاة الجمعة لا تجوز كذا في الخلاصة وفي المحيط فان فتح باب قصره وأذن

معزى الى شرح عبود المذاهب لا يضر غلق باب القاعة لعدوا ولعادة قديمة لان الاذن العام مقرر لاهله وغلقة لمنع العدو ولا المصلين
نعم لو لم يغلّق لكان أحسن اه وبه اندفع قول الشيخ اسمعيل وعلى اعتباره أى الاذن ١٦٣ العام تحصل الشبهة في صحته في قاعة

دمشق واضربها حيث
يغلق بابها ويمنع الناس
من الدخول حال الصلاة
كما هو المعتاد فيها بل
الظاهر حينئذ عدم الصحة
اذلاذن عام فيها الامن
في داخلها كمن في داخل
القصر (قوله فان قال
الاجير حط عنى الربع
بمقدار اشتغالى) لم أجد
لفظة الربع هنا في نسخة
الخلاصة وبدونها يظهر
وشرط وجوبها الاقامة
والذكورة والصحة
والحرية وسلامة العنين
والرجلين

المعنى وكأنها زائدة
من النسخ في نسخة
المؤلف والمعنى ما قاله في
التتارخانية ليس للاجير
ان يطالبه من الربع
المحطوط بمقدار اشتغاله
بالصلاة (قوله ولا حاجة
الى ذكره في النهران المراد
بالمريض الذي خرج بقيد
الصحة من ساء مزاجه
وأمكن علاجه ولكل
جهة لما قاله بعضهم ان
عدم سلامة العنين
والرجلين من الامراض
عند الاطباء الانهما في
العرف لا يعدان مرضا
فهذا خصهما بالذكر

لناس بالدخول جاز ويكره لانه لم يقض حق المسجد الجامع وعلاو الاول بانها من شعائر الاسلام
وخصائص الدين فيجب اقامتها على سبيل الاشهر وفي المجتبى فانظر الى السلطان يحتاج الى العامة
في دينه ودينه احتياج العامة اليه فلو امر اناسا يجمع بهم في الجامع وهو في مسجد آخر جاز لاهل
الجامع دون اهل المسجد الا اذا علم الناس بذلك اه ولم يذكرك صاحب الهداية هذا الشرط لانه غير
مذكور في ظاهر الرواية وانما هو رواية النوادر كما في البدائع (قوله وشرط وجوبها الاقامة
والذكورة والصحة والحرية وسلامة العنين والرجلين) فلا تجب على مسافر ولا على امرأة ولا
مريض ولا عبيد ولا اعمى ولا متعذر لان المسافر يخرج في المحذور وكذا المريض والاعمى والعبيد
مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذر وادفع المخرج والضرر ولم أر حكم الاعمى اذا كان
مقربا للجامع الذي تصلى فيه الجمعة وأقيمت وهو حاضر هل تجب عليه لعدم المخرج أولا وانما لم
يذكر العقل والبلوغ والاسلام لانها شرط كل تكليف فلا حاجة الى ذكرها هنا كما في الخلاصة
وأما الشيخ الكبير الذي ضعف فهو ملحق بالمريض فلا يجب عليه وفي فتح القدير والمطر الشديد
والاختفاء من السلطان الظالم مسقط فلو قال المصنف وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة
والحرية ووجود البصر والقدرة على المشي وعدم الحبس والخوف والمطر الشديد لكان أشمل
وأشار المصنف باشتراط الحرية الى عدم وجوبها على المكاتب والمأذون والعبد الذي حضر مع
مولاه باب المسجد لحفظ الدابة ولم يخل بالحفظ والعبد الذي يؤدي الضريبة لفقد الشرط لكن هل
له صلاحها بغير اذن المولى قال في التجنيس واذا أراد العبد ان يخرج الى الجمعة أو الى العدين بغير
اذن مولاه ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك جاز والا فلا يخل له الخروج بغير اذنه لان الحق له في
ذلك ولو رآه فسكت حل له الخروج اليها لان السكوت بمنزلة الرضى وعن محمد في العبد يسوق دابة
مولاه الى الجامع فانه يشغل بالحفظ ولا يصلى الجمعة لانه لم يوجد الرضا بادهاء الجمعة والاصح ان له
ذلك اذا كان لا يخل بحق المولى في امساك دابته اه وفي السراج الوهاج وان اذن للعبد مولاه وجب
عليه المحضور وقال بعضهم بتخير وصحح الوجوب على المكاتب ومعق البعض ولا يخفى ما فيه وجزم
في الظهيرية في العبد الذي اذن له مولاه بالتخير وهو الباق بالقواعد فأشار باشتراط سلامة العنين
الى عدم وجوبها على الاعمى مطلقا ما اذا لم يجد قائدا فجمع عليه وان وجدته اما بطريق التبرع أو
الاجارة أو معه مال يستأجره به فكذلك عند أى خيفة وعندهما تجب عليه وأشار باقتضائه على
هذه الشروط الى انها لا تسقط عن الاجير وفي الخلاصة ولستأجر من اجير عن حضور الجمعة وهذا
قول الامام أبى حفص وقال الامام أبى على الدقاق ليس له أن يمنع من تسقط عنه الاجرة بقدر
اشتغاله بذلك ان كان بعيدا وان كان قريبا لا يحيط عنه شيء وان كان بعيدا واشتغل قدر ربع
النهار حط عنه ربع الاجرة فان قال الاجير حط عنى الربع بمقدار اشتغالى بالصلاة لم يكن له ذلك
اه وظاهر المتن يشهد للدقاق ولا حاجة الى ذكر سلامة العنين والرجلين لدخولهما تحت الصحة
كما وقع في كثير من الكتب مع ان ظاهر العبارة مشكل لانه يقتضى أن احدهما لو لم تسلم فانه
لا تجب عليه صلاة الجمعة مع ان الامر بخلافه لانه ليس باعمى ولا بمقعذر فلو قال ووجود البصر والقدرة
على المشي لكان أولى الا أن يقال ان الالف واللام اذا دخلت على المثني أبطلت معنى التثنية كالجمع

ولان فهم اخلاقا اه (قوله مع ان الامر بخلافه الخ) استدرك عليه في الدر المختار بما قاله الثمني وغيره لا تجب على مفلوج الرجل
ولا مقطوعها وأجاب بعضهم بحمل ما ذكره المؤلف على ما اذا أصاب الاخرى مجرد العرج الغير المانع من المشي بلا مشقة

فصار بمعنى المفرد وألحق بالمرض الممرض وفي السراج الوهاج الأصح أنه إن بقي المريض ضائعا بخروجه لم يجب عليه وفي التجنيس الرجل إذا أراد السفر يوم الجمعة لأبأس به إذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لأن الوجوب بآخر الوقت وآخر الوقت هو مسافر فلم يجب عليه صلاة الجمعة قال رضي الله عنه وحكى عن شمس الأئمة الحلواني أنه كان يقول لي في هذه المسئلة أشكال وهو إن اعتبار آخر الوقت إنما يكون فيما ينفرد بإدائه وهو سائر الصلوات فأما الجمعة لا ينفرد هو بإدائها وإنما يؤديها الإمام والناس فينبغي أن يعتبر وقت أدائها حتى إذا كان لا يخرج من المصر قبل أداء الناس فينبغي أن يلزمه شهود الجمعة اه (قوله ومن لا جمعة عليه) إن أدائها حاز عن فرض الوقت لأنهم يحملوه فصاروا كالمسافر إذا صام وأشار بقوله حاز عن الفرض إلى أنهم أهل التكليف فلا يرد عليه الصبي والمجنون وإن دخل تحت قواه ومن لا جمعة عليه ولهذا فصل في البدائع فمن لا جمعة عليه فقال إن كان صبيًا وصلاها فهي تطوع له وإن كان مجنونًا فلا صلاة له أصلاً وأما من كان أهلاً للوجوب كالمرضى والمسافر والمرأة والعبد يجزئهم ويسقط عنهم الظهر فيبدأ بالجمعة لأن من لا حج عليه إذا أدى الحج فإن كان لفقد المال فإن الحج يسقط عنه حتى لو أيسر بعده فإنه لا حج عليه لما ذكرنا وإن كان لعدم أهليته كالعبد إن أدى الحج مع مولاه فإنه لا يحكم بجواز فريضته حتى يؤخذ بحجة الإسلام بعد حريته والفرق أن المنع من الجمعة كان نظراً للمولى والنظر ههنا في الحكم بالجواز لأننا لم نجوز وقد تعطلت منافعه على المولى لوجب عليه الظهر فتعطل عليه منافعه ثانياً فينتاب النظر ضرراً وذلك ليس بحكمة فتبين في الآخرة أن النظر في الحكم بالجواز فصار مأذوناً لالة كالعبد المحجور عليه إذا أجرت نفسه أنه لا يجوز ولو سلم من العمل يجوز ويجب عليه كمال الاجرة لما ذكرنا كذا هذا بخلاف الحج فإن هناك لا يتبين أن النظر للمولى في الحكم بالجواز لأنه لا يؤخذ للعالم بشئ آخر إذا لم يحكم بجوازه بل يخاطب بحجة الإسلام بعد الحرية فلا يتعطل على المولى منافعه كبدن البدائع ولم أر نقلاً صريحاً يماهل الأفضل لمن لا جمعة عليه صلاة الجمعة أو صلاة الظهر لكن ظاهر الهداية والعناية وغاية البيان أن الأفضل لهم صلاة الجمعة لأنهم ذكر وأن صلاة الظهر لهم يوم الجمعة رخصة فدل أن العزيمة صلاة الجمعة وينبغي أن يستثنى منه المرأة فإن صلاتها في بيتها أفضل والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وللمسافر والعبد والمريض أن يؤم فيها) أي في الجمعة وقال زفر لا يجزئه لأنه لا فرض عليه وأشبهه الصبي والمرأة ولنا أن هذه رخصة فاذا حضر واتقعر فريضاً على ما بينا أما أداء الصبي فبسبب الأهمية والمرأة لا تصلح لإمامة الرجال (قوله وتنعقد بهم) أي الجمعة بالمسافر والعبد والمريض للإشارة إلى رد قول الشافعي إن هؤلاء تنص إمامتهم لكن لا يعتد بهم في العدد الذي تنعقد بهم الجمعة وذلك لأنهم لم يصلحوا للإمامة فلان يصلحوا للائمة بدءاً أولى كذا في العناية (قوله ومن لا عذر له لو صلى الظهر قبلها كره) أي حرم قطعاً وإنما ذكر الكراهة اتباعاً للقيد مع أنه مما لا ينبغي فإنه أوقع بعض الجهالة في ضلالة من اعتقاد جواز تركها وقد قدمنا أن من أنكر فريضتها فهو كافر بالله تعالى قال في فتح القدير لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظاهر لأنه ترك الفرض القطعي باتفاقهم الذي هو أكرم من الظهر فكيف لا يكون مرتكباً بحرم ما غير أن الظهر تقع صححة اه فالحاصل أن فرض الوقت هو الظهر عندنا بدلالة الإجماع على أن بخروج الوقت يصلي الظهر بنية القضاء فلو لم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء ثم هو مأمور بإسقاطه والاتباع بالجمعة وعند زفر فرض الوقت هو الجمعة ووائدة الاختلاف تظهر في ثلاثة أحدها في هذه

ومن لا جمعة عليه إن
أدائها حاز عن فرض
الوقت والمسافر والعبد
والمريض أن يؤم فيها
وتنعقد بهم ومن لا عذر
له لو صلى الظهر قبلها كره

(قوله أحدها هذه
المسئلة) أعني مسئلة
المن أي صحة الظهر مع
الكراهة أو المحرمة فإنها
لا تصح عند زفر كما في
التبيين والفتح وكان ينبغي
للمؤلف أن ينص على
ذلك ليندفع الاشتباه

(قوله وروى عنه الفرض) ونقل عن محمد رحمه الله ان فرض الوقت الجمعة وله اسقاطها بالظهور وروى عنه انه قال لا أدري ما أصلي فرض الوقت في هذا اليوم ولكنه يسقط الفرض باداء الظهر أو الجمعة يريد ١٦٥

لا يعينه ويتعين بفعله
ولكن ظاهرا زوايا عن
العلماء الثلاثة ما ذكره في
الكتاب (قوله فالبطالان
به مقدم بما اذا كان يرجو
ادراكها) الا صوب
اسقاطه لاقتضائه عدم

وان سعى اليها بطل

البطالان فيما اذا لم يدركها
لبعد المسافة مع انه
سينقل عن السراج تصحيح
البطالان وعبارة السراج
هكذا وهذا اذا سعى
اليها والا امام في الصلاة
أو قبل أن يصلي وشرط
بعض أصحابنا كونه
يدركه والصحيح الاول
وفي النهاية اذا سعى الى
الجمعة قبل أن يصلها
الامام الا انه لا يرجو
ادراكها لبعد المسافة لم
يبطل ظهره في قول
العراقين ويبطل في
قول البخاريين وهو الصحيح
اه وبها علم عدم صحة ما
في النهر من عزوه التقييد
للبطالان برجاء ادراكها
وتصحج عدمه حين عدمه
الى السراج وقد تابعه
في الدر المختار (قوله حتى
لو كان يتسه قريبان
المسجد) أي وبعيدا من

المسئلة ثانيا لو نوى فرض الوقت يصير شارعا في الظهر عندنا وعندنا في الجمعة ثالثا لو نذر كرواثة
عليه وكان لو اشتمل بالقضاء تقوته الجمعة دون الظهر فانه يقضى ويصلى الظهر بعده عندنا وعندنا
يصلى الجمعة ولو كان بحال تقوته الظهر والجمعة لا يقضى اتفاقا كذا في أكثر الكتب وفي المحيط
ذكر ثلاثة أقوال عندنا فرض الوقت الظهر لكن العبد ما مور باسقاطه عنه باداء الجمعة وعند
محمد الفرض هو الجمعة وله أن يسقط بالظهر رخصة وروى عنه الفرض أحدهما لا يعينه ويتعين
ذلك باذائه وعند زفر والشافعي الفرض هو الجمعة والظهر بدل عنها في حق المعذور اه وقد ظهر
للعبد الضعيف صحة كلام القدوري ومن تبعه في التعبير بالكراهة لان صلاة الظهر قبل أداء
الجمعة من الامام ليست مفقودة للجمعة حتى تكون حراما انما المفوت لها عدم سعيه فان سعيه بعد
صلاة الظهر اليها فرض كما صرحوا به فان لم يسع فقد فوتها فحرم عليه ذلك وأما الصلاة وانها مكروهة
فقط باعتبار أنها قد تكون سببا للتفويت باعتبار اعتمادها عليها وهم انما حاكموا على صلاة الظهر
بالكراهة ولم يقل أحدان ترك الجمعة بغير عذر مكروه حتى يلزم ما ذكر من الايقاع في جهالة فقوله
في فتح القدير لانه ترك الفرض القطعي ممنوع لما علمت أنه لا يلزم من صلاة الظهر ترك الفرض
والله سبحانه الموفق للصواب قيد بقوله قبلها لانه لو صلى الظهر في منزله بعد ما صلى الامام الجمعة
يجوز اتفاقا بلا كراهة كذا في غاية البيان مع أنه قد فوت الجمعة فنفس الصلاة غير مكروهة
وتفويت الجمعة حرام وهو مؤيد لما قلنا وقيد بقوله لا عذره لان المعذور اذا صلى الظهر قبل الامام
فلا كراهة اتفاقا (قوله فان سعى اليها بطل) أي الظهر المؤدى عند أي حنيفة بمجرد السعي اليها لانه
ما مور بعد صلاة الظهر ينقضها بالذهاب الى الجمعة فالذهاب اليها شروع في طريق نقضها بالمأور
به فيحكم بمتنزهها به احتياط الطرك المعصية وقال لا تبطل حتى يدخل مع الامام واختلفوا في معنى السعي
اليها واختار أنه الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله على المختار لان السعي الراض لها هو السعي
اليها على الخصوص ومثله ذلك السعي انما يكون بعد خروجه من باب داره والمراد من السعي المشي
لا الاسراع فيه وانما عبروا به اتباعا لآية وقيد بقوله سعى لانه لو كان جالسا في المسجد بعد ما صلى
الظهر فانه لا يبطل حتى يشروع مع الامام اتفاقا كذا في الحقائق وقيد بقوله اليها لانه لو خرج لم حاجة
أخرج وقد فرغ الامام لم يبطل ظهره اجماعا فالبطالان به مقيد بما اذا كان يرجو ادراكها بان
خرج والامام فيها أو لم يكن شرع وأطاق فشمع ما اذا لم يدركها لبعد المسافة مع كون الامام فيها
وقت الخروج أو لم يكن شرع وهو قول البخاريين قال في السراج الوهاج وهو الصحيح لانه توجهه
اليها وهي لم تنف بعد حتى لو كان يتيه قريبان من المسجد وسمع الجماعة في الركعة الثانية وتوجهه
بعد ما صلى الظهر في منزله بطل الظهر على الاصح أيضا ما ذكرنا وفي النهاية اذا توجه اليها قبل أن
يصلها الامام ثم ان الامام لم يصلها العذرا ولغيره اختلفوا في بطلان ظهره والصحيح أنها لا تبطل وكذا
لو توجه اليها والامام والناس فيها الا انهم خرجوا منها قبل اتمامها النائية فالصحيح أنه لا يبطل ظهره
ثم اعلم أن الضمير المستتر في قوله سعى يعود الى مصلى الظهر لا الى من لا عذره ليكون أفودوا شمل
فانه لا فرق بين المعذور وغيره في بطلان ظهره بسعيه كافي غاية البيان والسراج الوهاج لكن
التعليل المذكور أولا لا يشمل لان المعذور ليس بمأور بالسعي اليها مطلقا فكيف يبطل به في ذنبي

باب المسجد كما في السراج (قوله ثم اعلم ان الضمير المستتر الخ) قال في النهر انضمير في صلى واقع على من فساقر منه وقع فيه غاية الامر
انه سكت عن المعذور (قوله لكن التعليل أولا لا يشمل) أحلب الشارح وكذا في الفتح في معرض الجواب عن قول زفر بانه انما

أن لا يبطل الظهر بالسعي ولا بشروعه في صلاة الجمعة لان الفرض قد سقط عنه ولم يكن مأمورا
بنقضه فتكون الجمعة نافلا منه كما قال به زفر والشافعي وظاهر ما في المحيط أن ظهره انما يبطل
بحضوره الجمعة لا بمجرد سعيه كما في غير المعذور وهو أخف اشكالا وأسند المصنف البطلان الى
الظهر ليفيد أن أصل الصلاة لم يبطل فينقلب نفلا كما في السراج الوهاج وذكري في الظهيرة والمخالصة
الرساقي اذا سعى يوم الجمعة الى مصر يريد به اقامة الجمعة واقامة حوائج نفسه في مصر ومعظم
مقصوده اقامة الجمعة ينال ثواب السعي الى الجمعة وان كان قصده اقامة الحوائج لا غير أو كان معظم
مقصوده اقامة الحوائج لا ينال ثواب السعي الى الجمعة اهـ وبهذا يعلم أن من شرك في عبادته فان
العبرة للأغلب وقيد بسعي المصلي لان المأموم لم يسع اليها وسعى امامه فانه لا يبطل ظهر المأموم
وان بطل ظهر امامه لان بطلانه في حق الامام بعد الفراغ فلا يضر المأموم كما صرح به في المحيط (قوله
وكره للمعذور والمسجون أداء الظهر بجماعة في مصر) لان المعذور قد يقتدى به غيره فيؤدي
الى تركها وما علل به في الهداية أولا بقوله لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هي جامعة للجماعات
مبنى على عدم جواز تعددها في مصر واحد وهو خلاف المنصوص عليه رواية ودراية قيد بالمصر
لان الجماعة غير مكروهة في حق أهل السواد لا به لاجتماع عليهم وأقارب الكراهة ان الصلاة صحيحة
لاستجماع شرائطها وفي فتاوى الولوالجي قوم لا يجب عليهم أن يحضروا الجمعة لبعدها عن الموضع صلوا
الظهر جماعة لانه لا يؤدي الى تقليل الجماعة في الجمعة اهـ فان كانوا في السواد فظاهر وان كانوا
في مصر فهي مستثناة من كلام المصنف ولوحذف المصنف المعذور والمسجون لكان أولى فان
أداء الظهر بجماعة مكروه يوم الجمعة مطلقا قال في الظهيرة بجماعة فاتتهم الجمعة في مصر فانهم
يصلون الظهر بغير أذان ولا إقامة ولا جماعة اهـ وذكري الولوالجي ولا يصلي يوم الجمعة جماعة في
مصر ولا يؤذن ولا يقيم في سجن وغيره لصلاة ولو زادوا واداءه منفردا قبل صلاة الامام لكان
أولى لما في الخلاصة ويستحب للمريض أن يؤخر الصلاة الى أن يفرغ الامام من صلاة الجمعة وان لم
يؤخره يكرهه والاصح اهـ ولعله اما لاحتمال أن يقتدى به غيره فيؤدي الى تركها أو يعافى
فيحضرها وقد اقتصر في المجتبى على الثاني وانما صرح بالمسجون مع دخوله في المعذور للاختلاف
في أهل السجن فان في السراج الوهاج ان المسجونين ان كانوا ظلمة قدر واعلى ارضاء المحصور وان
كانوا مظلومين أمكنهم الاستغناء وكان عليهم حضور الجمعة وقيد بالجماعة لما في التفريق أن
المعذور يصلي الظهر باذان واقامة وان كان لا تستحب الجماعة وقيد بالظهر لان غيرها لا بأس
أن يصلوا جماعة وأشار المصنف الى أن المساجد تغلق يوم الجمعة الا لجامع لئلا يجتمع فيها جماعة
كذلك في السراج الوهاج وظاهر كلامهم ان الكراهة في مسألة الكتاب تحريرية لان الجماعة مؤدية
الى المحرام وما أدى اليه فهو مكروه تحريرا (قوله ومن أدركها في التشهد أو في سجود السهو أو تم
جمعة) يعني عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمدان أدرك معها أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة
وان أدرك أقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض شرائط في حقه
فوصل الى أربعا اعتبار الظهر ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبار بالجمعة ويقرأ في الاخيرين
لاحتتمال النفلية وإهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تشترط نية الجمعة وهي ركعتان ولا وجه
لسا ذكر لانها محتلفان لا يبنى أحدهما على تحريره الا بخروج وجود الشرائط في حق الامام يحصل
موجودا في حق المسبوق وأشار المصنف رحمه الله الى انه لا بد أن ينوي الجمعة دون الظهر حتى لو نوى

وكره للمعذور والمسجون
أداء الظهر بجماعة في
المصر ومن أدركها في
التشهد أو في سجود
السهو أو تم جمعة

رخص له تركها للعذر
وبالالتزام التحق بالاصح
(قوله ولو حذف المصنف
وقوله الا في ولو زادوا
أدائه الخ) قال في النهر أما
الحذف كما ذكره غير محتاج
إليه لانه معلوم بالأولى
وأما الزيادة فلانها توهم
ان الكراهة فيها كالتى
قبلها تحريرية وظاهر
الخلاصة يقتضى انها
تنزيهية (قوله في سجن
وغيره لصلاة) عبارة
الولوالجية لصلاة الظهر

الظهر لم يصح اقتداؤه كذا في المبسوط وفي المضمرة انه جمع عليه وأشار أيضا الى ان الامام يسجد
 للسجود في الجمعة والعبد ين والختار عند التأخير ان لا يسجد في الجمعة والعبد ين لتوهم الزيادة
 من الجهال كذا في السراج الوهاج وغيره ثم اذا قام هذا المسبوق الى قضائه كان مخيرا في القراءة ان
 شاء جهر وان شاء خافت كذا في السراج الوهاج أيضا وفي المجتبى ولو زجه الناس فلم يستطع السجود
 فوقف حتى سلم الامام فهو لاحق بمضي في صلاته بغير قراءة اه وقيد بالجمعة لان من أدرك الامام
 في صلاة العبد في التشهد فانه يتم العبدان اتفاقا كذا في فتح القدير من صلاة العبد وذكر في السراج
 ان عند محمد لم يصرمدر كاللعبد وفي الظهيرية معزيا الى المتتقي مسافرا أدرك الامام يوم الجمعة في
 التشهد يصل اربعاً بالتكبير الذي دخل فيه اه وهو مخصص لما في المتن من مقتضى حملها على ما اذا
 كانت الجمعة واجبة على المسبوق اما اذا لم تكن واجبة فانه يتم ظهرا (قوله واذا خرج الامام فلا
 صلاة ولا كلام) لما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كانوا
 يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الامام وقول الصحابي حجة ولان الكلام يمتد طبعاً فيحصل
 بالاستماع والصلاة قد تستلزمه أيضاً به اندفع قولهما انه لا بأس بالكلام اذا خرج قبل ان يخطف
 واذا نزل قبل ان يكبر وأجمعوا ان الخروج قاطع للصلاة وفي العمون المراد اجابة المؤذن اما غيره من
 الكلام فيذكره اجماعا كذا في السراج الوهاج وفسر السراج الخروج بالصعود على المنبر وهكذا في
 المضمرة وذكر في السراج الوهاج يعني خرج من المقصورة وظهر عليهم وقيل صعد المنبر فان لم يكن
 في المسجد مقصورة يخرج منها لم يتركوا القراءة والذكر الا اذا قام الامام الى الخطبة اه وفي شرح
 الجمع عبارة الخروج واردة على عادة العرب من انهم يتخذون للامام مكانا خاليا تعظيما لشأنه
 فيخرج منه حين اراد الصعود هكذا شاهدناه في ديارهم والقاطع في ديارنا يكون قيام الامام للصعود
 اه فالحاصل ان الامام ان كان في خلوة فالقاطع انفصاله عنها وظهوره للناس والافقيامه للصعود
 وأطلق في الصلاة فشمل السنة وتحية المسجد ويدل عليه الحديث اذا قلت لصاحبك والامام يخطف
 يوم الجمعة أنصت فقد لغوت فانه يفيد بطريق الدلالة منعهما بالاولى لان المنع من الامر بالمعروف
 وهو أعلى من السنة وتحية المسجد وما في صحيح مسلم من قوله صلى الله عليه وسلم اذا جاء أحدكم والامام
 يخطف فليركع ركعتين وليتجوز فيهما فمحمول على ما قبل تحريم الكلام فيها دفعا للمعارضة وجوابهم
 بحمله على ما اذا أمسك عن الخطبة حتى يفرغ من صلاته كما اجابوا به في واقعة سليك الغطفاني فغير
 مناسب لمذهب الامام لما علمت انه يمنع الصلاة بمجرد وجه قبل الخطبة الى ان يفرغ من الصلاة
 وفي فتح القدير ولو خرج وهو في السنة يقطع على ركعتين اه وهو قول ضعيف وعزاه قاضيان الى
 النوادر قال فاذا قطع يلزمه اربع ركعات والعجيب خلافه كما في انحط قال الوتواجي في فتاواه اذا شرع
 في الاربع قبل الجمعة ثم افتتح الخطبة أو الاربع قبل الظهر ثم أقيمت هل يقطع على رأس الركعتين
 تكاموا فيه والعجيب انه يتم ولا يقطع لانها بمنزلة صلاة واحدة واجبة اه وكذا في المبتهني
 بالغين المجهمة ولا يرد عليه قضاء فائتة لم يسقط الترتيب بينها وبين الوقتية فانها لا تنكروه كما في السراج
 الوهاج لانه أطلق فيها لما قدمه ان الترتيب واجب بمعنى الشرط وأطلق في منع الكلام فشمل
 الخطيب قال في البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة الا اذا كان أمرا معروفا فلا يكره
 لما روى ان عمر كان يخطف يوم الجمعة فدخل عليه عثمان فقال له أمة ساعة هذه فقال له ما زدت
 حين سمعت النداء يا أمير المؤمنين على ان توضع فقال والوضوء أيضا وقد علمت ان رسول الله أمر

واذا خرج الامام فلا
 صلاة ولا كلام

(قوله وهو مخصص لما
 في المتن الخ) قال في النهر
 الظاهر ان هذا مخرج
 على قول محمد غاية الامر
 انه جزم به لا اختياراياه
 والمسافر مثال لا قيد اه
 ويؤيده ما مر في الرد على
 محمد (قوله وهو أعلى من
 السنة وتحية المسجد)
 كان المناسب اسقاط
 قوله وهو وليكن قوله
 أعلى خبرا لأن

(قوله كما صرح به في الخلاصة) قال في الزهر لم يذكر التسليم في الخلاصة وانما عبارته ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة حتى لا ينبغي أن يأكل ويشرب والامام في الخطبة ويحرم الكلام وسواء كان أمرا بالمعروف أو كلاما آخر نعم في البدائع يكره الكلام حال الخطبة وكذا قراءة القرآن وكذا الصلاة وكذا كل ما شغل باله عن سماع الخطبة من التسليم والتبجيل والتكبير بل يجب عليه أن يسمع ويسكت ويحذر قلوب ١٦٨ الامام وقال لا بأس به اذا خرج قبل أن يخطب واذا نزل قبل أن يكبر واذا جلس

بالاعتساف اه فاستفهم منه انه لا يسلم اذا صعد المنبر وروى انه يسلم كما في السراج الوهاج وشمل التسليم والذكر والقراءة وفي النهاية اختلف المشايخ على قول أبي حنيفة قال بعضهم انما كان يكره ما كان من كلام الناس أما التسليم ونحوه فلا وقال بعضهم كل ذلك مكروه والاوّل أصح اه وكذا في العناية وذكر الشارح ان الاحوط الانصات اه ويجب أن يكون محل الاختلاف قبل شروعه في الخطبة ويدل عليه قواه على قول أبي حنيفة وأما وقت الخطبة والكلام مكروه تحريرا ولو كان أمرا بعرف أو تسبيحا أو غيره كما صرح به في الخلاصة وغيرها وزاد فيها ان ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة من أكل وشرب وكلام وهذا ان كان قريبا وان كان بعيدا فقد تقدم من المصنف أن الثاني كالقريب وهو الاحوط في المحيط وهو الاصح وأما دراسة الفقه والنظر في كتب الفقه ففيه اختلاف وعن أبي يوسف انه كان ينظر في كتابه ويصحح وقت الخطبة ولو لم يتكلم لكن أشار بيده أو بعينه حين رأى منكرا الصحيح انه لا بأس به وشمل تشييت العاطس ورد السلام وعن أبي يوسف لا يكره الرد وهو خلاف المذهب واختلفوا في الحمد اذا عطس السامع وصحوا انه يرد في نفسه لكن ذكر الوالحي ان الاصول انه لا يجب فيهما لانه يحتل الانصات وانه مأمور به وعليه الفتوى وكذا اختلفوا في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند سماع اسمه والصواب انه يصلي في نفسه كما في فتح القدير ولا يرد على المصنف لو رأى رجلا عند بئر فخاف وقوعه فيها أو رأى عقربا تدب الى انسان فانه يجوز له ان يحذره وقت الخطبة لان ذلك يجب لحق آدمي وهو محتاج اليه والانصات لحق الله تعالى ومبناه على المسامحة كما في السراج الوهاج وفي المحتسب الاستماع الى خطبة النكاح والختم وسائر الخطب واجب والاصح الاستماع الى الخطبة من أولها الى آخرها وان كان فيها ذكر الولاية اه ثم اعلم ان ما تعرف من ان المرقى الخطيب يقرأ الحديث النبوي وأن المؤذنين يؤمنون عند الدعاء ويدعون للحجابة بالرضي والسلطان بالنصر الى غير ذلك فكله حرام على مقتضى مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأغرب منه ان المرقى ينهي عن الامر بالمعروف بمقتضى الحديث الذي يقرأه ثم يقول أنصتوا رحمكم الله ولم أر نفعلا في وضع هذا المرقى في كتبنا (قوله ويجب السعي وترك البيع بالاذان الاول) لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وانما اعتبر بالاذان الاول لحصول الاعلام به ومعلوم انه بعد الزوال اذ الاذان قبله ليس باذان وهذا القول هو الصحيح في المذهب وقيل العبرة للاذان الثاني الذي يكون بين يدي المنبر لانه لم يكن في زمنه عليه الصلاة والسلام الا هو وهو ضعيف لانه لو اعتبر في وجوب السعي لم يتمكن من السنة القلبية ومن الاستماع بل ربما تخشى عليه فوات الجمعة وفي صحيح البخاري مسند الى السائب بن يزيد قال كان النداء ليوم الجمعة أوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فلما كان عثمان وكثير الناس زاد النداء الثالث على الزوراء

عند الثاني قيل الخلاف في اجابة المؤذن أما غيره فيكره اجماعا وقيل في كلام يتعلق بالآخر أما المتعلق بالدنيا فيكره اجماعا (قوله انه يرد) الظاهر أن يقول بحمد (قوله في نفسه) قال القهستاني قبيل الامامة

ويجب السعي اليها وترك البيع بالاذان الاول

بان يسمع نفسه أو يصحح الحروف فانهم يفسروه به وعن أبي يوسف انه يصلي قبلما انتمارا لامت انصات والصلاة عليه صلى الله عليه وسلم كما في السكركماني اه وفي امسداد الفتاح عن الفتح بعد رواية أبي يوسف قال وهو الصواب (قوله ثم اعلم الخ) نقل الحخير الرمي عن الرمي الشافعي ان والده أفتى بانه ليس له أصل في السنة وانه لم يفعل بين يديه صلى الله تعالى عليه وسلم بل كان يعمل حتى يخرج الناس فاذا اجتمعوا خرج

اليهم وحده من غير شوايش يصح بين يديه وكذلك الخلفاء الثلاثة بعده ثم قال انه بدعة حسنة لان في قراءة الآية ترغيبا في الصلاة عليه صلى الله تعالى عليه وسلم وفي قراءة الحديث تبسيطا لاجتناب الكلام وأقره رملينا وقال انه لا ينبغي القول بحرمه قراءة الحديث على الوجه المتعارف لتوافر الامامة وتظاهرهم عليه اه ولا يخفى ما فيه فان العرف لا يصير الحرام مباحا تامل (قوله زاد النداء الثالث) قال في الفتح وفي رواية البخاري زاد النداء الثاني وتسميته ثالثا

لان الاقامة تسمى اذانا كما في الحديث بين كل اذانين صلاة (قوله وصرح في السراج بعدمها) قال في النهرو ينبغي التعديل على الاول (قوله للاختلاف في وقته) قال في النهرو وقوع الخلاف في وقته لا يمنع القول بفرضيته وكفالك بوقت العصر شاهداه وفيه نظر لان مراد المؤلف ان اصل السعي فرض وأما كونه عند الاذان الاول فهو واجب ١٦٩ وليس بفرض للاختلاف فيه

فاورث شبهة وهذا بخلاف وقت العصر على انه لا يتأق في القول بالوجوب هناك ولا بوصف الوقت بالواجب ولا بالفرض (قوله وقيل ما يلي المقصورة) نقل في التتارخانية ان في زماننا لا يمنع الامراء ان يدخل الققراء المقصورة الداخلة فالصف الاول فان جلس على المنبر اذن بين يديه واقم بعد تمام الخطبة

ما كان في المقصورة الداخلة وفيها عن التهذيب المقام في الصف الاول ما هو اقرب الى الامام خلفه ثم عن يمينه ثم عن يساره وفيها عن النصاب ان سبق احد بالدخول في المسجد مكانه في الصف الاول فدخل رجلا ثبر منه سنا أو أهل علم ينبغي له ان يتأخر ويقدمه تعظيما له اه هذا وظاهر كلامهم هنا ان المقصورة اذا كانت وسط المسجد كمقصورة مسجد دمشق ان ما كان خارج المقصورة مما هو عن يمين الصف

قال البخاري الزوراه موضع بالسوق بالمدينة وفي فتح القدير وقد تعلق بما ذكرنا بعض من نفى ان للجمعة سنة فانه من المعلوم انه كان عليه السلام اذا قرى المنبر أخذ بلال في الاذان فاذا اكمله أخذ عليه السلام في الخطبة فحق كانوا يصلون السنة ومن ظن انهم اذا فرغ من الاذان قاموا فركعوا فهو من أجهل الناس وهذا مدفوع بان خروجه عليه السلام كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعد ما كان يصلي الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا الجوز لما قدمنا من عموم انه كان عليه السلام يصلي اذا زالت الشمس اربعاء وكذا يجب في حقهم لانهم ايضا يعلمون الزوال كاللؤذن بل ربما يعلمونه بدخول الوقت لبؤذن اه والمراد من البيع ما يشغل عن السعي اليها حتى لو اشتغل بعمل آخر سوى البيع فهو مكروه ايضا كسدا في السراج الوهاج وأشار بعطف ترك البيع على السعي الى انه لو باع واشترى حالة السعي فهو مكروه ايضا وصرح في السراج الوهاج بعدمها اذا لم يشغله وصرح بالوجوب ليفيد ان الاشتغال بعمل آخر مكروه كراهة تحريم لانه في رتبته ويصح اطلاق اسم الحرام عليه كما وقع في الهداية وبه اندفع ما في غاية البيان من ان فيه نظر لان البيع وقت الاذان جائز لكنه مكروه فان المراد بالجواز الصحة لا المحل وبه اندفع ايضا ما ذكره القاضي الاسيحي من ان البيع وقت النداء مكروه للآية ولو فعل كان جائزا والامر بالسعي من الله تعالى على الندب والاستحباب لا على الحتم والايجاب اه فانه يفيد ان الكراهة تنزيهية وليس كذلك بل تجزئية اتفاقا ولهذا وجب فسحه لو وقع وايضا قوله ان الامر بالسعي للندب غير صحيح لانهم استدلوا به على فرضية صلاة الجمعة فعلم انه لا وجوب وقول الاكمل في شرح المنار ان الكراهة تنزيهية مردود لما علمت وانما لم يقل ويفترض السعي مع انه فرض للاختلاف في وقته هل هو الاذان الاول أو الثاني أو العبرة لدخول الوقت وفي المضمرات والذي يبيع ويشترى في المسجد أو على باب المسجد أعظم اثما وأثقل وزرا (قوله فاذا جلس على المنبر اذن بين يديه واقم بعد تمام الخطبة) بذلك جرى التوارث والضمير في قوله بين يديه عائدا الى الخطيب الجالس وفي القدوري بين يدي المنبر وهو محاذ اطلاق الاسم المحل على الحال كما في السراج الوهاج فاطلق اسم المنبر على الخطيب وفي كثير من الكتب لو سمع النداء وقت الاكل يتركه اذا خاف فوت الجمعة كخروج وقت المكتوبات بخلاف الجماعة في سائر الصلوات وفي المحيط وغيره ويستحب لمن حضر الجمعة ان يدهن ويمس طيبا ان وجدته ويلبس أحسن ثيابه ويغتسل ويجلس في الصف الاول لان الصلاة فيه أفضل ثم تكلموا في الصف الاول قبل هو خاف الامام في المقصورة وقيل ما يلي المقصورة وبه أخذ الفقيه أبو الليث لانه يمنع العامة عن الدخول في المقصورة فلا تتوصل العامة الى نيل فضيلة الصف الاول ومن مات يوم الجمعة يرحى له فضل وفي البدائع وينبغي للامام ان يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة مقدار ما يقرأ في صلاة الظهر ولو قرأ في الاولى بسورة الجمعة وفي الثانية بسورة المنافقين أو في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بسورة هل أتاك حديث الغاشية فمن تبركافعله عليه السلام ولكن لا يواطى على قراءتها بل يقرأ غيرها في بعض الاوقات كيلا يؤدي الى هجر الباقي

٢٢ - بحر ثاني - الداخل وعن يساره لا يسمى صفا أول فليتأمل الآن يقال ان مرادهم بالمقصورة بيت داخل الجدار القبلي كبيت الخطيب في مسجد دمشق الذي يخرج منه الخطيب فالتظاهر ان ملوكهم كانوا يصلون فيه خوفا من الاعداء فلا يمكنون الناس من الدخول فيه أما مثل مقصورة دمشق فالذي يظهر ان ما عن طرفها قرب الحائط القبلي صف أول

باب العيدين (قوله وهو كذلك لوجهين) قال في النهر فيه نظر اما أولا فلان الجامع وان صنف بعد الان قوله ولا يترك واحدا منهما يدل على الوجوب اذ مثل هذا الكلام في الرواية يذكّر في الواجب غالبا كما في المعراج واما ثانيا فلانه صرح في الاصل في موضع آخر بالوجوب ففي المجتبى ذكر محمد في الاصل آرايت العيدين هل يجب الخروج فيهما على أهل القرى والجمال والسواد قال انما يجب على الامصار ١٧٠ والمدائن فنص على الوجوب اه وبهذا يستغنى عما مر من ان في الاصل ما يدل على

الوجوب وفي البسائر وتأويل ما في الجامع انها وجبت بالسنة اوهى سنة مؤكدة وانها في معنى الواجب على ان اطلاق اسم السنة لا ينفي الوجوب بعد قيام الدليل على

باب العيدين

أي صلاة العيدين ولا خفاء في وجه المناسبة وسعى به لما ان الله سبحانه وتعالى فيه عوائد الاحسان الى عباده اولانه يعود ويتكرر اولانه يعود بالفرح والسرور او تفاؤلا بعوده على من أدركه كما سميت القافلة قافلة تفاؤلا بتفولها أي برجوعها ووجهه أعياد وكان حقه أعودا لانه من العود ولكن جمع بالياء للزومها في الواحد والفرق بينهما وبين عود الخشب فانه يجمع على عيدان وعود الله وفانه يجمع على أعود كما في العيني وكانت صلاة عيد الفطر في السنة الاولى من الهجرة كما رواه أبو داود مسندا الى أنس رضي الله عنه قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال ما هذان اليومان قالوا كنا لعب فيهما في الجاهلية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله قد أبدلكم بهما خيرا منهما يوم الاضحى ويوم الفطر (قوله يجب صلاة العيد على من يجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة) تصرح بوجوبها وهو واحد الزاوية عن أبي حنيفة وهو الاصح كما في الهداية واختار كما في الخلاصة وهو قول الاكثرين كما في المجتبى ويدل عليه من جهة الرواية قول محمد في الاصل ولا يصلي نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف فانه لم يستثن العيد فعلم انه ليس من النوافل ومن جهة الدليل مواظبته صلى الله عليه وسلم عليهما من غير ترك وفي رواية أخرى انها سنة لقول محمد في الجامع الصغير في العيدين يجتمعان في يوم واحد قال يشهدهما جميعا ولا يترك واحدا منهما والاولى منهما سنة والاخرى فريضة قال في غاية البيان وهذا أظهر ولم يعلله وهو كذلك لوجهين أحدهما ان الجامع الصغير صنفه بعد الاصل فخافه هو الموعول عليه وثانيهما انه صرح بالسنة بخلاف ما في الاصل والظاهر أنه لا خلاف في الحقيقة لان المراد من السنة السنة المؤكدة بدليل قوله ولا يترك واحدا منهما وما وكما صرح به في المبسوط وقد ذكرنا مرارا انها بمنزلة الواجب عندنا ولهذا كان الاصح أنه يأتى بترك المؤكدة كالواجب وفي المجتبى الاصح انها سنة مؤكدة وأفاد ان جميع شرائط الجمعة وجوبا وجمعة شرائط للعيد الا الخطبة فانها ليست بشرط حتى لو لم يخطب أصلا صح وأساء لترك السنة ولو قدمها على الصلاة صح وأساء ولا تعاد الصلاة

باب صلاة العيدين يجب صلاة العيدين على من يجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة وجوبها وذكر أبو موسى الضرب في مختصره انها فرض كفاية والصحيح انها واجبة اه وقيل في المسئلة روايتان كذا في الظهيرية (قوله أحدهما ان الجامع الصغير الخ) قال في النهر فائدة سعى الاصل أصلا لانه صنف أولا ثم الجامع الصغير ثم الكبير ثم الزيادات كذا في غاية البيان وذكر الحلبي في بحث التسميع ان محمدا قرأ على أبي يوسف الا ما كان فيه اسم الكبير كما مضاربة الكبير

والمزارة الكبير والمآذون الكبير والسير الكبير وفي عقد الفرائد ان السير الكبير هو آخر تأليف محمد رحمه الله تعالى (قوله فانها ليست بشرط) أي بل سنة لانها تؤدي بعد الصلاة وشرط الشيء يسبقه أو يقارنه كذا في النهر قال وتأخيرها الى ما بعد صلاة العيد سنة كذا في الظهيرية وهذا يقتضي أنه لو خطب قبلها كان آتيا بأصلها وفيه توقف اذ لم ينقل قال الشيخ اسمعيل وليس يصح لجواز المتقدمة وعدم اعادتها كما وقع بهما التصريح

وبه اندفع ما في السراج الوهاج من ان المملوك تحب عليه العيد اذا اذن له مولاه ولا تحب عليه الجمعة لان الجمعة لها بدل وهو الظاهر وليس كذلك العيد فانه لا بدل له لان منافعه لا تصير مملوكة له بالاذن فله بعد الاذن كما له قبله وفي القنية صلاة العيد في الرسايق تكره كراهة تحريم اه لانه اشتغال بما لا يصح لان المصير شرط الجمعة (قوله وندب يوم الفطر ان يطعم ويغتسل ويستاك ويتطيب ويلبس أحسن ثيابه) اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما روى البخاري كان عليه الصلاة والسلام لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وتراً وأما ما يفعله الناس في زماننا من جمع التمر مع اللبن والفطر عليه فليس له أصل في السنة وظاهر كلامهم تقديم الاحسن من الثياب في الجمعة والعيد وان لم يكن أبيض والدليل دال عليه فقد روى البيهقي انه عليه الصلاة والسلام كان يلبس يوم العيد بريدة جراه وفي فتح القدير واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط خضراء لا يجرى تحتها فليكن محل البردة أحدهما اه بدليل نفيه عليه السلام عن لبس الاجر كما رواه أبو داود والقول مقدم على الفعل والمحاضر مقدم على المبعج لو تعارضاً فكيف اذا لم يتعارضاً بالمحل المذكور وزاد في الحاوي القدسي ان من المستحبات التزين وان يظهر فرحاً وبشاشة ويكثر من الصدقة حسب طاقته وقدرته وزاد في القنية استحباب التخم والتكبر وهو سرعة الانتباه والابتكار وهو المسارعة الى المصلي وصلاة الغداة في مسجده وخروجه الى المصلي ماشياً والرجوع في طريق آخر والتهنئة بقوله تقبل الله منا ومنكم لا تتكرر وفي المجتبى فان قلت عدد الغسل ههنا مستحباً وفي الطهارة سنة قلت للاختلاف فيه والصحيح انه سنة وسماه مستحباً لاشتمال السنة على المستحب وعدسات المستحبات المذكورة ههنا في بعض الكتب سنة اه (قوله ويؤدي صدقة الفطر) معطوف على يطعم فيقتضي أن يكون الاداء مندوباً وهو كذلك لان الكلام كله قبل الخروج الى المصلي فالصدقة الفطر أحوال أحدها قبل دخول يوم العيد وهو جائز ثانياً يومه قبل الخروج وهو مستحب ثالثاً يومه بعد الصلاة وهو جائز رابعاً بعد يوم الفطر وهو صحيح ويأتي بالتأخير الا انه يرتفع بالاداء كن أحوال الج بعد القدرة فانه يأتي ثم يزول بالاداء كما سيأتي وإنما استحباب الاداء قبله للحديث من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ولان المستحب أن يأكل قبل الخروج الى المصلي فيقدم للفقير ليأكل قبلها فيتفرغ قلبه للصلاة (قوله ثم يتوجه الى المصلي) ضبطه في غاية البيان بالرفع وقال لا بالنصب ولم يبين وجهه ووجهه ان التوجه واجب وليس بمستحب ولهذا أتى بأسلوب آخر وهو والعطف بـ ثم وفي السراج الوهاج المستحب أن يتوجه ماشياً ولا يركب في الرجوع لان النبي صلى الله عليه وسلم ماركب في عيده ولا جنازة ولا بأس ان يركب في الرجوع لانه غير قاصد الى قرينة وفي التجنيس والخروج الى الجبانة سنة لصلاة العيد وان كان يسعهم المسجد الجامع عند عامة المشايخ والصحيح اه وفي المغرب الجبانة المصلي العام في الصحراء وعلى هذا فيجوز أن يكون منصوباً عطفاً على يطعم لان التوجه الى المصلي مندوب كما أودعه في التجنيس وان كانت صلاة العيد واجبة حتى لو صلى العيد في الجامع ولم يتوجه الى المصلي فقد ترك السنة وإنما أتى بـ ثم لافادة ان التوجه مترشح عن جميع الافعال السابقة وفي الخلاصة ولا يخرج المنبر الى الجبانة يوم العيد واختلف المشايخ في بناء المنبر في الجبانة قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره وفي نسخة الامام خواهر زاده هذا احسن في زماننا وعن أبي حنيفة

وندى في الفطر أن يطعم
ويغتسل ويستاك
ويتطيب ويلبس أحسن
ثيابه ويؤدي صدقة
الفطر ثم يتوجه الى المصلي
(قوله وبه اندفع ما في
السراج) أي بما أفاده
المصنف ان جميع شرائط
الجمعة وجوباً وصحة شرائط
للعيد ومن جعلتها الحرة
فلا تحب العيد أيضاً
وان أذن له كالجـمعة
لكن قد نقل في الجمعة
عن السراج ان الجمعة
تحب عليه وقال بعضهم
يتخير

غير مكبر ومتنفل قبلها
(قوله وهو مردود الخ)
يقال عليه ان الامام
المحقق له علم بالخلاف
أيضاً في البدائع وأما في
عيد الفطر فلا يكبر جهراً
في قول أبي حنيفة وعند
أبي يوسف ومحمد يجهر
وكذا في السراج الوهاج
والتتارخانية ومواهب
الرحمن ودرر البحار وقال
في النهر غير مكبر أي جهراً
وهذا رواية المعلى عن
الامام وروى الطحاوي
عن ابن أبي عمير
البغدادى عن الامام انه
يكبر جهراً وهو قولهما
واختلف المشايخ في
الترجيح فقال الرازى
الصحيح من قول أصحابنا
ما رواه ابن أبي عمران وما
رواه المعلى لم يعرف عنه
وفي الخلاصة الاصح ما
رواه المعلى كذا في الدراية
قال الرازى وعليه مشايخنا
بما رواه النهر فالخلاف
في الجهر وعدمه كما صرح
به في التجديس وعليه جرى
في غاية البيان والشرح
اه وكذا جرى عليه في
مختارات النوازل وشرح
الهداية وعزاه في النهاية
الى المبسوط وتحفة الفقهاء
وزاد الفقهاء

انه لا بأس به اه (قوله غير مكبر ومتنفل قبلها) أى قبل صلاة العيد أما الاول فظاهر كلامه انه
لا يكبر يوم الفطر قبل صلاة العيد لا جهراً ولا سرّاً وانه لا فرق بين التكبير في البيت أو في الطريق
أو في المصلى قبل الصلاة لكن أضاف بعد ذلك ان أحكام الاضحية كالفطر ألا انه يكبر في الطريق جهراً
فصار معنى كلامه هنا انه لا يكبر في الطريق جهراً وفي غاية البيان المراد من نفي التكبير بصفة
الجهر لان التكبير خير موضوع لا خلاف في جواز بصفة الاخفاء اه وفي الخلاصة ما يخالفه
قال ولا يكبر يوم الفطر وعندهما يكبر ويخافت وهو احدى الروايتين عن أبي حنيفة والاصح
ما ذكرناه لا يكبر في عيد الفطر اه فأفاد ان الخلاف في أصله لا في صفة وان الاتفاق على عدم
الجهرية ورده في فتح القدير بانه ليس بشئ اذ لا يمنع من ذكر الله سبحانه والفاظ في ثبوت الاوقات
بل من ابقائه على وجه البدعة فقال أبو حنيفة رفع الصوت بالذكر بدعة ويخالف الامر من قوله
تعالى واذا كرر بك في نفسك تضرباً وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر على مورد الشرع وقد
ورد به في الاضحية وهو قوله تعالى واذا كروا لله في أيام معدودات جاء في التفسير ان المراد التكبير في
هذه الايام اه وهو مردود لان صاحب الخلاصة أعلم بالخلاف منه ولان ذكر الله تعالى اذا قصد به
التخصيص بوقت دون وقت أو بشئ دون شئ لم يكن مشروعا حيث لم يرد الشرع به لانه خلاف
المشروع وكلامهم انما هو فيما اذا خص يوم الفطر بالتكبير ولهذا قال في غاية البيان من باب
المهر عند ذكر المتعة وقوله ولا يكبر في طريق المصلى عند أبي حنيفة أى حكماً للعيد ولكن لو كبر لانه
ذكر الله تعالى يجوز ويستحب اه فالخلاصة ان الجهر بالتكبير بدعة في كل وقت الا في المواضع
المستثناة وصرح قاضيان في فتاواه بكذا كرهوا وتبعه على ذلك صاحب المستصفى وفي
الفتاوى العلامة وفتح الصوفية من رفع الصوت والصفى وصرح بحرمة العيني في شرح التحفة
وشنع على من يفعله مدعيان انهم من الصوفية واستثنى من ذلك في القنية ما يفعله الأئمة في زماننا فقال
امام بغدادى في كل غداة مع جماعة قراء آية الكرسي وآخر البقرة وشهد الله ونحوه جهراً لا بأس به
والافضل الاخفاء ثم قال التكبير جهراً في غير أيام التشريق لا يسن الا بازاء العدو والاصح وقاس
عليه بعضهم الحريق والخواف كلها ثم رقم برقم آخر قاس وعنده جمع كثير برفعون أصواتهم بالتهليل
والتسبيح جله لا بأس به والاخفاء أفضل ولو اجتمعوا في ذكر الله والتسبيح والتهليل يخفون والاخفاء
أفضل عند الفرع في السفينة أو ملاعبتهم بالسيف وكذا الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اه
وأما التكبير خفية فان قصد أن يكون لاجل يوم الفطر فهو مكروه أيضاً ولا فهو مستحب ولو كان يوم
الفطر وأما الثاني وهو التنفل قبلها فهو مكروه وأطلقه فشمّل ما اذا كان في المصلى أو في البيت
ولا خلاف فيما اذا كان في المصلى واختلفوا فيما اذا تنفل في البيت فعامة منهم على الكراهة
وهو الاصح كما في غاية البيان وقيد بقوله قبلها لان التنفل بعدها فيه تفصيل فان كان في المصلى
فكروه وعند العامة وان كان في البيت فلا ودليل الكراهة ما في الكتب الستة عن ابن عباس
رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج فصلى بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها وهذا النفي
بعدها محمول على ما اذا كان في المصلى لم حديث ابن ماجة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا
يصل قبل العيد شيئاً فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين اه قال في فتاوى قاضيان والخلاصة
والافضل أن يصل أربع ركعات بعدها وأطلقه فشمّل صلاة الضحى وشمل من يصل صلاة العيد
اماماً كان أو غيره ومن لم يصلها كما في السراج الوهاج ولهذا قال في الخلاصة النساء اذا أردن أن يصلين

(قول المصنف ووقته من ارتفاع الشمس) قال الشارح الزيلعي الزاد بالارتفاع أن تبضع ١٧٣ (قوله ففعله امتثالا لأمره)

لان طاعة الامام فيما ليس
بمعصية واجبة وهذا ليس
بمعصية لانه قول بعض
الحجاة كذا في المعراج
وقال في شرح المنية
والذي ذكره وامن عمل
الامة بقول ابن عباس
لامرينه الخلفاء بذلك
كان في زمنهم اما في زماننا
فقد زال اذ خليفة الان
والذي يكون بمصر فهو
خليفة اسماء لا معنى لانتفاء
بعض شروط الخلافة فيه
ووقته من ارتفاع الشمس
الى زوالها ويصلي ركعتين
مثليا قبل الزوايد وهي
ثلاث في كل ركعة

على ما يفتي على من له
ادنى علم بشروطها فالعمل
الان بما هو المذهب
عندنا لكن حيث لا يقع
الالتباس على الناس اه
أقول يؤخذ من هذا ان
امر الخليفة بشئ لا يبق
حكمه بعدموته أو عزله
اذ لو بقي العمل بأمره واجبا
لوجب علينا الى اليوم
العمل بما أمر به هرون
أبا يوسف وبه يعلم حكم
أوامر سلاطين بني عثمان
فتدبر (قوله ولهذا
قبل ينوي بكل تكبيرة
الافتتاح الخ) أقول
ظاهرة انه ينوي بما زاد

الخصي يوم العيد صلين بعد ما يصلي الامام في الجبابة اه وهذا كله انما هو بحسب حال الانسان
وأما العوام فلا يمنعون من تكبير قبلها قال أبو جعفر لا ينبغي أن يمنع العامة من ذلك لقلة رغبة
في الخيرات اه وكذا في التنفل قبلها قال في التجنيس سئل شمس الأئمة المحلواني ان كسالى العوام
يصلون الفجر عند طلوع الشمس أفزجرهم عن ذلك قال لا لانهم اذا منعوا عن ذلك تركوها أصلا
وأدأوها مع تجويز أهل الحديث لها أولى من تركها أصلا اه (قوله ووقته من ارتفاع الشمس
الى زوالها) أما ابتداء فلانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على قيد رمح أو رمحين
وهو بكسر القاف بمعنى قدروا أما الانتهاء فلما في السنن ان ركبا جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم
يشهدون انهم رأوا الهلال بالأمس فأمرهم أن يفطروا واذا أصبحوا يغدون الى مصلاتهم ولوجاز
فعلها بعد الزوال لم يكن للتأخير الى الغد معنى واستفيد منه أنها لا تصح قبل ارتفاع الشمس بمعنى
لا تكون صلاة عيد بل نفل محرم ولو زالت الشمس وهى في اثنا عشر ساعة كفى الجمعة صرح به في
السراج الوهاج وعلى هذا فينبغي ادخاله في المسائل الاثني عشرية لما فيها كالجعة وقد أغفلوها
عن ذكرها ويستحب تعجيل صلاة الاضحية لتعجيل الاضاحي وفي المجتبى ويستحب أن يكون خروجه
بعد ارتفاع قدر رمح حتى لا يحتاج الى انتظار القوم وفي عيد الفطر يؤخر الخروج قليلا كتب
النبي صلى الله عليه وسلم الى عمرو بن حزم عجل الاضحية وأخر الفطر قيل لئلا يؤدى الفطرة ويجعل الاضحية
(قوله ويصلي ركعتين مثليا قبل الزوايد) أما كونها ركعتين فمفتق عليه وأما كون الشاء قبل
التكبيرات فلانه شرع أول الصلاة فيقدم عليها في ظاهر الرواية كما يقدم على سائر الافعال والاذكار
(قوله وهي ثلاث في كل ركعة) أى الزوايد ثلاث تكبيرات في كل ركعة وهو قول ابن مسعود
رضي الله عنه وبه أخذنا أبو حنيفة وصاحبا اه وأما في الخلاصة وعن أبي يوسف كما قال ابن
عباس رضي الله عنهما خمس في الأولى وخمس في الثانية أو أربع على اختلاف الروايات والأئمة
في زماننا يكبرون على مذهب ابن عباس لان الخلفاء شرطوا عليهم ذلك اه فليس مذهبا لابي
يوسف وانما فعله امتثالا لأمره هرون الرشيد قال في السراج الوهاج لما انتقلت الولاية الى بني العباس
أمروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا ذلك في مناشيرهم وهذا تأويل ما روى
عن أبي يوسف أنه قدم بغداد فصلى بالناس صلاة العيد وخلفه هرون الرشيد فكبر تكبيرا بن
عباس فيحتمل أن هرون أمره ان يكبر تكبيرا جده ففعله امتثالا لأمره وأما مذهبه فهو على تكبير
ابن مسعود رضي الله عنه لان التكبير ورفع الايدي خلاف المذهب فكان الاخذ فيه بالاقل
أولى اه وكذا هو مروى عن محمد قال في الظهيرية انه ما فعل ذلك امتثالا لأمرا الخليفة لا مذهبا
ولا اعتقادا وذكروا في المجتبى ثم يأخذ بأى هذه التكبيرات شاء وفي رواية عن أبي يوسف ومحمد قال
في الموطأ بعد ذكر الروايات فما أخذت به فحسن ولو كان فيها نسخ ومنسوخ لمكان محمد بن الحسن
أولى بمعرفة تقدمه في علم الحديث والفقه وقيل الاخير ناسخ الاول والصحيح ما قلناه والاخذ
بتكبيرات ابن مسعود أولى اه وبهذا ظهر ان الخلاف في الاولوية وفي المحيط ولو كبر الامام أكثر
من تكبير ابن مسعود اتبعه ما يكبر أكثر مما جاء به الا نارا لانه مولى عليه فليزمه العمل برأى
الامام وذلك الى ستة عشر فان زاد لا يلزمه متابعتة لانه مخفى بيقين ولو سمع التكبيرات من المكبرين
بأى بالكل احتياطا وان كثيرا لاحتتمال الغلط من المكبرين ولهذا قيل ينوي بكل تكبيرة الافتتاح

على الستة عشر لانه الذي ظهر به احتمال الغلط ولعل وجهه انه لما زاد على المأثور احتمال خطأ المكبرين بانهم زادوا تكبيرة مثالا
واحتمل أن تكون هذه الزائدة هي تكبيرة الافتتاح تقدموا بها على الامام فلم يصح الشروع فلذا ينوي بما زادوه الافتتاح

(قوله كما لو ركع الامام الخ) هذا بخلاف لما ذكره في باب الوتر والنوافل من انه يكبر في الركوع وذكركم ههنا الفرق بينه وبين القنوت اذا تذكرك في الركوع ١٧٤ حيث لا يعود اليه لان القنوت لم يشرع الا في محض القيام ومخالف لما في شرح القيمة

من انه يعود الى القيام ويكبر وتكافى للفرق بينه وبين القنوت فانه على هذا القول يشكك أكثر منه على الاول وأما على ما هنا فلا فرق بينهما فلا اشكال أصلا وما هنا صرح بمثله ابن أمير حاج في شرح المنية

ويؤلى بين القراءتين ويرفع يديه في الزوائد ويخطب بعدها خطبتين

حيث قال وان تذكرك في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويمضي على صلاته وعلى ما ذكره الكرخي ومشي عليه صاحب البدائع وهو رواية الزوادر يعود الى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في الفصلين القراءة اه (قوله فان تكبيري في الركوع الخ) ظاهره ان تكبير الركوع في الركعتين واجب يجب بتركه سجود السهو وهكذا فهمه في الشرنبلالية من عبارة المؤلف فاعترضه بان السكال صرح في باب سجود السهو بانه لا يجب بترك تكبيرات الانتقال

لاحتمال التقدم على الامام في كل تكبيرة اه ثم قال الاصل ان المنفرد يتبع رأى نفسه في التكبيرات ولا يقتدى يتبع رأى امامه ومن أدرك الامام راكعا في صلاة العيد فحشي أن يرفع رأسه بركوع ويكبر في ركوعه عندهما خلافا لابي يوسف ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركع الامام قبل أن يكبر فان الامام لا يكبر في الركوع ولا يعود الى القيام ليكبر في ظاهر الرواية ومن فاتته أول الصلاة مع الامام يكبر في المحال ويكبر برأى نفسه (قوله ويؤلى بين القراءتين) اقتداء بابن مسعود رضي الله عنه ولتكون التكبيرات مجمعة لانهما من أعلام التسمية ولذلك وجب الجهر بها والجمع يحقق معنى الشعار والاعلام هذا الا أن في الركعة الاولى تخللت الزوائد بين تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع فوجب الضم الى احدهما والضم الى تكبيرة الافتتاح أولى لانها سابقة وفي الركعة الثانية الاصل فيه تكبيرة الركوع لا غيره فوجب الضم اليها ضرورة كذا في المحيط والهداية والظاهر أن المراد بالوجوب في عبارتهما الثبوت لا المصطلح عليه لان الموازنة بينهما مستحبة لما تقدم من أن الخلاف في الاولوية ثم المسبوق بركعة اذا قام الى القضاء فانه يقرأ ثم يكبر لانه لو بدأ بالتكبير يصير موالياً للتكبيرات ولم يقل به أحد من الصحابة ولو بدأ بالقراءة يصير فعله موافقا للقول على فكأن أولى كذا في المحيط وهو مخصص لقوله ثم ان المسبوق يقتضى أول صلاته في حق الاذكار ويكبر المسبوق على رأى نفسه بخلاف اللاحق فانه يكبر على رأى امامه لانه خلاف الامام حكما كذا في السراج الوهاج وفي المجتبى الاصل ان من قدم المؤخر أو أخر المقدم ساهيا أو اجتهدا فان كان لم يفرغ مما دخل فيه يعيد وان فرغ لا يعود اه وفي المحيط ان بدأ الامام بالقراءة سمعوا ثم تذكروا فان فرغ من قراءة الفاتحة والسورة يمضي في صلاته وان لم يقرأ الا الفاتحة كبر وأعاد القراءة لزوما لان القراءة اذا لم تتم كان امتناعا عن الاتمام لا رفضا للفرض ولو تحول رأيه بعد ما صلى ركعة وكبر بالقول الثاني فان تحول الى قول ابن عباس بعدما كبر بقول ابن مسعود وقرأ ان لم يفرغ من القراءة يكبر ما بقي من تكبيرات ابن عباس ويعيد القراءة وان فرغ من القراءة كبر ما بقي ولا يعيد القراءة (قوله ويرفع يديه في الزوائد) توضيح لما أبهمه سابقا بقواد ولا يرفع الايدي الا في فقع صمغ فان العين الاولى للاشارة الى العبدتين فبين ههنا أنه خاص بالزوائد دون تكبيرة الركوع فان تكبيري الركوع لما لحقت بالزوائد في كونهما واجبتين حتى يجب السهو وتركهما ساهيا كما صرح به في السراج الوهاج ربما توهم انهما التحقن بهما في الرفع أيضا فنص على أنه خاص بالزوائد وعن أبي يوسف لا يرفع يديه فيها وهو ضعيف ويستثنى منه ما اذا كبر راكعا لكونه مسبوقا كما قدمناه فانه لا يرفع يديه كما ذكره الاسيحاوي وقيل يرفع يديه وأشار المصنف الى أنه يسكت بين كل تكبيرةتين لانه ليس بينهما ما ذكره مسنون عندنا ولهذا يرسل يديه عندنا وقد رده مقدار ثلاث تسبيحات لزال الاشتباه وذكر في المبسوط ان هذا التقدير ليس بلازم بل يختلف بكثرة الزحام وقتله لان المقصود ازالة الاشتباه ولم يذكر هنا الجهر بالقراءة لما علم سابقا في فضل القراءة ويقرأ فيهما كما يقرأ في الجمعة وفي الظهيرة لوصلي خلف امام لا يرى رفع اليدين عند تكبيرات الزوائد يرفع يديه ولا يوافق الامام في الترك اه (قواد ويخطب بعدها خطبتين)

الا في تكبيرة ركوع الركعة الثانية من صلاة العيد اه قلت والمؤلف أيضا صرح بذلك ههنا فيمتعين حمل اقتداء كلامه ههنا على ان المراد بتكبير في الركوع التكبيرتان في ركوع الركعة الثانية من صلاتي العبدتين وهذا وان كان فيه نوع بعد لكنه يرتكب توفيقا بين كلاميه

اقتداء بفعله عليه الصلاة والسلام بخلاف الجمعة فإنه يخطب قبلها لان الخطبة فيها شرط والشرط
متقدم أو مقارن وفي العيد ليست بشرط ولهذا اذا خطب قبلها صح وكره لانه خالف السنة كما
لو تركها أصلا وفي المجتبى ويبدأ بالتحميد في خطبة الجمعة وخطبة الاستسقاء وخطبة النكاح
ويبدأ بالتكبيرات في خطبة العيدين ويستحب أن يستفتح الأولى بتسعين تكبيرات تترى والثانية
بسبع قال عبد الله بن عتبة بن مسعود وهو من السنة ويكره قبل أن ينزل من المنبر أربع عشرة أه
ويجب السكوت والاستماع في خطبة العيدين وخطبة الموسم كذا في المجتبى (قوله ويعلم الناس
فيها أحكام صدقة الفطر) لانها شرعت لاجله قال في السراج الوهاج وأحكامها خمسة على من يجب
ولمن يجب ومتى يجب وكيف يجب وأما على من يجب فعلى الحر المسلم المالك للنصاب وأما لمن
يجب فللفقراء والمساكين وأما متى يجب فبطلوع الفجر وأما كم يجب فنصف صاع من بر أو صاع من
تمر أو شعير أو زبيب وأما كم يجب فن أربعة أشياء المذكورة وأما ما سواها فبالقيمة (قوله ولم تقض
ان فاتت مع الامام) لان الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قرينة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد ففرادته في
صلاتها وحده والاذا فاتت مع امام أو مكنته أن يذهب الى امام آخر فإنه يذهب اليه لانه يجوز
تعدادها في مصر واحد في موضعين وأكثر اتفاقا انما الخلاف في الجمعة وأطلقه فشمع ما اذا كان
في الوقت أو خرج الوقت وما اذا لم يدخل مع الامام أصلا أو دخل معه وأفسدها فلا قضاء عليه أصلا
وقال أبو يوسف اذا أفسدها بعد الشروع يقضى لان الشروع في الايجاب كالنذر كذا في المحط
ولا يخفى أنه اذا لم يلزمه القضاء فلا ثم عليه لترك الواجب من غير عذر كالسجدة الصلواتية اذا لم
يسجد لها حتى فرغ من صلاته وفي البدائع وأما حكمها اذا فسدت أوفات فكل ما يفسد سائر
الصلوات والجمعة يفسدها من خروج الوقت ولو بعد القعود وفوت الجماعة على التفصيل
والاختلاف المذكور في الجمعة غير انها ان فسدت بنحو حدث عمد يستقبلها وان فسدت بخروج
الوقت سقطت ولا يقضها عندنا كالجمعة ولكنه يصلي أربعاً مثل صلاة الأضحية ان شاء لانها اذا فاتته
لا يمكن تداركها بالقضاء لفقد الشرائط فلو صلى مثل الأضحية لنيل الثواب كان حسنا وهو مروي عن
ابن مسعود (قوله وتؤخر بعد الرأى الغد فقط) لان الاصل فيها ان لا تقضى لكن ورد الحديث
بتأخيرها الى الغد للعذر ففي ما عداه على الاصل فلا تؤخر الى الغد بغير عذر ولا الى ما بعده بعذر
ولما قدم ان انتهاء وقته زال الشمس من اليوم الاول لم يحتج الى التقيد هنا بالعبارة الجديدة وتؤخر
بعذر الى الزوال من الغد فقط ولم يذكروا في الكتب المعتمدة اختلاف في هذا وذكر في المجتبى عن
الطحاوي في شرح الآثار أن هذا قول أبي يوسف وقال أبو حنيفة ان فاتت في اليوم الاول لم تقض
لا في يوسف حديث أنس قال أخبرني عمرو بن عثمان عن الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من
شهر رمضان فأصبحوا صياما فشهدوا عند النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال انهم رآوا الهلال
في الليلة الماضية فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالفطر فأفطروا وخرج بهم من الغد فصلى بهم
صلاة العيد ولا في حنيفة أن الاصل ان لا تقضى لكن تركا في الأضحية لمخصائص العيدمة وهو
جواز النحر وحرمة الصوم وفيما عداه جرينا على الاصل قال الطحاوي في حديث أنس ولجرحوا
لعيدهم من الغد وليس فيه أنه صلى صلاة العيد بهم فيحتمل أن يكون خروجهم لاظهار سواد المسلمين
وارها بالعدوهم اه (قوله وهي أحكام الأضحية) أي الأحكام المذكورة لعيد الفطر فبأنه لعيد
الأضحية صفة وشرطا ووقتا ومنه بالالاستواء وانما دليل الاستثنى المصنف رحمه الله من ذلك فقال

يعلم فيهما أحكام صدقة
الفطر ولم تقض ان فاتت مع
الامام وتؤخر بعذر الى
الغد فقط وهي أحكام
الأضحية

(قوله فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل) قال في النهر رأى تحريرا اه والظاهر انه غير صحيح لقول التبيين بعد ولكن يستحب أن يأكل وهو يعطى نفى التزنية كالا يخفى قاله الشيخ اسمعيل فليتأمل والاحسن الاستدلال بما قاله في البدائع وأما في عيد الاضحى فان شاء ذاق وان شاء لم يذق والآدب أن لا يذوق شيئا الى وقت الفراغ من الصلاة حتى يكون تناوله من القرابين اه فان هذا التعبير يفيد نفى الكراهة ١٧٦ أصلا وانظر ما قدمناه في مكروهات الصلاة قبيل الفصل (قوله فينبغي للخطيب

(لكن هنا يؤخر الاكل) للاتباع فيهما وهو مستحب ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذ لا بد لهما من دليل خاص فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل قبل الصلاة وأطالقه فشمس من لا يضحي وقيل انه لا يستحب التأخير في حقه وشمل من كان في المصر ومن كان في السواد وقبده في غاية البيان بان هذا في حق المصري أما القروي فانه يذوق من حين أصبح ولا يمسك كما في عيد الفطر لان الاضاحي تذبح في القرى من الصباح (قوله ويكبر في الطريق جهرا) للاتباع أيضا وظاهره انه ليس بمستحب في البيت وفي المصلى وفي المحيط ويكبر في حال خروجه الى المصلى جهرا فاذا انتهى الى المصلى يترك وفي رواية لا يقطعها ما لم يفتتح الامام الصلاة لانه وقت التكبير فانه يكبر عقب الصلاة جهرا ويسن الجهر بالتكبير اظهار للشعائر اه وجزم في البدائع بالاولى وعمل الناس في المساجد على اربعة اقسام (قوله ويعلم الاضحية وتكبير التشريق في الخطبة) لانها شرعت لتعليم أحكام الوقت هكذا ذكر واما عن تكبير التشريق فيحتاج الى تعليله قبل يوم عرفة ليعلموه يوم عرفة فانه ابتدأوه فينبغي للخطيب أن يعلمهم أحكامه في الجمعة التي قبل عيد الاضحية كما أنه ينبغي له أن يعلمهم أحكام صدقة الفطر في الجمعة التي قبل عيد الفطر ليعلموها ويخرجوها قبل الخروج الى المصلى ولم أره منقولا والعلم امانة في عنق العلماء ويستفاد من كلامهم أن الخطيب اذا رأى بهم حاجة الى معرفة بعض الاحكام وأنه يعلمهم اياها في خطبة الجمعة خصوصا في زماننا من كثرة الجهل وقلة العلم فينبغي أن يعلمهم أحكام الصلاة كما لا يخفى (قوله وتؤخر به نذر الى ثلاثة أيام) لانها موقوفة بوقت الاضحية فتجوز مادام وقتها باقيا ولا تجوز بعد خروجه لانها لا تقضى قيد بالعدولان تأخيرها لغير عذر عن اليوم الاول مكرره بخلاف تأخير عيد الفطر لغير عذر فانه لا يجوز ولا يصلي بعده والتقييد بالعدولان نفى الكراهة وفي عيد الفطر لاصح كذا في أكثر الكتب المعتمدة وفي المجتبى وانما قبله بالعدولان لانه لو تركها في اليوم الاول بغير عذر لم يصلها بعد كذا في صلاة الجملاني وهو من جملة غرائب رجحه الله (قوله والتعريف ليس بشئ) وهو في اللغة الوقوف بعرفات والمراد به هنا وقوف الناس يوم عرفة في غير عرفات تشبها بالواقفين بها واختلف في معنى هذا اللفظ ففي فتح القدير أن ظاهره أنه مطلوب الاجتناب فيكون مكررها وفي النهاية ليس بشئ يتعلق به الثواب وهو يصدق على الاباحة وفي غاية البيان أي ليس بشئ في حكم الوقوف لقول محمد في الاصل دم السمك ليس بشئ في حكم الدماء وهذا لانه شئ حقيقة لكونه موجودا الا انه لما لم يكن معتبرا نفى عنه اسم الشئ وانما لم يعتبر تعريفهم لان الوقوف لما كان عبادة مخصوصة بمكان لم يجز فعله الا في ذلك المكان كالطواف وغيره ألا ترى أنه لا يجوز الطواف حول سائر البيوت تشبها بالطواف حول الكعبة اه

أن يعلمهم الخ) قال في النهر قد منما ما يستغنى به عن ذلك وأرجع اليه وما قدمه هو وقوله في خطبة صلاة الفطر يمكن أن تظهر في حق من أتى بها في العام القابل أو في حق من لم يؤدها قبل الصلاة اه ولا يخفى ما فيه وان من العام الى العام ينسى

لكن هنا يؤخر الاكل عنها ويكبر في الطريق جهرا ويعلم الاضحية وتكبير التشريق وتؤخر نذر الى ثلاثة أيام والتعريف ليس بشئ

العالم فضلا عن العوام وظهور الشمرة في حق من لم يؤدها فقط بعيدا من المقصود تذكرة الاحكام للعلم على انه لا يظهر في حق تكبير التشريق خصوصا مع ما ذكره المؤلف من الذي يستفاد من كلامهم فانه يؤيد ما قاله وقد ذكر في الدر

وظاهره

المختار في أول باب صدقة الفطر عن الشمنى انه كان عليه الصلاة والسلام يخطب قبل الفطر بيومين

يأمر بانخراجها (قوله وفي المجتبى وانما قبله بالعدولان) قال في النهر أقول الذي في المعراج عن المجتبى ما قدمناه يعني من قوله في صلاة الفطر لو أخرها بلا عذر لم يصلها بخلاف عيد الاضحية قال وهو الموافق لكلامهم والظاهر ان ما في البحر فهو اه قلت الذي رأيته في المجتبى عين ما ذكره المؤلف فلا ينبغي الحكم عليه بالسهو بدون مراجعة له كما هو مقتضى نقله عن المعراج وأغرب منه ما فعله الرمي حيث نقل صدر عبارة المجتبى وحكم على المؤلف بالسهو مع ان قول المجتبى وانما قبله الخ مذكور عقيب ما نقله الرمي بلا فاصل ولعله ساقط من نسخته والله تعالى أعلم

(قوله وفي الذخيرة من كتاب الحظر والاباحة الخ) فيه انه لا شاهد فيه لما نحن فيه لما ان العلة في كراهة التخيبة كونها من رسوم الجوس وهي منتفية هنا الآن يقال ان الجامع التشبيه في كل من المسثلين فان التشبيه هنا وان كان بالمسلمين فهو مكر وه كما يفيد كلام المحقق في الفتح وغيره وفي النهر والمحصل ان عباراتهم ناطقة بترجيح الكراهة وشذوذ غيره (قوله

١٧٧

وقد يقال الخ) يؤخذ جوابه مما قاله في الفتح اختلف في ان تكبيرات التشريق واجبة في المذهب أو سنة والاكثر على انها واجبة ودليل السنة أنهض وهو مواظبته صلى الله تعالى عليه وسلم وأما الاستدلال

وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الخ بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجاعة مستحبة

بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات فالظاهر منها ذكر اسم الله على الذبحة نسحا لذكرهم عليها غيره في الجاهلية بدليل على ما رزقهم من بهيمة الانعام بل قد قيل ان الذكر كناية عن نفس الذبيح اه الا أن يقال مراده ان من استدلل بالآية يلزمه القول بالفرضية تأمل (قوله والحق كما قدمناه مرارا الخ) أي الحق في الجواب عن المصنف حيث سماه سنة لافي

وظاهره أن الكراهة تحريرية وفي الذخيرة من كتاب الحظر والاباحة التخيبة بالديك أو بالذجاج في أيام الاضحية ممن لا أضحية عليه لعسرتة بطريق التشبيه بالمضحين مكر وه لان هذا من رسوم الجوس اه (قوله وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الى آخره بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجاعة مستحبة) بيان لتكبير التشريق والاضافة فيه بيانية أي التكبير الذي هو التشريق فان التكبير لا يسمى تشريقا الا اذا كان بتلك الالفاظ في شيء من الأيام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل وبهذا اندفع ما في غاية البيان من أن هذه الاضافة وقعت على قولهما لانه لا تكبير في أيام التشريق عند أبي حنيفة اه فان التكبير في هذا الوقت الخاص يسمى تشريقا فاذا صار علما عليه خرج من افادته معناه الأصلي من تشريق اللحم مع أنه ان روي هذا المعنى لم يكن متفرعا على قول أحد لانهم اتفقوا على تكبير التشريق في يوم عرفة وليس المعنى موجودا فيه وما في الحقائق من أنه انما اضيف الى التشريق مع أنه يؤتى به في غيرها لما ان أكثره في أيام التشريق ولا أكثر حكم الكل يؤل الى أنه على قولهما كما لا يخفى وعلى هذا خلاف الخلاصة والبدائع من أن أيام النحر ثلاثة وأيام التشريق ثلاثة ويمضي ذلك كله في أربعة أيام العاشر من ذي الحجة للنحر خاصة والثالث عشر للتشريق خاصة واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق جميعا اه فبيان للواقع من أفعال الناس من انهم يشرقون اللحم في أيام مخصوصة لا بيان لتكبير التشريق لا تغاقرهم على أن اليوم الاول من أيام النحر يكبر فيه ثم صرح في البدائع بان التشريق في اللغة كما يطابق على القاء لحوم الاضاحي بالشرقة يطلق على رفع الصوت بالتكبير قاله النضر بن شميل ولذا استدلل أبو حنيفة على اشتراط المصير لوجوب التكبير بقوله على لا جعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحية الا في مصر جامع حينئذ يظهر ان الاضافة فيه على قول الكل ثم سماه في الكتاب سنة تبعا للكرخي مع أنه واجب على الاصح كما في غاية البيان للامرفي قوله تعالى واذكروا الله في أيام معدودات وقوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على القول بان كلا منهما أيام التشريق وقيل المعدودات أيام التشريق والمعلومات أيام العشر وقيل المعلومات يوم النحر ويومان بعده والمعدودات أيام التشريق لانه امر في المعدودات بالذكر مطلقا وفي المعلومات الذكر على ما رزقهم من بهيمة الانعام وهي الذبائح ومطلق الامر للوجوب واطلاق اسم السنة على الواجب جائز لان السنة عبارة عن الطريقة المرضية أو السيرة الحسنة وكل واجب هذا صفته كذا في البدائع ولا يخفى انه مجاز عرفا فيحتاج الى قرينة والا انصرف الى المعنى الحقيقي وهي في كلام المصنف قوله بعده وبالاقتداء يجب على المرأة والماسا فصرح بالوجوب بالاقتداء ولولا انه واجب لما وجب بالاقتداء وقد يقال ان الامر في الآية يفيد الاقتراض لانه قطعي فلا بد له من صارف منه الى الوجوب والحق كما قدمناه مرارا ان السنة المؤكدة والواجب متساويان في الرتبة فلذا نارة يصرحون في الشيء بانه سنة ويصرحون فيه بعينه بانه واجب لعدم التفاوت في استحقاق الاثم بتركه وبين وقته فأفاد ان أوله عقب فجر يوم عرفة فالمراد ببعده عقب في عبارته ولا

﴿ ٢٣ - بجر ثانی ﴾ الجواب عن قوله فقد يقال فكان ينبغي تأخير القيل الى ما بعد الجواب هذا وفيما قاله نظران الذي قدمه مرارا انها متساويان في أصل الاثم بتركهما الا انها في رتبة واحدة بل الاثم فيهما متفاوت وظاهر كلامهما انها متحدة فيهما صدق عليه كالانسان والبشر وليس كذلك يدل عليه ما شاع بينهم وحرروه في كتبهم من ذكر الخلاف في الوتر هل هو سنة أو واجب وترجيحهم قول الامام بوجوبه فلو كانا متساويين لماساغ ذلك

خلاف فيه وأفاد آخره بقوله الى ثمان أى مع ثمان صلوات فاذا لم يقل ثمانية وهى من الغايات التى تدخل فى الغيا كذا فى المصنف وهذا عند أبى حنيفة فالتكبير عند عقب ثمان صلوات فينتهى بالتكبير عقب العصر يوم النحر وعندهما ينتهى بالتكبير عقب العصر من آخر أيام التشريق وهى ثلاث وعشرون صلاة وهو قول عمرو على ور حجاه لانه لا أكثر وهو الا حوط فى العبادات ورجح أبو حنيفة قول ابن مسعود لان الجهر بالتكبير بدعة فكان الاخذ بالقل أولى احتياطاً وقد ذكرنا فى مسائل السجدة ان ما تردد بين بدعة وواجب فانه يؤتى به احتياطاً وما تردد بين بدعة وسنة يترك احتياطاً كما فى المحيط وغيره وهو يقتضى ترجيح قولهما ولهذا ذكرنا لا سيما وغيره ان الفتوى على قولهما وفى الخلاصة وعليه عمل الناس اليوم وفى المجتبى والعمل والفتوى فى عامة الامصار وكافة الاعصار على قولهما وهذا بناء على انه اذا اختلف أبو حنيفة وصاحباها فالاصح ان العبرة بقوة الدليل كما فى آخر الحاوى القدسي وهو مبنى على ان قولهما فى كل مسألة مروى عنه أيضاً كما ذكره فى الحاوى أيضاً والاف كيف يقتضى بغير قول صاحب المذهب وبه اندفع ما ذكره فى فتح القدير من ترجيح قوله هنا ورد فتوى المشايخ بقولهما الا ان يريدوا بالواجب المذکور فى باب السجدة الغرض ويلتزم ان ما تردد بين بدعة وواجب اصطلاحى فانه يترك كالسنة فيترجح قوله وفى قوله مرة اشارة الى رد ما نقل عن الشافعى انه يكرر التكبير ثلاثاً وقول الله أكبر الى آخره بيان لالفاظه وهو الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد وقد ذكر الفقهاء انه مأثور عن الحليل عليه السلام وأصله ان جبريل عليه السلام لما جاء بالفداء خاف المجلة على ابراهيم فقال الله أكبر الله أكبر فلما رآه ابراهيم عليه السلام قال لا اله الا الله والله أكبر فلما علم اسمعيل الفداء قال اسمعيل الله أكبر والله الحمد كذا فى غاية البيان وكثير من الكتب ولم يثبت عند المحدثين كما فى فتح القدير وقد صرحوا بان الذبيح اسمعيل وفيه اختلاف بين السلف والخلف فطائفة قالوا به وطائفة قالوا بانه اسحق والخنفية ما تلون الى الاول ورجحه الامام أبو الليث السمرقندى فى البستان بانه أشبه بالكتاب والسنة فاما الكتاب فقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ثم قال بعد قصة الذبيح وبشرناه باسحق الآتية وأما الخبر فخاروى عنه عليه السلام أنا ابن الذبيحين يعنى أباه عبد الله واسمعيل وانفقت الامة انه كان من ولد اسمعيل وقال أهل التوراة مكتوب فى التوراة انه كان اسحق فان صح ذلك فما آمنابه اه وأما محل أدائه فدير الصلاة وفورها من غير ان يتخلل ما يقطع حرمة الصلاة حتى لو ضحك فقهه أو أحدث متعمداً أو تسكلم عامداً أو ساهياً أو خرج من المسجد أو جاوز الصفوف فى الصحراء لا يكبر لان التكبير من خصائص الصلاة حيث لا يؤتى به الا عقب الصلاة فیراعى لا يماند حرمتها وهذه العوارض تقطع حرمتها ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج من المسجد ولم يجاوز الصفوف أو سبقه الحدث يكبر لان حرمة الصلاة باقية والاصل ان كل ما يقطع البناء يقطع التكبير وما لا فلا وإذا سبقه الحدث وان شاء ذهب وتوضأ ورجع فكبر وان شاء كبر من غير تطهير لانه لا يؤدى فى تحريم الصلاة فلا يشترط له الطهارة قال الامام السرخسى والاصح عندى انه يكبر ولا يخرج من المسجد للطهارة لان التكبير لم يفتقر الى الطهارة كان خروجه مع عدم الحاجة قاطعاً لفور الصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فكبر للحال جرماً كذا فى البدائع وشرط الإقامة احترازاً عن المسافر فلا تكبير عليه ولو صلى المسافرون فى المصر جماعة على الاصح كما فى البدائع وقيد بالمصر احترازاً عن أهل القرى وقيد بالمكتوبة احترازاً عن الواجب كصلاة

(قوله ولا خلاف فيه)
كذا نقله فى النهر عن
السراج قال وفيه نظر
(قوله الا ان يريدوا بالواجب
المذکور الخ) يبعده انهم
ذكرنا فى شك فى الوتر
انها الثانية أو الثالثة انه
يقنت فهم ما علوه بذلك
كما مر فى باب مع ان القنوت
غير فرض (قوله والاصح
عندى انه يكبر) وكذا
ذكر فى الفتح انه الاصح
قال فى الشرنبلالية
ويخالفه ما قاله الزيلعي
وان سبقه الحدث قبل أن
يكبر توضأ وكبر على الصحيح

الوتر والعبدان وعن النافله فلا تكبير عقبها وفي المجتبى والبخاريون يكبرون عقب صلاة العبد
لأنها تؤدي بجماعة وأشباه الجمعة اه وفي مبسوط أبي الليث ولو كبر على اثر صلاة العبد لأبأس
به لأن المسلمين توارثوا هكذا فوجب أن يتبع توارث المسلمين اه وفي الظهيرية عن الفقيه أبي جعفر
قال سمعت أن مشايخنا كانوا يرون التكبير في الأسواق في الأيام العشر اه وفي المجتبى لا تمنع
الجماعة عنه وبه نأخذ وتدخل الجمعة في المكتوبة كما في المحيط وأراد بالمكتوبة الصلاة المفروضة
من الصلوات الخمس فلا تكبير عقب صلاة الجنازة وإن كانت مكتوبة وقيد بالجماعة فلا تكبير
على المنفرد وقيد بكونها مستحبة احتراماً لراعي جماعة النساء والعراة ولم يشترط الحرمة لأنها ليست
بشرط على الأصح حتى لو أم العبد قوماً وجب عليه وعليهم التكبير وذكر الشارح أن المحاصل أن
شروطه شروط الجمعة غير الخطبة والسلطان والحرية في رواية وهو الأصح اه وليس يصح إذا
ليس الوقت والأذن العام من شروطه وهذا كله عند أبي حنيفة أخذاً من قول علي لاجمة ولا
يقي ولا فطر ولا أضحي الأفي مصر جامع فإن المراد بالتشريق التكبير كما قدمناه لأن تشريق
الجم لا يختص بمكان دون مكان وأما عندهما فهو واجب على كل من يصلي المكتوبة لأنه تبع لها
فحب على المسافر والمرأة والقروى قال في السراج الوهاج والجوهرة والفتوى على قوله ما في
هذا أيضاً فالمحاصل أن الفتوى على قواهما في آخر وقته وفيمن يجب عليه وأطلق المصنف في
التكبير عقب هذه الصلوات فشمع الأداء والقضاء وهي رباعية لا تكبير في ثلاثة منها الأولى
فأنته في غير أيام التشريق فقضاها فيها ثانياً فأنته في هذه الأيام فقضاها في غير هذه الأيام
ثالثاً فأنته في هذه الأيام فقضاها فيها من السنة القابلة ولا تكبير في الأولى اتفاقاً وفي الثالثة
خلاف أبي يوسف والصحيح ظاهر الرواية والتكبير انما هو في الرابعة وهي ما إذا أنته في هذه
الأيام فقضاها فيها من هذه السنة فإنه يكبر لقيام وقته كالأضحية ثم الذي يؤدي عقب الصلاة ثلاثة
أشياء سجود السهو وتكبير التشريق والتلبية إلا أن السهو يؤدي في تحريم الصلاة حتى يصح
الاقتداء بالساهي بعد سلامة التكبير يؤدي في حرمتها لا في تحريمها حتى لم يصح الاقتداء بالامام
بعد السلام قبل التكبير والتلبية لا تؤدي في شيء منها ولذا قال في الخلاصة ويبدأ الامام بسجود
السهو ثم بالتكبير ثم بالتلبية إن كان محرماً وفي فتاوى الولوالجي لو بدأ بالتلبية سقط السجود
والتكبير ولم يكن مؤدى في تحريمها لو تركه الامام فعلى القوم أن يأتوا به كسامع السجدة مع نالها
بخلاف ما إذا لم يسجد الامام للسهو فإنهم لا يسجدون قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة
فسهوت أن أكبرهم فكبر بهم أبو حنيفة رحمه الله وقد استنبط من هذه الواقعة أشياء منها هذه
المسئلة ومنها أن تعظيم الأستاذ في أطاعته لا فيما يظنه طاعة لأن أبا يوسف تقدم بأبي حنيفة ومنها
أنه ينبغي للأستاذ إذا تفرس في بعض أصحابه الخيران يقدمه ويعظمه عند الناس حتى يعظموه
ومنها أن التلبيل لا ينبغي أن ينسى حرمة أستاذه وإن قدمه أستاذه وعظمه ألا ترى أن أبا يوسف شغله
ذلك عن التكبير حتى سها (قوله وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر) أي باقتدائهما بمن يجب
عليه يجب عليهما بطريق التبعية والمرأة تخافت بالتكبير لأن صوتها عورة وكذا يجب على المسبوق
لأنه مقتدر بغيره لكن لا يكبر مع الامام ويكبر بعد ما قضى ما فاتته وفي الأصل ولو تابعه لا تفسد آتته
وفي التلبية نفس كذا في الخلاصة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

بصحيح الخ) قال في النهر بل
هو صحيح إذ من شرائطه
الوقت أعني أيام التشريق
حتى لو فاتته صلاة في
أيامه فقضاها في غير
أيامه من القابل لا يكبر
وإذا لم يشترط السلطان
أو نائبه فلا معنى لاشتراط
الأذن العام وكانهم
استغنوا بذكر السلطان
عنه على أن أقدمنا أن
الأذن العام لم يذكر في
الظاهر نعم بقي أن يقال
من شرائطها الجماعة
التي هي جمع والواحد
هنا مع الامام جماعة

وبالاقتداء يجب على
المرأة والمسافر

فكيف يصح أن يقال
أن شروطه شروط الجمعة
اه والجواب أن المراد
الاشتراك في اشتراط
الجماعة فهم ما لا من
كل وجه والانتقص ما
أجاب به أولاً فإن الشرط
في الجمعة وقت الظهر
فلا اشتراك في اشتراط
الوقت فهما مطلقا
فكذا الجماعة تدبر
(توله فقضاها فيها) أي
في العام القابل في هذه
الأيام (قوله حتى لو معها)
أي حيث نسي ما لا ينسى
عادة حين علمه خلفه وذلك

إن العادة انما هو نسيان التكبير الأول وهو الكاش عقيب فجر عرفة فاما بعد توالي ثلاثة أوقات فلم تجز العادة بنسيانه لعدم
بعد العهد به كذا في الفتح

باب صلاة الكسوف

مناسبتة للعيد هو ان كلامهم ما يؤدى بالجماعة نهرا بغير اذان ولا اقامة وأخوها عن العبد لان صلاة العيد واجبة على الاصح يقال كسفت الشمس تكسف كسوفوا وكسفها الله كسفا يتعدى ولا يتعدى قال جرير يري عمر بن عبد العزيز

الشمس طالعة ليست بكسفة * تبي عليك نجوم الليل والقمر

أى ليست تكسف ضوءه النجوم مع طلوعها القلة ضوءها وبكائها عليك ولا جل ذلك لم يظهر لها نور فعلى هذا انتصب قوله بنجوم على المفعول به والقمر معطوف عليه وتماهه في السراج الوهاج ومنهم من جعل الكسوف للشمس والقمر ومنهم من جعل الكسوف للشمس والخسوف للقمر والاصل في صلاة الكسوف حديث البخارى ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد من الناس ولكنهما آيتان من آيات الله فاذا رأيتوهما فصلوا وفي رواية فادعوا (قوله يصلى ركعتين كالنفل

امام الجمعة) بيان لمقدارها ولصفة أدائها امام قد ارها فذكر انها ركعتان وهو بيان لاقليها ولذا قال في المجتبى ان شأوا صلوا ركعتين أو أربعاً أو أكثر كل ركعتين تسليمة أو كل أربع وأما صفة أدائها فهي صفة أداء النفل من أن كل ركعة ركوع واحد وسجدة تين ومن انه لا اذان له ولا اقامة ولا خطبة وينادى الصلاة جامعة ليجتمعوا وان لم يكونوا اجتمعوا ومن انها لا تصلى في الاوقات المكروهة ومن انه لا يكره تطويل القيام والركوع والسجود والادعية والاذكار الذى هو من خصائص النوافل واحترز بقوله كالنفل عن قول أبى يوسف فانه قال كهيئة صلاة العيد وتقيد به امام الجمعة بيان للمستحب قال القاضى الاسيحي ويستحب في كسوف الشمس ثلاثة أشياء الامام والوقت والموضع اما الامام فالسلطان أو القاضى ومن له ولاية اقامة الجمعة والعبد من وأما الوقت فهو الذى يباح فيه التطوع والموضع الذى يصلى فيه صلاة العيد أو المسجد الجامع ولو صلوا في موضع آخر أجزأهم ولكن الاول أفضل ولو صلوا وحدا في منازلهم جاز ويكره ان يجمع في كل ناحية اه وبه اندفع ما في السراج الوهاج ان في ذكر الامام اشارة الى انه لا بد من شرائط الجمعة وهو كذلك الا الخطبة اه لكن جعله الوقت من المستحبات لا يصح لانه لا تجوز الصلاة في الاوقات المكروهة ولم يبين المصنف رحمه الله صفتهما من الوجوب والسنية وقد ذكر في البدائع قولين وذكر محمد في الاصل ما يدل على عدم الوجوب فانه قال ولا تصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف استثناهما من النافلة والمستثنى من جنس المستثنى منه فدل على كونها نافلة لكن مطلق الامر في قواه عليه الصلاة والسلام فصلوا يدل على الوجوب الا لصارف وما قد يتوهم من انه ذكره مع قوله وادعوا فان الدعاء ليس بواجب اجماعا فكذلك الصلاة غير صحيح لان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم (قوله بلا جهر) نصريح بما علم من قوله كالنفل لان النفل النهارى لا يكون جهره لدفع قولهما من الجهر لمحمد بن عبد الله بن عباس صلى بنار رسول الله صلى الله عليه وسلم الكسوف فقام بنا قيا ما طويلا نحو من سورة البقرة ولو جهر لما احتج الى الحزر وقد ترك الدلائل الكثيرة في هذا الباب والكلام مع الشافعى والصاحبين رومالا اختصارا قال في المجتبى وأما قدر القراءة فيها فروى انه عليه السلام قام في الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر سورة آل عمران فان طول القراءة خفف الدعاء أو على العكس اه (قوله وخطبة) أى بلا خطبة لانه عليه الصلاة والسلام أمرها ولم يبين الخطبة وما ورد من خطبته يوم مات ابراهيم وكسفت الشمس فانما كان للرد

باب صلاة الكسوف

(قوله وبه اندفع ما في السراج الخ) قال في النهر معنى قوله لا بد من شرائط الجمعة أى في تحصيل كمال السنة نعم ظاهر ما قاله الاسيحي ان يفيد أنه لو ملاها عند الاستواء صحت فتدبره (قوله فدل على كونها نافلة) ذكر

باب صلاة الكسوف

يصلى ركعتين كالنفل امام الجمعة بلا جهر وخطبة

في البدائع الجواب عنه وهو أن تسمية محمد اياها نافلة لا ينفي الوجوب لان النافلة عبارة عن الزيادة وكل واجب زيادة على الفرائض الموضوعة اه قلت لى فيه نظر وانه اذا كان المراد من النافلة الزائد على الفرائض يلزم عليه خروج العيد مع انها لا تصلى بدون جماعة وفي العناية ذهب الى وجوبها بعض أصحابنا واختاره صاحب الاسرار والعمامة ذهبت الى كونها سنة لانها ليست من شعائر الاسلام فانها توجد بعارض لكن صلاها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فكانت سنة والأمر للندب

(قول المصنف كالحسوف الخ) قال العيني أمان الشيخ المحكم فهما والتفصيل فيه ان صلاة الكسوف سنة أو واجب وقضائه الحسوف حسنة وكذا البقية (قوله وعموم الامراض) قال في النهر اعلم أن كلمتهم متفقة على انهم يصلون فرادى ويدعون في عموم الامراض وهو شامل للطاعون لان الوباء اسم لكل مرض عام فكل طاعون في ذلك وباء ولا ينعكس وان الدعاء برفعه كما يفعله الناس في الجبل مشرّع وليس دعاء برفع الشهادة لانه اثره لاعينه وعلى هذا فاقاله ١٨١

للدعاء برفعه بدعة يعني حسنة فاذا اجتمعوا صلى كل واحد ركعتين ينوي بهما رفعه وهذه المسئلة من حوادث الفتوى اه والكلام في هذه المسئلة

ثم يدعو حتى تجبلى الشمس والاصلوا فرادى كالحسوف والظلمة والريح والفرع

باب الاستسقاء له صلاة لا بجماعة ودعاء واستغفار لا قلب رداه

بسطه المؤلف في الاشياء والنظائر

باب الاستسقاء قوله وان الجماعة ليست

بمشروعة) قال في النهر وأما عدم مشروعية الجماعة فيها فلقول محمد

كافي الكافي لا صلاة في الاستسقاء وانما فيها

دعاء بلغنا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

أنه خرج ودعا وبلغنا عن عمر أنه صعد على المنبر

ودعا واستسقى ولم يبلغنا عن النبي صلى الله تعالى

عليه وسلم في ذلك صلاة

على من قال انها كسفت لموته لانها مشروعة ولذا خطب بعد الانجلاء ولو كانت سنة له خطب قبله كالصلاة والدعاء (قوله ثم يدعو حتى تجبلى الشمس) أى يدعو والامام والناس معه حتى تجبلى الشمس للحديث المتقدم أطلقه فاذا دان الداعي مخبر ان شاء دعا جاسا مستقبلا القبلة وان شاء دعا قائما يستقبل الناس بوجهه قال المحلوفى وهذا أحسن ولو قام ودعا معتمدا على عصا أو قوس كان أيضا حسنا وأما بكلمة ثم ان السنة تأخير الدعاء عن الصلاة لانه هو السنة في الادعية وفي المحيط ولا يصعد الامام على المنبر للدعاء ولا يخرج (قوله والاصلوا فرادى) أى ان لم يحضر امام الجماعة صلى الناس فرادى تحرزا عن الفتنة اذ هي تقام بجمع عظيم وروى عن أبي حنيفة ان لكل امام مسجد أن يصلى بجماعة والصحيح ظاهر الرواية لان أداء هذه الصلوات بالجماعة عرف باقامة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما يقيمها الا من هو قائم مقامه فان لم يقمها الامام صلى الناس فرادى ان شاؤا ركعتين وان شاؤا أربعاً والاربع أفضل ثم ان شاؤا طوّلوا القراءة وان شاؤا قصر واواشغلوا بالدعاء حتى تجبلى الشمس كذا في البدائع (قوله كالحسوف والظلمة والريح والفرع) أى حيث يصلى الناس فرادى لانه قد خفف القمر في عهده عليه السلام مراراً ولم ينقل انه جمع الناس له ولان الجمع فيه متعمر كالزلازل والصواعق وانتشار الكواكب والضوء الهائل بالليل والثلج والامطار الدائمة وعموم الامراض والخوف الغالب من العدو ونحو ذلك من الافراع والاهوال لان ذلك كله من الآيات المخوفة والله تعالى يخوف عباده ليركعوا للمعاصي ويرجعوا الى الطاعة التي فيها فوزهم وخلاصهم وأقرب احوال العبد في الرجوع الى ربه الصلاة وذكر في البدائع انهم يصلون في منازلهم وفي المجتبى وقيل الجماعة جائزة عندنا لكنها ليست بسنة والله اعلم

باب الاستسقاء

هو طلب السقيان من الله تعالى بالثناء عليه والفرع اليه والاستغفار وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام حين أحس قومه القحط والجذب فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وأما السنة فصحيح في الآثار الكثيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم استسقى مراراً وكذا الخلفاء بعده والأمة أجمعت عليه خلفاء من سلف من غير تكبر (قوله له صلاة لا بجماعة) عند أبي حنيفة ان لكونها مشروعة في حق المنفرد وان الجماعة ليست بمشروعة لها ولم يبين صفتها وقد اختلف فيها والظاهر ما في الكتاب من انها جائزة وليست بسنة وقال صلى الامام ركعتين لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في ركعتين كصلاة العيد قلنا فاعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة كذا في الهداية (قوله ودعاء واستغفار) أى للاستسقاء دعاء واستغفار لما تلونا (قوله لا قلب رداه) أى ليس فيه قلب رداه لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية ولا فرق بين الامام والقوم وقال يقلب الامام رداه واختاره القدوري وهو ان يجعل الايمن على الايسر

الاحديث واحد شاذاه وهذا يفيد ان الجماعة فيها مكروهة ويدل على ذلك ما مر عن الاصل (قوله وقال يقلب الامام رداه) قال في النهر لانه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك ولا في حنيفة أنه دعاء فيعتبر بسائر الادعية وما روى من فعله كان تفاؤلاً واعتراضاً به لم لا يتفاهل من ابتلى به تأسيساً عليه الصلاة والسلام وأجيب بانه علم بالوحي أن الحال يتقلب متى قلب الردا وهذا مما لا تنأى في غيره فلا فائدة بالتأسي ظاهراً كذا في العناية وغيرها وفيه بحث اذا لاصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام كونهما شرعاً بما حتى

ثبت دليل المخصوص وقوله في البدائع يحتمل أنه تغير عليه فأصلحه فظن الراوي أنه قلبه أبعدهم من البعيد ومن هنا جزم القدوري بقول محمد وأما القوم فلا (قول المصنف ولا يحضر أهل الذمة) كان بنفسه المتن التي وقعت للؤلف هكذا وتابع الزبلي والافالذي في المتن مجردا وعليه شرح في النهر وحضور ذي وانما يخرجون ثلاثة أيام

١٨٢

والايسر على الايمن ليقاب الله تعالى الحال من الجذب الى الحصب ومن العسر الى اليسر وقيل ان يجعل أعلاه أسفل وفي المدور يعتبر اليمين واليسار (قوله وانما يخرجون ثلاثة أيام) يعني متتابعات ويخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة أو مرقعة متدلين متواضعين خاشعين لله تعالى ناكسي رؤسهم ويقدمون الصدقة في كل يوم قبل خروجهم ويحدون التوبة ويستغفرون للمسلمين ويتواضعون بينهم ويستسقون بالضعفة والشيوخ وفي المجتبى والاولى أن يخرج الامام بالناس وان امتنع وقال اخرجوا جازوا وان خرجوا بغير اذنه جاز ولا يخرج في الاستسقاء منبر بل يقوم الامام والقوم قعودا فان اخرجوا المنبر جاز الحديث عائشة رضي الله عنها انه اخرج المنبر لاستسقاءه صلى الله عليه وسلم وقيد بالخروج ثلاثة أيام لانه لم ينقل أكثر منها (قوله ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء) لانه عمر رضي الله عنه ولان المقصود هو الدعاء قال تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وفي فتاوى قاضيان اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافرين ولم يرج وذكرا لولائي ان الفتوى على انه يجوز أن يقال يستجاب دعائه اه وأطلق المصنف الخروج للاستسقاء واستثنى في فتح القدير مكة وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد ولم يستثن مسجد المدينة لعله لضيقه والا فهو أفضل من بيت المقدس والله تعالى أعلم

باب الخوف

أى صلاته ووجه المناسبة أن شرعية كل منهما لعارض خوف وقدم الاستسقاء لان العارض هناك انقطاع المطر وهو سمى وهما اختياري وهما الجهاد الذي سببه كفر الكافر (قوله ان اشتد من عدو أو سبع وقف الامام طائفة بازاء العدو وصلى بطائفة ركعة وركعتين لو تممها ومضت هذه الى العدو وجاءت تلك فصلى بهم مابقي وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الاولى وأتموا بقراءة وسلموا ثم أخرى وأتموا بقراءة) هكذا صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وهناك كيفيات أخرى معلومة في الخلافات وذكر في المجتبى ان الكل جائز وانما الخلاف في الاولى وفي العناية ليس الاشتداد شرطاً عند عامة مشايخنا قال في التحفة سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد وقال فخر الاسلام في مبسوطه المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف لان حضرة العدو أقيمت مقام الخوف على ما عرف في أصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لا حقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة فاقم مقامها فكذلك حضرة العدو وهناسبب الخوف فاقم مقامه حقيقة الخوف اه وفي فتح القدير واعلم ان صلاة الخوف على الصفة المذكورة وانما تلزم اذا تنازع القوم في الصلاة اما اذا لم يتنازعوا فالأفضل أن يصلي بأحدى الطائفتين تمام الصلاة ويصلي بالطائفة الاخرى امام آخر تمامها اه وذكر الاسيحي ان من انصرف منهم الى وجه العدو راكبا فانه لا يجوز سواء كان انصرفه من القبلة الى العدو أو عكسه وانما تتم الطائفة الاولى بلا قراءة لانهم لا حقون ولذا حاذتهم امرأة فسدت صلاتهم والثانية بقراءة لانهم مسبقون ولذا لو حاذتهم امرأة لا تفسد صلاتهم ويدخل تحته المقيم خلف المسافر حتى يقضى ثلاث ركعات بلا قراءة ان كان من الطائفة الاولى وبقراءة ان كان من الثانية والمسبوق ان أدرك ركعة من الشفع الاول فهو من الطائفة الاولى والا فهو من الثانية وأطلق في الصلاة فشمس كل صلاة تؤدي بجماعة

بثبت دليل المخصوص وقوله في البدائع يحتمل أنه تغير عليه فأصلحه فظن الراوي أنه قلبه أبعدهم من البعيد ومن هنا جزم القدوري بقول محمد وأما القوم فلا (قول المصنف ولا يحضر أهل الذمة) كان بنفسه المتن التي وقعت للؤلف هكذا وتابع الزبلي والافالذي في المتن مجردا وعليه شرح في النهر وحضور ذي وانما يخرجون ثلاثة أيام باب الخوف

اداشتد الخوف من عدو أو سبع وقف الامام طائفة بازاء العدو وصلى ركعة وركعتين لو تممها ومضت هذه الى العدو وجاءت تلك فصلى بهم مابقي وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الاولى وأتموا بلا قراءة وسلموا ثم الاخرى وأتموا بقراءة

لا قلب رداء وحضور ذي وانما يخرجون ثلاثة أيام (قوله اختلفوا في أنه هل يجوز) قال في النهر أى يجوز عقلا وان لم يقع اه وهو بعيد جدا وما بعده نسبة الجواز الى القول لالى الاستحابة ولا معنى للاختلاف في جواز القول بها عقلا فالظاهر أن المراد الجواز شرعا يدل عليه قوله في غرر الاذكار ورأى مالك حضوره لان دعاء قد

كالصلوات

يستجاب في الشدة لقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الآية اه قلت ولقوله

تعالى قال رب انظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين ولعل هذا وجه ما عليه الفتوى باب الخوف

كالصلوات الخمس ومنها الجمعة وكذا العيدين في المجتبي ويسجد للسجدة في صلاة الخوف لعدم
الحديث ويتابعه من خلفه ويسجد الآخر في آخر صلاته (قوله وصلى في المغرب بالاولى ركعتين
وبالثانية ركعة) لان الركعتين شطري المغرب ولهذا شرع القعود عقيهما ولان الواحد لا يتجزى
فكانت الطائفة الاولى اولى بها للسبق فاذا ترجحت عند التعارض لزم اعتباره ومسائل خطأ الامام
وتفاريحهم تركها عمدا للاستغناء عنها (قوله ومن قاتل بطلت صلاته) لانه عمل كثير مفسد
للصلاة وهو مراده بالمقاتلة والافلو قاتل بعمل قليل كالرمية لا تقصد كما علم في مفسدات الصلاة
واستدل في المجتبي بحديث المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم الخندق
فصلاهن من بعد ما مضى من الليل ولو جاز مع القتال لما أخرهن عن وقتن اه وأشار المصنف
الى ان السامع في البحر اذا لم يمكنه أن يرسل أعضاء ساعة فانه لا يصلي فان صلى لا تسمع وان أمكنه
ذلك فانه يصلي بالأيام كذا في المجتبي (قوله فاذا اشتد الخوف صلوا ركنا فرادى بالأيام الى أى
جهة قدروا) لقوله تعالى فان خفتم فرجالا أو ركباناً والتوجه الى القبلة يسقط للضرورة أو اذا اشتداد
ان لا يتبها لهم النزول عن الدابة كما في غاية البيان قيد بقوله فرادى لانه لا يجوز بجماعة لعدم
الاتحاد في المكان الا اذا كان راكبا مع الامام على دابة واحدة فانه يجوز اقتداء المتأخر منهما بما تقدم
اتفاقا وبرد على المصنف ما اذا صلى راكبا في المصرفة لانه لا يجوز الا أن يقال انه معلوم مما قدمه من
ان التطوع لا يجوز في المصرا كما فكذا الفرض للضرورة وقيد بالركوب لانه لا يجوز ما شيا في غير
المصر لان المشي عمل كثير مفسد للصلاة كالغريق السامع كما قدمناه وفي المحيط والراكب ان كان
طالبا لا يجوز صلاته على الدابة لعدم ضرورة الخوف في حقه وان كان مطلوبا فلا بأس ان يصلي وهو
سائر لان السير فعل الدابة حقيقة وانما أضيفت اليه معنى بتسييره فاذا جاء العذر انقطعت الاضافة
اليه بخلاف ما وصلى وهو عشي حيث لا يجوز لان المشي فعله حقيقة وهو مناف للصلاة اه (قوله
وتم تجز بلا حضور عدو) لعدم الضرورة حتى لو راوا سوادا فظنوا انه عدو فصلوا صلاة الخوف ثم
بان انه ليس بعدوا عادوها لما قلنا الا اذا بان لهم قبل أن يتجاوزوا الصفوف فان لهم ان يبنوا
استحسانا وهذا كله في حق القوم وأما الامام فصلاته جائزة بكل حال لعدم المفسد في حقه والله أعلم

كتاب الجنائز

جمع جنازة وهي بالكسر السرير وبالفتح الميت وقيل هما الغتان كذا في المغرب ومناسبتها لما قبله
ان الخوف والقتال يفضي الى الموت ولما فرغ من بيان الصلاة حال الحياة شرع في بيانها حال
الموت وأخر الصلاة في الكعبة ليكون ختم كتاب الصلاة بما يتبرك بها حالا ومكانا ووصفتها
انها فرض كفاية بالاجماع حتى لا يسع لكل تركها كالجهاد وسب وجوبها للميت المسلم لانها
شرعت قضاء لحقه ولهذا تضاف اليه فيقال صلاة الجنازة بالفتح بمعنى الميت وركنتها التكبيرات
والقيام لان كل تكبيرة متها قائمة مقام ركعة وشرطها على الخصوص اثنتان كونه مسلما وكونه
مقبولا كذا في المحيط ويزاد على الشرطين كونه أمام المصلي كاصرحوا به وسننها التخميد والثناء
والدعاء وما ذكره منها من كونه مكنيا بثلاثة أبواب أو ثمانية في النهيد فهو تساهل كما في فتح
القدير اذ ليس الكفن من سنن الصلاة (قوله ولي المحضر القبلة على يمينه) أى وجهه وجه من
حضره الموت فالمحضر من قرب من الموت وعلامته أن يسترخى قدما فلا ينتصبان وينعوج أنفه

(قوله الا ان يقال انه
معلوم مما تقدمه الخ)
هذا بعد جدا
في كتاب الجنائز

وصلى في المغرب بالاولى
ركعتين وبالثانية ركعة
ومن قاتل بطلت صلاته
وان اشتد الخوف صلوا
ركنا فرادى بالأيام الى
أى جهة قدروا ولم تجز
بلا حضور عدو
في كتاب الجنائز
ولي المحضر القبلة على
يمينه

(قوله لان الحصى تتعلق بالموت) الباء سببية أى بسبب الموت (قوله ولا يمتنع) أى لزوماً ماسياً (قوله ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر) قال السيوطى ١٨٤ فى حاشيته على صحيح مسلم قال النووى معناه اذا خرج الروح من الجسد تبعه البصر

ناظراً أين تذهب قلت
وفى فهم هذا دقة فانه قد
يقال ان البصر انما يبصر
مادام الروح فى البدن
فاذا فارقه تعطل الابصار
كما يتعطل الاحساس
والذى ظهر لى فيه بعد
النظر ثلاثين سنة أن
يجاب باحد امرين

ولقن الشهادة فان مات
شدحمياه وغض عيناه

أحدهما أن ذلك بعد
خروج الروح من أكثر
البدن وهى بعد باقية
فى الرأس والعينين فاذا
خرج من الفم أكثرها
ولم تنه كلها نظر البصر
الى القدر الذى خرج
وقد ورد أن الروح على
قدر أعضائه فاذا خرج
بقية من الرأس والعين
سكن النظر فيكون قوله
اذا قبض الروح معناه اذا
شرع فى قبضه ولم ينه
قبضه الثانى أن يحمل
على ما ذكره كثير من العلماء
أن الروح لها اتصال
بالبدن وان كانت
خارجة فترى وتسمع وترد
السلام ويكون هذا
المحديث من أقوى الأدلة

ويخسف صدغاه وتمتد جلدة الحصى لان الحصى تتعلق بالموت وتتسدى جلدها ولا يمتنع حضور
الجنب والمخاض وقت الاحتضار وانما يوجه الى القبلة على عيئه لانه السنة المنقولة واختار
مشايخنا بما وراء النهر الاستلقاء على ظهره وقدماه الى القبلة لانه أيسر لخروج الروح وتعبه فى فتح
القدير وغيره بانه لم يذكر فيه وجهه ولم يعرف الانقلا والله أعلم بالايسر منها ولكن أيسر لتغمضه
وشدحميته وأمنع من تقوس أعضائه ثم اذا التى على القفايرفع رأسه قليلاً ليصير وجهه الى القبلة
دون السماء اه وفى المبتنى بالمجتمعة والاصح انه يوضع كما تيسر لاختلاف المواضع والا ما كن
اه وهذا كله اذا لم يشق عليه فاذا شق عليه ترك على حاله كذا فى المجتبى وذكر فى المحيط الاضطجاع
للريض أنواع أحدها فى حالة الصلاة وهو أن يستلقى على قفاه والثانى اذا قرب من الموت ينحج على
الايمن واختير الاستلقاء والثالث فى حالة الصلاة على الميت ينحج على قفاه معترضا للقبلة والرابع
فى الجسد ينحج على شقه الايمن ووجهه الى القبلة هكذا توارث السنة اه وفى معراج الدراية
والمرجوم لا يوجه اه (قوله ولقن الشهادة) بان يقال عنده لا اله الا الله محمد رسول الله ولا يؤمر
بها للحديث الصحيح من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وهو تحريض على التلقين بها
عند الموت فيفيد الاستحباب وحيثما فلا حاجة الى الاستدلال بالحديث الآخر لقنوا موناكم
قول لا اله الا الله فان حقيقته التلقين بعد الموت وقد اختلفوا فيه وقوله ان مجاز تسمية لاشئ باسم
ما يؤل اليه قول لا دليل عليه لان الاصل الحقيقة وقد اطال المحقق فى فتح القدير فى رد وفى المجتبى
واذا قالها مرة كفاه ولا يكثر عليه ما لم يتكلم بعد ذلك ولمأ أكثر على ابن المبارك عند الوفاة قال اذا
قلت ذلك مرة فانا على ذلك ما لم أتكم لان الغرض من التلقين أن يكون لا اله الا الله آخر قوله اه
وفى القنية اشترط مرضه ودنائه موتة فلو اجب على اخوانه وأصدقائه أن يلقنوه الشهادة اه وينبغى
أن يكون مستجيباً كما قدمناه لان الامر فى الحديث لم يكن على حقيقته بل استعماله فى مجازة فلم يكن
قطعى الدلالة فلم يفد الوجوب قالوا واذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة
موتى المسلمين حملاً على انه فى حال زوال عقله ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقله قبل موته
لهذا الخوف وبعضهم اختار اقيامه حال الموت وقد اعتاد الناس قراءة يس عند المحتضر وسيأتى
(قوله فان مات شدحمياه وغض عيناه) بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن وتقدم فى
الوضوء ان الله يفتح اللام من بيت اللحية من الانسان أو العظم الذى عليه الاسنان وعن أم سلمة ان
النبي صلى الله عليه وسلم دخل على أى سلة بعد الوفاة وقد شق بصره فاعمضه ثم قال ان الروح اذا
قبض تبعه البصر ثم قال اللهم اغفر لآبى سلة وارفع درجته فى المهدين واخلفه فى عقبه فى الغابرين
واغفر لنا وله يا رب العالمين وافسح له فى قبره ونوراه فيه قال فى المجتبى وينبغى أن يحفظه كل مسلم
فيدعوه عند الحاجة وفى التنف يصنع باختم عشرة أشياء يوجهه الى القبلة على قفاه أو عيئه
ويعد أعضاؤه ويغمض عيناه ويقرأ عنده سورة يس ويحضر عنده من الطب ويلقن لا اله الا الله
ويخرج من عنده المخاض والنفساء والجنب ويوضع على بطنه سيف لئلا يفتق ويقرأ عنده القرآن
الى أن يرفع اه أى الى أن يرفع روحه وفى التبيين يقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى

على ذلك والله تعالى أعلم بمراد نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم وفى الروح لغتان التذكير والتأنيث كذا فى شرح الله
الباقى قلت والجواب الثانى يرجع الى ما ذكره النووى تدبر (قوله الى أن يرفع) أقول الذى رأيته فى التنف الى أن يرفع الى
الغسل وهكذا نقله عنها القهس تانى لكن عبارة الزيلعى تذكره القراءة عنده حتى يغسل اه وكذا قال فى شرح المنية لابن

أمر حاج قالوا وتكره القراءة عليه بعد موته حتى يغسل اه (قول المصنف بلامضمضة واستنشاق) هذا لو كان طاهراً أماً لو كان جنباً أو حائضاً أو نفساء فعلاً تقيماً للطهارة كما في الامداد عن شرح المقدسي وفي حاشية الرمي اطلاق المتون والشرح يشمل من مات جنباً وكذلك اطلاق الفتاوى والعلة تقتضيه ولم أر من صرح به لكن الاطلاق يدخله اه وفي حاشية مسكين أنهم لما لا يفعلان وعزاه الى الزيلعي قلت ولم أجده في ذلك فيه ونقل بعده عن الشافعي قال فاذكره الخلل الى أي في شرح القيد وري من أن الجنب يعضض ويستنشق غريب مخالف لعامة الكتب ثم قال في الحاشية ما ذكره ١٨٥ الخلل الى يتجه على مذهب

الامام في غسل الشهيد الجنب وما ذكره غيره يتجه على قولهما بعدم غسله اه وفيه أن التعليل بالخرج يقتضي عدمه عندهم تأمل (قوله غير ووضع على سرير حجر وترأوسه عورته وجود ووضي بلامضمضة واستنشاق وصب عليه ماء على بسدر أو حوض

ان اخراج الماء متعذر) قال في البدائع الا أن الميت لا يعضض ولا يستنشق لأن ادارة الماء في فم الميت غير ممكن ثم يتعذر اخراجه من الفم الا بالكب وأنه مثله مع أنه لا يؤمن أن يسيل منه شيء لو فعل ذلك به وكذا الماء لا يدخل الخياشيم الا بالجناب بالنفس وذا غير متصور من الميت ولو كلف الغاسل بذلك لوقع في المحرج اه (قوله لانه لم يكن بحيث يصلي)

الله عليه وسلم انهم يسرعون عليه أمره وسهل عليه ما بعده وأسعده بقلائك واجعل ما خرج اليه خيراً مما خرج عنه وفي المحيط وليسرع في جهازه لقوله عليه الصلاة والسلام بخلاوا عوناكم فان يك خيراً فاقدموه اليه وان يك شراً فبعد الالهل النار (قوله ووضع على سرير حجر وترأوسه عورته وجود ووضي بلامضمضة واستنشاق) وفي التجميع تعظيمه وازالة الرائحة الكريهة والوترأوس الى الله من غيره وكيفيته أن يدار بالجمرة حول السرير مرة أو ثلاثاً وأوجسوا ولا يزداد عليها كذا في التبيين وفي النهاية والكافي وفتح القدير أوسعوا ولا يزداد عليه وفي الظهيرية وكيفية الوضع عند بعض أصحابنا الوضع طويلاً كما في حالة المرض اذا أراد الصلاة بامسأوم منهم من اختار الوضع عرضاً كما يوضع في القبر والاصح انه يوضع كما تيسر اه وظاهر كلامه ان السرير يحجر قبل وضعه عليه وأنه يوضع عليه كما مات ولا يؤخر الى وقت الغسل وفي الغاية يفعل هذا عند اعادة غسله اخفاء للرائحة الكريهة وقال القيد وري اذا أرادوا غسله وضعوه على سريره والاول أشبه لما ذكرنا وفي التبيين وتكره قراءة القرآن عنده الى أن يغسل وفي المغرب جرثوبه وأجره بخره (قوله وسرعه عورته) اقامة لواجب الستر ولان النظر اليها حرام كما في عورة المحي وأطلق العورة فشمات الخفيفة والغليظة وصححه في التبيين وغاية البيان وصحح في الهداية والمجتبي انها العورة الغليظة تيسر او لبطان الشهوة وجعله في الكافي والظهيرية ظاهر الرواية وفي المحيط ويغسل عورته تحت الخرقة بعد أن ياف على يده خرقة لتصير الخرقة حائلاً بين يده وبين العورة لان اللبس حرام كالنظر (قوله وجود) أي من ثيابه ليحكمهم للتنظيف وتغسله عليه الصلاة والسلام في قصه خصوصية له قالوا بمجرد كمات لان الثياب تحمي فيسرع اليه التغير (قوله ووضي بلامضمضة ولا استنشاق) لان الوضوء سنة الاغتسال غير ان اخراج الماء متعذر فبتر كان وفي الظهيرية ومن العلماء من قال يجعل الغاسل خرقة في أصبعه يمسح بها أسنانه ولهااته ولثته ويدخل في مخبريه أيضاً اه وفي المجتبى وعليه العمل اليوم وظاهر كلام المصنف ان الغاسل يمسح رأس الميت في الوضوء وهو ظاهر الرواية كالجنب وفي رواية لا فهمما لكنه لا يؤخر غسل رجليه في هذا الوضوء ولا يبدأ بغسل يديه بل بوجهه فخالف الجنب فهمما كذا في المحيط ولم يذكر الاستنجاة للاختلاف فيه فعندهما يستحب وعند أبي يوسف لا وأطلقه فتعمل البالغ والصبي الا ان الصبي الذي لا يعقل الصلاة لا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصلي (قوله وصب عليه ماء مغلي بسدر أو حوض) مبالغة في التنظيف لان تسخين الماء كذلك مما يزيد في تنقيح المطلوب فكان مطلوباً مباشراً وما يظن مانعاً وهو كون سخونته توجب انحلالاً في الباطن فيكثر

٢٤ - بحر ثاني قال الحلواني ما ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة فأما الذي لا يعقلها فيغسل ولا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصلي فتح قال في النهر وهذا يقتضي أن من بلغ مجنوناً لا يوضأ أيضاً ولم أره لهم وأنه لا يوضي الا من بلغ سبعاً لانه الذي يؤمر بالصلاة حينئذ اه قال الشيخ اسمعيل وفي كل منهما بحث أما الاول فالفرق ظاهر لانه اجتمع فيه المقتضي والمانع بخلاف الصبي وأما الثاني فالتعليق على من لم يعقل وكونه لم يكن بحيث يصل يقتضي خلافه فليتأمل اه وفي شرح المنية بعد سقوه كلام الحلواني وهذا التوجيه ليس بقوى اذ يقال ان هذا الوضوء سنة الغسل المقروض للميت لا تتعلق لكون الميت بحيث يصلي أولاً كما في المجنون اه وظاهر كلامه أنه لا كلام في المجنون أن يوضأ

(قوله هذا اذا كان في رأسه شعر) ١٨٦ قال في النهر ولم يقل ولمحيمته لان الغالب وجود شعر فيها حتى لو كان أمرد أو أجرد لا يفعل

(قوله تنظيفه) قال الرملي أي لا شرط حتى لو صلى عليه من غير غسله جاز لما يأتي ولما تقدم أن شرط الصلاة عليه كونه مسلماً وكونه

والا فالقراخ وغسل رأسه ومحيمته بالخطمي وأجمع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك ثم اجلس مسنداً اليه ومسح بطنه رقيقاً وما خرج منه غسله مرتين الاولى بقوله وأجمع على يساره فيغسل الثانية بقوله ثم على يمينه كذلك ولم يذكر الغسلة الثالثة تمام السنة قال في المحيط بعد اعادة ثم يجمع على شقه الا يسر ويغسله لان التثليث مسنون في غسل المحي فكذلك في غسل الميت وما قيل من انه ذكرها بقوله وصب عليه ماء مغلي فغير صحيح لانها ليست غسله من الثلاث بدليل قوله بعد وغسل رأسه ومحيمته بالخطمي فان السنة أن يبدأ بغسله ما قبل الغسلة الاولى وانما هو كلام اجالي لبيان كيفية الماء والحاصل ان السنة انه اذا فرغ من وضوئه غسل رأسه ومحيمته بالخطمي من غير تسريح ثم يجمع على شقه الا يسر ويغسله وهذه مرة ثم على الايمن كذلك وهذه ثانية ثم يقعدده ويمسح بطنه كما ذكر ثم يجمع على الايسر فيصب الماء عليه وهذه الثالثة لكن ذكر خواهر زاده ان المرة الاولى بالماء القراخ والثانية بالماء المغلي فيه سدر أو حرض والثالثة بالماء الذي فيه الكافور ولم يفصل صاحب الهداية في مياه الغسلات بين القراخ وغيره وهو ظاهر كلام الحاكم وفي فتح القدير والاولى أن يغسل الاوليان بالسدر ولم يذكر المصنف كمية الصبات وفي المجتبى يصب الماء عليه عند كل اجتماع ثلاث مرات وان زاد على الثلاث جاز (قوله ولم يعد غسله) لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة وكذا لا تجب اعادة وضوئه لان الخارج منه من قبل أو دبر أو غيرهما ليس يحدث لان الموت حدث كالحارج فلما لم يؤثر الموت في الوضوء وهو موجود لم يؤثر الخارج وضبط في معراج الدراية الغسل هنا بالضم وفي العناية يجوز فيه الضم والفتح وذكر في السراج الوهاج من بحث الطهارة انه بفتح الغين كغسل الثوب قال والضابط انك اذا أضفت الى المغسول فتحت واذا أضفت الى غير المغسول ضمنت (قوله ونشف في ثوب) كيلا يبتل أكفانه وفي اللؤلؤ المحيية المنديل الذي يمسح به الميت بعد الغسل كالمنديل الذي يمسح به المحي أه يعني انه طاهر (قوله وجعل المحنوط على رأسه ومحيمته) لان التطيب سنة وذكر الرازي ان هذا الجعل مستحب والمحنوط عطر مركب من أشياء طيبة ولا بأس بساتر الطيب غير الزعفران والورس اعتباراً بالحياة وقد ورد النهي عن الزعفران للرجال وبهذا يعلم جهل من يجعل الزعفران في الكفن عند رأس الميت في زماننا (قوله والكافور على مساجده) زيادة في تكرمها

مغسولاً وهذا مما لا يتوقف فيه تأمل اه أقول بل فيه توقف لانهم علاوا شرطية غسله بكونه اماماً من وجه وهذا يقتضي اشتراط طهارته ولانه صرح في النهر بانها لا تصح على من لم يغسل ولا على من عليه نجاسة وسأني عن التنية في شرح قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته أن طهارة الثوب والمكان والبدن شرط في حق الامام والميت جميعاً (قوله فغير صحيح) عبر في المعراج

الخارج هو عند ناداع لا مانع لان المقصود يتم اذ يحصل باستفراغ ما في الباطن تمام النظافة والامان من تلويث الكفن عند حركة الحماة له فعندنا الماء الحار افضل على كل حال والمحرض اشنان غير مطحون والمغلي من الاغلاء لامن الغلي والغلطان لانه لازم كذا في المعراج (قوله والا فالقراخ) أي ان لم يتيسر ما ذكر فيصب عليه الماء الحاصل لان المقصود هو الطهارة ويحصل به (قوله وغسل رأسه ومحيمته بالخطمي) لانه ابلغ في استخلاص الوسخ وان لم يكن فبالصابون ونحوه لانه يعمل ٤- له هذا اذا كان في رأسه شعر اعتباراً بحالة الحياة والخطمي بكسر الخاء ثبت يغسل به الرأس كما في الصحاح ونقل القاضي عياض في تنبيهاته الفتح لا غير والمراد به خطمي العراق (قوله وأجمع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك) لان السنة هي البداءة من الميامن والمراد بما يلي التخت منه الجنب المتصل بالتخت والتخت بالحاء المحجمة لا بالحاء المهملة لان بالحاء المهملة توهم ان غسل ما يلي التخت من الجنب لا الجنب المتصل بالتخت اما بالحاء المحجمة يفهم الجنب المتصل كذا في معراج الدراية وبه اندفع ما ذكره العيني من جواز الوجهين (قوله ثم اجلس مسنداً اليه ومسح بطنه رقيقاً وما خرج منه غسله) تنظيفه ثم اعلم ان المصنف ذكر غسله مرتين الاولى بقوله وأجمع على يساره فيغسل الثانية بقوله ثم على يمينه كذلك ولم يذكر الغسلة الثالثة تمام السنة قال في المحيط بعد اعادة ثم يجمع على شقه الا يسر ويغسله لان التثليث مسنون في غسل المحي فكذلك في غسل الميت وما قيل من انه ذكرها بقوله وصب عليه ماء مغلي فغير صحيح لانها ليست غسله من الثلاث بدليل قوله بعد وغسل رأسه ومحيمته بالخطمي فان السنة أن يبدأ بغسله ما قبل الغسلة الاولى وانما هو كلام اجالي لبيان كيفية الماء والحاصل ان السنة انه اذا فرغ من وضوئه غسل رأسه ومحيمته بالخطمي من غير تسريح ثم يجمع على شقه الا يسر ويغسله وهذه مرة ثم على الايمن كذلك وهذه ثانية ثم يقعدده ويمسح بطنه كما ذكر ثم يجمع على الايسر فيصب الماء عليه وهذه الثالثة لكن ذكر خواهر زاده ان المرة الاولى بالماء القراخ والثانية بالماء المغلي فيه سدر أو حرض والثالثة بالماء الذي فيه الكافور ولم يفصل صاحب الهداية في مياه الغسلات بين القراخ وغيره وهو ظاهر كلام الحاكم وفي فتح القدير والاولى أن يغسل الاوليان بالسدر ولم يذكر المصنف كمية الصبات وفي المجتبى يصب الماء عليه عند كل اجتماع ثلاث مرات وان زاد على الثلاث جاز (قوله ولم يعد غسله) لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة وكذا لا تجب اعادة وضوئه لان الخارج منه من قبل أو دبر أو غيرهما ليس يحدث لان الموت حدث كالحارج فلما لم يؤثر الموت في الوضوء وهو موجود لم يؤثر الخارج وضبط في معراج الدراية الغسل هنا بالضم وفي العناية يجوز فيه الضم والفتح وذكر في السراج الوهاج من بحث الطهارة انه بفتح الغين كغسل الثوب قال والضابط انك اذا أضفت الى المغسول فتحت واذا أضفت الى غير المغسول ضمنت (قوله ونشف في ثوب) كيلا يبتل أكفانه وفي اللؤلؤ المحيية المنديل الذي يمسح به الميت بعد الغسل كالمنديل الذي يمسح به المحي أه يعني انه طاهر (قوله وجعل المحنوط على رأسه ومحيمته) لان التطيب سنة وذكر الرازي ان هذا الجعل مستحب والمحنوط عطر مركب من أشياء طيبة ولا بأس بساتر الطيب غير الزعفران والورس اعتباراً بالحياة وقد ورد النهي عن الزعفران للرجال وبهذا يعلم جهل من يجعل الزعفران في الكفن عند رأس الميت في زماننا (قوله والكافور على مساجده) زيادة في تكرمها

(قوله وفي رواية يغسل مرة واحدة) قال الرمي قال في الفتح كان هذه الرواية ذكر فيها القدر الواجب (قوله وفي فتاوى قاضيخان ميت غسله أهله الخ) كان نكتة ذكره ذلك بعد كلام الفتح الإشارة إلى أن قول قاضيخان أجزأهم وإطلاق عدم الاشتراط المنقول عن الغاية والاستيعاب بما يخالف ما ذكره تأمل ثم رأيت المحلبي في شرح المنية بحث مع الفتح بما حاصله أن ما مر عن محمد وعن أبي يوسف يفيدان الفرض فعلى الغسل له من احتياجه لغسله لتعليم الغير كفي وليس فيه ما يفيد اشتراط النية لاسقاط الوجوب بحيث يستحق العقاب بتركها وقد تقرر في الأصول ما وجب لغيره من الأفعال الحسية ١٨٧ يشترط وجوده لا إيجاده

كالسبي والطهارة نعم لا ينال ثواب العبادة بدونها ونقل كلامه الباقي وأقره عليه وأيده بما في المحيط لو وجد الميت في الماء ولا يشرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعر

لا يدمن غسله لأن الخطاب يتوجه إلى بني آدم ولم يوجد منهم فعل اه فالحاصل أنه لا بد في اسقاط الواجب من الفعل وأما النية فشرط التحصيل الثواب ولذا أصبح تغسل الذمية زوجها كما سيأتي مع أن النية من شروطها السلام فظهر أن ما استظهره في الفتح غير ظاهر بل الظاهر ما جزم به في الحاشية واختاره في الغاية والاستيعاب في الظاهر أيضا أن الشرط حصول الفعل سواء كان من المكاف أو لا بدليل قصة حفظه غسل

وصيانة الميت عن سرعة الفساد وهي موضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا في المغرب واختلف فيها فذكر السرخسي أنها الجهة والأنف واليدين والركبتان والقدمان وذكر القندوري في شرح التكريخي أنها الجهة واليدين والركبتان ولم يذكر الأنف والقدمين كذا في غاية البيان ولم يذكر المصنف في الغسل استعمال القطن لأنه لم يرد في الروايات الظاهرة وعن أبي حنيفة أنه يجعل القطن المحلوج في منخريه وفيه وقال بعضهم في سماخيه وقال بعضهم في دبره أيضا قال في الظهيرية واستحققه عامة المشايخ (قوله ولا يشرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعره) لأنها للزينة وقد استغنى عنها والظاهر أن هذا الصنيع لا يجوز قال في القنية أما التزبين بعد موتها والامتناسات وقطع الشعر لا يجوز والطيب يجوز والأصح أنه يجوز للزوج أن يراها وفي المجتبى ولا بأس بتقبيل الميت وذكر اللحية مع الشعر من باب عطف الجزء على الكل اهتماما بجمع تسريحها وليس هو من قبيل التكرار كما توهمه الشارح وفي الظهيرية ولو تكسر ظفر الميت فلا بأس بأن يؤخذ روى ذلك عن أبي حنيفة وأبي يوسف اه ولم يذكر المصنف صفة الغسل ومن يغسل والغاسل وحكم الميت قبله وبعده أما الأول فهو من فروض الكفاية كالصلاة عليه وتجهيزه ودفنه حتى لو اجتمع أهل بلدة على تركها فلو صلوا عليه قبل الغسل أعادوا الصلاة وكذا إذا ذكره وأقبل أن يهال عليه التراب يترع اللبن ويخرج ويغسل ويصلى عليه وإن أهالوه لم ينش ولم تعد الصلاة عليه ولو بقي منه عضو فذكره بعد الصلاة والتكفين يغسل ذلك العضو ويعاد فان بقي أصبع ونحوها بعد التكفين لا يغسل وقال محمد يغسل على كل حال كذا في المجتبى وفي القنية وجد رأس آدمي لا يغسل ولا يصلى عليه ولو غسل صار الماء مستعملا ولموات في بيته فقالت الورثة لا نرضى بغسله فيه ليس لهم ذلك لأن غسله في بيته من حوائجه وهي مقدمة على الورثة اه وفي الظهيرية والأفضل أن يغسل الميت مجانا فان ابتغى الغاسل الأجر فهو على وجهين إن كان هناك غيره يجوز أخذ الأجر والأفلا واختلفو في استحباب الحياطة لحياطة الكفن وأجرة الحاملين والمخفارين والدفان من رأس المال اه وفي الحاشية إذا جرى الماء على الميت أو أصابه المطر ليس يغسل والغريق يغسل ثلاثا عند أبي يوسف وعن محمد إذا نوى الغسل عند الإخراج من الماء يغسل مرتين وإن لم ينو يغسل ثلاثا وفي رواية يغسل مرة واحدة اه وفي فتح القدير الظاهر اشتراط النية فيه لاسقاط وجوبه عن المكلف لا التحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه اه وفي فتاوى قاضيخان ميت غسله أهله بغير نية أجزأهم ذلك اه واختاره في الغاية والاستيعاب لأن غسل المحي لا يشترط له النية

الملائكة رضى الله تعالى عنه وعلى هذا فالظاهر سقوط الواجب بفعل صبي يعقل أيضا كما يسقط عن المكلفين رد السلام بفعله إذا سلم عليهم رجل وفيهم صبي فرد السلام وكما تصح ذبيحته مع أن شرط حلها التسمية فهو أهمل لفعل الواجب في الجملة وكذا ينبغي أن يسقط الوجوب بحمله الميت ودفنه وقال في الأشباه والنظائر في أحكام الصبيان وأما فرض الكفاية فهل يسقط بفعله فقالوا يستقط كذا في بعض نسخ الأشباه وفي بعضها فقالوا لا يؤيد النسخة الأولى ما قدمناه

(قوله والصبي الذي لا يشتهى والصبيّة كذلك) قال في الفتح قد روي في الاصل بان يكون قبل أن يتكلم (قوله ولومات عن امرأته وهي مجوسية الخ) أي لومات من مجوسية فاسلم لم تغسله الا اذا أسلمت بعد موته قبل أن يغسل (قوله وكذا لومات عن امرأته الخ) صورتها ١٨٨ وطئ أخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى أن تنقضي عدة الموطوءة

فكذلك غسل الميت وأما الثاني فالمتوفى ضربان من يغسل ومن لا يغسل والاول ضربان من يغسل ليصلى عليه ومن يغسل للصلاة فالاول من مات بعد الولادة وله حكم الاسلام والثاني المجنين الميت على ماسياني وكذا الكافر غير المحرمي اذا مات وله ولي مسلم كما سيأتي والثاني ضربان من لا يغسل اهانة وعقوبة كقتل أهل البغي والحرب وقطاع الطريق وضرب لا يغسل اكراما وفضيلة كالشهداء ولو اختلط موتي المسلمين بموت الكفار يغسلون ان كان المسلمون أكثر والا فلا ومن لا يدري أم مسلم أم كافر ان كان عليه سيمما المسلمين أو في بقاع ديار الاسلام يغسل الا فلا ولو وجد الاكثر من الميت أو النصف مع الرأس غسل وصلى عليه والا فلا وأما الغاسل فمن شرطه أن يحل له النظر الى المغسول فلا يغسل الرجل المرأة ولا المرأة الرجل والمحبوب والمحصى وأما الخنثى المشكل المراهق اذا مات ففيه اختلاف والظاهر انه يعمم واذا ماتت المرأة في السفر بين الرجال يعممها ذور رحم محرم منها وان لم يكن لف الا جنسي على يديه نرقعة ثم يعممها وان كانت أمة يعممها الا جنسي بغير ثوب وكذا اذا مات رجل بين النساء يعمم ذات رحم محرم منه أو زوجته أو أمته بغير ثوب وغيرهن بثوب والصبي الذي لا يشتهى والصبيّة كذلك غسلهما الرجال والنساء ولا يغسل الرجل زوجته والزوجة تغسل زوجها داخل بها ولا بشرط بقاء الزوجة عند الغسل حتى لو كانت مبانة بالطلاق وهي في العدة أو محرمة بردة أو رضاع أو صاهرة لم تغسله ولم يغسل المولى أم ولده وكذا مدينته ومكاتبته وكذا على العكس في المشهور عن أبي حنيفة الكل في المجتبى وفي الواقعات رجل له امرأتان قال احدا كما طالق ثلاثا بعد الدخول بهما ثم مات قبل أن يبين فليس لواحدة منهما ان تغسله لجواز أن كل واحدة منهما مطلق ولهما الميراث وعليهما عدة الطلاق والوفاة ولومات عن امرأته وهي مجوسية لم تغسله لانه كان لا يحل له المس حال حياته فكذلك بعد وفاته بخلاف التي ظاهر منها لان المحل قائم فان أسلمت قبل أن يغسل غسلته باعتبار احواله الحية وكذا لومات عن امرأته واختها منه في عدته لم تغسله فان انقضت عدتها قبل أن يغسل غسلته لما قلنا اه وفي الولو الجمية اذا ارتدت المنكوحة بعد موته أوقبلت ابنه لا تغسله وكذا اذا وطئت بالشبهة لان هذه الاشياء تنافي النكاح وتحرم المس وفيها اذا كان مع النساء رجل من أهل الذمة أو مع الرجال امرأة ذمية يعلمان الغسل لان السنة تتأدى بغسله ولكن لا يهتمدى الى السنة فيعلم وفي المحيط لومات عنها وهي حامل فوضعت لا تغسله لان قضاء عدتها وفي المجتبى وأما ما يستحب للغاسل فلا ولي أن يكون أقرب الناس الى الميت فان لم يعلم الغسل فأهل الامانة والورع الحديث وان كان الغاسل جنبا أو حائضا أو كافرا جازا واليهودية والنصرانية كالمسلمة في غسل زوجها لكنه أقبح وليس على من غسل ميتا غسل ولا وضوء اه وأما حكمه قبله ففيه اختلاف فقيل انه محدث وهو سبب وجوبه النجاسة حلت به وانما وجب غسل جميع الجسم لعدم المخرج وقيل بنجس بالموت واقتصر عليه في المحيط مستدلا بانه لو وقع في الماء القليل قبل الغسل نجسه ولو صلى وهو حامل للميت لا يجوز فوجب تطهيره بالغسل شرعا كرامة وشرفا اه وصححه في الكافي ونسبه في البدائع الى عامة المشايخ قال في فتح القدير وقد روي في حديث أبي

فات فانتضت قبل أن يغسل غسلته وفي هذه المسئلة والتي قلما خلاف زفر قال في الفتح للمعتبر في حله عندنا حالة الغسل وعنده حالة الموت (قوله وصححه في الكافي الخ) أقول تقدم في بحث الماء المستعمل وفي تطهير النجاسات ان محمدا رحمه الله ذكر في الاصل ان غسالة الميت نجسة وأطلق والأصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة فالسقاء مستعمل لا نجس وان محمدا انما أطلق لان غسالته لا تخلو عن النجاسة غالبا اه فهذا يقتضي تصحيح ان نجاسة الميت للحديث وما ذكره هنا من الفرعين يخالفه والظاهر انه لا خلاف فيهما لان صاحب المحيط جعلهما دليلا والردليل لا بد من كونه مستمرا عند الخصم ففاده تصحيح اطلاق كلام محمد ويؤيده أيضا قول المؤلف الآتي واتفقوا على ان الكافر لا يظهر بالغسل فالجواب ان في المسئلة اختلاف

التصحيح وقد يقال ما استشهد به في المحيط من المسائلتين ليس على اطلاقه بل يخصص بما خصص به كلام هريزة للاصل أي بنجس الماء ولا تجوز صلاة حامله لانه لا يخلو عن النجاسة غالبا فلو علم عدم النجاسة فيه لا ينجس الماء وتجاوز صلاة حامله وبه يترجح القول بانه حدث

(قوله فان صحت وجب ترجيح انها للحديث) فيه بحث لان مقتضى ما مر من الفرعين يخالفه فان صحت الرواية وجب تأويلها وهو كما في شرح المنية انه لا ينحس أى بالحديث الذى دل عليه سياق الحديث وهو ١٨٩

حجابه أى هريرة أى لا يصير
نجسا بالجنابة كالنجاسات
الحقيقية التى ينبغى
ابعادها عن المحترم كالنبي
صلى الله تعالى عليه
وسلم والا ولا جماع بانه
يتنجس بالنجاسة الحقيقية
اذا أصابته اه لكن
قال المحقق ابن أمير حاج

وكفنه سنة ازار وقيص
ولفافة وكفاية ازار
ولفافة

قلت وقد أخرج الحاكم
عن ابن عباس رضى الله
عنه ما قال قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم
لا تنجسوا موتاكم فان
المسلم لا ينحس حيا ولا
ميتا وقال صحيح على شرط
البخارى ومسلم في ترجيح
القول بانه حدث اه
(قوله وصرح في المجتبى
بكرهاتها) قال في النهر
والمذكرة وفى غاية
البيان انه لا بأس بالزيادة
على الثلاثة فى كفن
الرجل ذكره فى كتاب
الحنثى فالأقتصار على
الثلاث لئلا يكون الاقل
مسنونا (قوله كما عمل به
فى البدائع) قال فى النهر
المراد بالشو بين فى كلام

هريرة سبحان الله ان الميت لا ينحس حيا ولا ميتا فان صحت وجب ترجيح انها للحديث اه واتفقوا
ان حكمه بعده ان كان مسلما الطهارة ولذا يصلى عليه فبما يتوهم من أن الحنفية انما منعوا من
الصلاة عليه فى المجدل اجل نجاسته خطأ واتفقوا على أن الكافر لا يطهر بالغسل وانه لا تصح صلاة
حامله بعده (قوله وكفنه سنة ازار وقيص ولفافة) محدث البخارى كفن رسول الله صلى الله
عليه وسلم فى ثلاثة أثواب بيض سحولية وسحول بفتح السين قرية باليمن ولازار واللفافة من القرن
الى القدم والقرن هنا بمعنى الشعر واللفافة هى الرداء طولا وفى بعض نسخ المختار أن الازار من
المنكب الى القدم هداما ذكره وبحث فيه فى فتح القدير بانه ينبغى أن يكون ازار الميت كازار الحي
من السرة الى الركبة لانه عليه السلام اعطى اللاتى غلمان ابنته حقوة وهى فى الاصل معقد الازار
ثم سمي به الازار للجواردة والقميص من المنكب الى القدم بلا ذخا ريص لانها تفعل فى قميص المحي
ليتمتع أسفله للشي وبلا جيب ولا كمين ولا يكف أطرافه ولو كفن فى قميص قطع جيبه ولبنته
كذا فى التبيين والمراد بالجيب الشق النازل على الصدر وفى العناية التكفين فى ثلاثة أثواب هو
السنة وذلك لا ينافى أن يكون أصل التكفين واجبا ولم يذكروا المصنف العمامة لما فى المجتبى
وتكره العمامة فى الاصح وفى فتح القدير واستحسنها بعضهم لما روى عن ابن عمر أنه كان يعممه
ويجعل العذبة على وجهه اه وفى الظهيرية استحسناها بعضهم للعلماء والاشراف فقط وأشار المصنف
الى انه لا يزداد للرجل على ثلاثة وصرح فى المجتبى بكرهاتها واستثنى فى روضة الزندوستى ما اذا أوصى
بان يكفن فى أربعة أو خمسة فانه يجوز بخلاف ما اذا أوصى أن يكفن فى ثوبين فانه يكفن فى ثلاثة
ولو أوصى بان يكفن بالف درهم كفن كفنا وسطا اه ولم يبين لون الا كفان لجواز كل لون لكن
أحبها البياض ولم يبين جنسها لجواز الكل لا ما لا يجوز لبسه حال الحياة كالحجر بالرجال وقد قالوا
فى باب التمهيد أنه يترع عنه الفرو والحشوم غلبان بانه ليس من جنس الكفن فظاهره أنه لا يجوز
التكفين به الا أن يقال ليس من جنسه المسنون وهو الظاهر لان المقصود من الكفن ستره وهو
حاصل بهما وفى المجتبى والمجديد والخلق فيه سواء بعد أن يكون نظيفا من الوسخ والحديث قال ابن
المبارك أحب الى أن يكفن فى ثيابه التى كان يصلى فيها اه وفى الظهيرية ويكفن الميت كفن مثله
وتفسيره أن ينظر الى ثيابه فى حال حياته ثم يخرج الجمعة والعبدان فذلك كفن مثله وتحسن
الا كفان للحديث حسنوا كفان الموتى لانهم يترأرون فيما بينهم ويتفخرون بحسن كفانهم
اه (قوله وكفاية ازار ولفافة) لقوله عليه الصلاة والسلام فى المحرم الذى وقصته ناقته كفنوه فى
ثوبين واختلف فىهما فقيل قيص ولفافة وصحح الشارح ما فى السكاب ولم يبين وجهه وينبغى عدم
التخصيص بالازار واللفافة لان كفن الكفاية معتبر بادن ما يلبسه الرجل فى حياته من غير كراهة وهو
ثوبان كما عمل به فى البدائع قالوا ويكره أن يكفن فى ثوب واحد حالة الاختيار لان فى حال حياته
يجوز صلاته فى ثوب واحد مع الكراهة وقالوا اذا كان بالمال قلة وبالثروة كثرة فكفن الكفاية
أولى وعلى القلب كفن السنة أولى ومقتضاه أنه لو كان عليه ثلاثة أثواب وليس له غيرها وعليه دين
أن يباع واحد منهم ما للدين لان الثالث ليس بواجب حتى ترك للورثة عند كثرتهم فالدين أولى

البدائع الازار والرداء لانه قال أدنى ما يكفن فيه ازار ورداء لقول الصديق رضى الله تعالى عنه كفنوه فى ثوبين هذين ولان أدنى
ما يلبسه الانسان فى حال حياته ثوبان اه نعم مقتضاه ان القميص مع الازار كفاية اه قال الشيخ اسمعيل أقول وهو المطلوب
لاشعاره بعدم التخصيص ولو كان المراد بهما فى كلامه ذلك فكلام البحر بالنظر الى التعال لا المعلىل

(قوله مع انهم صرحوا الخ) قال في الفتح ولا يبعد الجواب قال الشيخ استعمل ولعله كون التعبير بالاولى لا يقتضي الوجوب اه
وقال بعضهم بان يفرق بين الميت والمحي بان عدم الاخذ من الحي لا يحتاجه ولا كذلك الميت اه لكن لا يخفى ان الاشكال
انما جاء من تصریحهم بعدم الفرق بين الميت والمحي ذاتي يصح هذا الجواب وكتب الرملي هنا أقول قال في ضوء السراج شرح
السراجية قال الفقيه أبو جعفر ليس لهم ذلك بل يمكن بكفن الكفاية ويقضى بالباقي الدين بناء على مسألة ذكرها الخصاص
في أدب القاضي اذا كان للميت ثياب حسنة يمكنه الا كنفاء بما دونها يبيع القاضي ويقضى الدين ويشترى بالباقي ثوبا يكفيه
فكذلك في الميت المدين اعتبارا بحالة الحياة وهو الصحيح وفي المنع ليس للغرماء أن يمنعوا عن كفن المثل اه قلت وقد صرح بمثل
ذلك في سبك الانهر شرح فرائض ملتقى الابحر وكذلك في غيره مع التصريح بالتصحيح وبه علم ان ما مر عن الخلاصة خلاف الصحيح
أو محمول على ما اذا كان الحي ١٩٠ لا يمكنه الا كنفاء بما دونها وعلى كل فلا اشكال (قوله ولم يثبت في نسخة الزيلعي

مع انهم صرحوا كما في الخلاصة بانه لا يباع شيء منها للدين كما في حالة الحياة اذ افسس ولد ثلاثة أثواب
وهو لا يسمها ولا ينزع عنه شيء لبيع (قوله وضرورة ما يوجد) ثابت في أكثر النسخ وقد شرح
عليه مسكين وباكير وغيرهما ولم يثبت في نسخة الزيلعي فانكرها واستدل له بحديث مصعب بن
عمير لم يوجد له شيء يكفن فيه الا غمرة فكانت اذا وضعت على رأسه بدت رجلاه واذا وضعت على
رجليه خرج رأسه فأمر النبي صلى الله عليه وسلم ان تغطي رأسه ويجعل على رجله شيء من الاذخر
وهذا دليل على ان ستر العورة وحدها لا يكفي كذا في التبيين (قوله ولف من يساره ثم يمينه) أي
لف الكفن من يسار الميت ثم يمينه وكيفيته ان تبسط اللقافة أولا ثم الازار فوقها وبوضع الميت عليهما
متمما ثم يعطف عليه الازار وحده من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ليكون الايمن فوق الايسر
ثم اللقافة كذلك وفي البدائع فان كان الازار طويلا حتى يعطف على رأسه وسائر جسده فهو أولى
(قوله وعقدان خيف انتشاره) صيانة عن الكشف (قوله وكفننا سنة درع وازار ولقافة وخمار
وخرقة تربط بهانديها) الحديث أم عطية أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى اللواتي غسلن ابنته خمسة
أثواب واختلف في اسمها في مسلم انها زينب وفي أبي داود انها أم كلثوم وذكر بعضهم القميص لها
ولم يذكر الدرع وهو الاولى للاختلاف في الدرع قال في المغرب درع المرأة ما تلبسه فوق القميص
وهو مذكر وعن الحلواني ما جيبه الى الصدر والقميص ماشقه الى المنكب ولم أجده أنا في كتب
اللغة اه واختلف في عرض الخرقة فقليل ما بين الشدي الى السرة وقيل ما بين الشدي الى الركبة
كلاهما ينشر الكفن بالفخذين وقت المشي (قوله وكفاية ازار ولقافة وخمار) اعتبارا بلبسها حال
حياتها من غير كراهة ويكره أقل من ذلك وفي الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة أثواب قميص وازار
ولقافة فلم يذكر الخمار وفي فتح القدير وما في الكتاب من عدم الخمار أولى لكن لم يعين في الهداية
ما عدا الخمار بل قال ثوبان وخمار ففسرهما في فتح القدير بالقميص واللحافه فهو مخالف لما في
المتن والظاهر كما قدمناه عدم التعيين بل اما قميص وازار أو ازاران لان المقصودستر جميع البدن

فانكرها) الذي رأيته في
نسختي وجودها ولم أحد
انكارها ولعل ذلك
في بعض النسخ منه
فليراجع (قوله ولم يذكر
الدرع وهو الاولى الخ)
أي لانه يقال على قميص
وضرورة ما يوجد ولف
من يساره ثم يمينه وعقد
ان خيف انتشاره وكفنها
سنذرع وازار وخمار
ولقافة وخرقة تربط بها
نديها وكفاية ازار
ولقافة وخمار

المراة كما فسره في
القاموس وعلى ما تلبسه
فوق القميص كما ذكره
عن المغرب فكان ذكر
القميص أولى لانه هو
المراد من الدرع وفي ذكر
الدرع ايهام المعنى الثاني

لكن قال في النهر ان يتوهم هذا مع قوله بعد وتلبس الدرع أولا اه وفيه ان الكلام في الاولوية ولا يخفى وهو
ان الايهام يحصل أولا ثم يرتفع بعد فالايهام فيه أصلا أولى (قوله وهو مذكر) أي بخلاف الدرع الحديد فانه مؤنث قال
تعالى ان اعمل سباغات قال في القاموس وقد يذكر (قوله من عدا الخمار أولى) قال فان بهذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف
ترك الخمار (قوله والظاهر كما قدمناه الخ) قال الشيخ استعمل بعد نقله مثل ما في الهداية عن البدائع والوقاية والمنبع والتنوير
ومثل ما في المتن عن العيون والنقاية وصدر الشريعة والمشكلات والمفتاح والملتقى والحامى والايضاح ومثل ما في الفتح عن
الكافي والتاجية والنهاية والعناية ومثل ما في الخلاصة عن الحاشية والمبغى والفيض وعن خزنة الفتاوى درع وخمار ولقافة
ثم ذكر عبارة المؤلف هذه وقال يؤيد ما استظهره اختلاف عباراتهم كما نقلناه في تأدية الكفاية لها الكفن ثم تجدد ذكر الازارين
في شيء من العبارات وله عليهم لاحظوا في ترك ذكره المحافظة على المسنون في الجملة وان جاز ذلك أيضا اه وقد يقال هو داخل

في اطلاق كلام الهداية وغيرها وما ذكره في الفتح من وجه اولوية ما في الهداية مما في الخلاصة يرجح ان الاولى ما ذكره المؤلف تدبر (قوله وفي المجتبى بمحتمل أن يريد الخ) قال في النهر وبعد لا يخفى على ان ظاهره انه لا يجمعها قبل الغسل الا في حال كونه وترافخ من كفن الكفاية للرجل وعليه فيحتاج الى الفرق (قوله فظاهره انه ١٩١ اذا كان لها مال الخ) كان

حق التعبير أن يقال فظاهره أنه اذا لم يمكن له مال لا يلزمه كفنها اتفاقا وعبارة شرح المجمع لمصنفه قال أبو يوسف اذا ماتت الزوجة ولا مال لها فتجهيزها وتكفينها على الزوج الموصرا الخ (قوله لانه ككسوتها الخ) مقتضاه انها لو كانت

وتلبس الدرع أو لاثم يجعل شعرها صغيرتين على صدرها فوق الدرع ثم الخمار فوقه تحت اللقافة وتجهز الا كفان أو لا وترا

ناشرة قبل الموت لم يجب عليه كفنها لان كسوتها في حياتها لا تجب عليه فكذا بعدموته كما يجتبه المحقق ابن أمير حاج في شرح المنية حيث قال ينبغي أن يكون محمل الخلاف ما اذا لم يقم بها مانع يمنع الوجوب عليه حالة الموت من نشوز أو صغر مع كبره ونحو ذلك اه (قوله وصححه الولوالجي في فتاواه من النفقات) أقول الذي رأيت في نفقات الولوالجية هكذا اذا ماتت المرأة ولا مال

وهو حاصل بالكل لكن جعلها ما ازارين زيادة في ستر الرأس والعنق كما لا يخفى قال في التبيين وما دون الثلاثة كفن الضرورة في حقها (قوله وتلبس الدرع أو لاثم يجعل شعرها صغيرتين على صدرها ثم الخمار فوقه تحت اللقافة ثم يعطف الازار ثم اللقافة) كما ذكرنا ثم الخمرقة فوق الا كفان وفي الجوهرة توضع الخمرقة تحت اللقافة وفوق الازار والقميص وهو الظاهر (قوله وتجهز الا كفان أو لا وترا) لانه عليه السلام أمر باجاء كافان امرأته والمراد به التطيب قبل أن يدرج فيها الميت وجميع ما يحمر فيه الميت ثلاث واضع عند خروج روحه لازالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ولا يحمر خلفه ولا في القبر وفي المجتبى بمحتمل أن يريد بالتجهيز جمعها وتر قبل الغسل يقال أجز كذا اذا جمعه ويحتمل أن يريد التطيب بعود يحرق في حجره وصرح في البسائع بانه لا يزيد في تجهيزها على خمس وفي المجتبى المكفنون اثنا عشر الرجل والمرأة وقد تقدمما والثالث المراهق المشتى وهو كالبالغ والرابع المراهقة التي تستهى وهي كالمرأة والخامس الصبي الذي لم يراهق فيكفن في ثوبي زار ورداء وان كفن في واحد أجزا والسادس الصبية التي لم تراهق فعن محمد كفنها ثلاثة وهذا أكثر والسابع السقط فيلغ ولا يكفن كالعضو من الميت والثامن الخنثى المشكل فيكفن كتكفين الجارية وينعش ويسجى قبره والتاسع الشهيد وسيأتي والعاشر المحرم وهو كالحلال عندنا والحادى عشر المنبوش الطرى فيكفن كالذى لم يدفن والثاني عشر المنبوش المتفسخ فيكفن في ثوب واحد اه ولم يذكر المصنف من يجب عليه الكفن وهو من ماله ان كان له مال يقدم على الدين والوصية والارث الى قدر السنة ما لم يتعاق بعين ماله حق الغير كالزهر والمبيع قبل القبض والعبد الجاني فلونيش عليه ومرق كفته وقد قسم الميراث أجبر القاضي الورثة على ان يكفوه من الميراث وان كان عليه دين فان لم يكن قبض الغرماء بدأ بالكفن لانه بقى على ملك الميت والكفن مقدم على الدين وان كانوا قبضوا لا يسترد منهم لانه زال ملك الميت بخلاف الميراث لان ملك الارث عين ملك المورث حكما ولهذا يرد عليه بالعيب فصار ملك المورث قائما ببقاء خلفه واستثنى أبو يوسف الزوجة فان كفنها على زوجها لكن اختلفت العبارات في تحرير مذهب أبي يوسف في فتاوى فاضلجان والخلاصة والظهيرية وعلى قول أبي يوسف يجب الكفن على الزوج وان تركت الا وعليه الفتوى اه وكذا في المجتبى وزاد ولا رواية فيها عن أبي حنيفة وفي المحيط والتجديد والواقعات وشرح المجمع للمصنف اذا لم يكن لها مال فكفنها على الزوج عند أبي يوسف وعليه الفتوى لانه لو لم يجب عليه لوجب على الا جانب وهو بيت المال وهو قد كان أولى بايجاب الكسوة عليه حال حياتها فخرج على سائر الا جانب وقال محمد يجب تجهيزها في بيت المال وقيد شارح المجمع بيسار الزوج عند أبي يوسف فظاهره انه اذا كان لها مال فكفنها في ماله اتفاقا والظاهر ترجيح ما في الفتاوى الخامية لانه ككسوتها والكسوة واجبة عليه غنية كانت أو فقيرة غنيا كان أو فقيرا وصححه الولوالجي في فتاواه من النفقات فان لم يكن للميت مال فكفنه على من تجب عليه نفقته وكسوته في حياته وكفن العبد

لها قال أبو يوسف يجبر الزوج على كفنها والا صل فيه ان من يجبر على نفقته في حال حياته يجبر على نفقته بعدموته كنزوى الارحام والعبد مع المولى والزوجة مع الزوج وقال محمد لا يجبر الزوج على كفنها والصحيح قول أبي يوسف لان المولى انما يجبر على تكفين العبد لانه كان أولى به في حال حياته فيكون أولى بايجاب الكفن عليه من بين سائر الناس وهذا المعنى موجود هنا اه

ولما كان الزوج يجبر على نفقة زوجته في حياتها وان كان هو فقير أجبر على كفنها أيضا (قوله وجب كفنه الخ) الذي في القنية
 ووجوب باوإن وأولاهما للعطف **فصل** السلطان أحق بصلاته **ك** (قوله سعيد بن العاص) لانه كان واليا على المدينة
 كافي الفتح (قوله فعلى هذا المراد من السلطان الخ) حاصله ان كلام المصنف يحتمل اجراؤه على كل من القولين ورد في النهر
 بانه غير صحيح لقوله بعد ١٩٢ ثم القاضي وعطف الخاف على العام شرطه الواو اه وحاصله انه على كلامه

لا يحتمل أن يكون على
 القول الثاني لانه ذكر
 القاضي بعده ولا على
 الاول لعطفه اياه ثم ولا
 يكون ذلك في عطف
 الخاص على العام ثم قال
 والتحقيق ان المراد به
 امام المصر ومنه يعلم
فصل في السلطان
 أحق بصلاته وهي فرض
 كفاية

على سيده والمرهون على الراهن والمبيع في يد البائع عليه وان لم يكن له من تجب النفقة عليه فكفنه
 في بيت المال فان لم يكن فعلى المسلمين تكفينه فان لم يقدر واسألوا الناس ليكفوه بخلاف الحى اذا
 لم يجد ثوبا يصلى فيه ليس على الناس ان يسألوا له ثوبا والفرق ان الحى يتقدر على السؤال بنفسه
 والميت عاجز فان سألوا له وفضل من الكفن شيئا يرد الى المتصدق وان لم يعلم يتصدق به على الفقراء
 اعتبارا بكسوته كذا في المجتبى وفي التجنيس والواقعات اذا لم يعلم المتصدق يكفن به مثله من أهل
 الحاجة وان لم يتيسر يصرف الى الفقراء وفيهم مالو كفن ميتا من ماله ثم وجد الكفن فله ان يأخذه
 وهو أحق به لان الميت لم يملكه وفيه ما حى عريان وميت ومعها ثوب واحد فان كان للحى فله لبسه
 ولا يكفن به الميت لانه محتاج اليه وان كان ملك الميت والحى وارثه يكفن به الميت ولا يلبيه لان
 الكفن مقدم على الميراث واذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن
 عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو مات معق شخص ولم يترك شيئا وله خالة
 موسرة يؤمره عتقه تكفينه وقال محمد على خالته وفي الخاتمة من لا يجبر على النفقة في حياته كاولاد
 الاعمام والعمات والاخوال والحالات لا يجبر على الكفن زاد في الظهيرية وان كان وارثا وفي
 البدائع ولا يجب على المرأة كفن زوجها بالاجماع كما لا يجب عليها كسوته في الحياة وفي القنية
 ولومات ولا شيء له وجب كفنه على ورثته فكفنه الحاضر من مال نفسه ليرجع على الغائب منهم
 بحصة ثم ليس له الرجوع اذا أنفق عليه بغير اذن القاضي قال محمد رحمه الله كالعبد أو الزرع أو النخل
 بين شر يكره أنفق أحدهما عليه ليرجع على الغائب لا يرجع اذا فعله بغير اذن القاضي اه
فصل السلطان أحق بصلاته **ك** يعنى اذا حضر لان في التقدم عليه استخفافا به ولما مات الحسن
 قدم الحسين سعيد بن العاص وقال لولا السنة ما قد مثل أطلق في السلطان وأراد به من له سلطنة أى
 حكم ولاية على العامة سواء كان الخليفة أو غيره فيقدم الخليفة ان حضر ثم نائب المصر ثم القاضي ثم
 صاحب الشرط ثم خليفته ثم خليفة القاضي وهذا ما نقله الفقيه أبو جعفر والامام الفضلى انما نقل
 تقديم السلطان وهو الخليفة فقط وامام من عداه فلا يس له التقدم على الاولياء الا برضاهم قال في
 الظهيرية والخاتمة انه قياس قول أبى حنيفة وأبى يوسف وزفر اه فعلى هذا المراد من السلطان في
 المختصر هو الوالى الذى لا ولى فوقه لكن المذكور في المحيط والبدائع والتبيين وانجم وشرحه
 التفصيل المتقدم عن أبى جعفر واقتصر عليه في فتح القدير وصرح في الخلاصة بانه المختار فكان هو
 المذهب وقدم أبو يوسف الولى مطلقا وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة وما فى الاصل من أن امام
 الحى أولى بها فمحمول على ما اذا لم يحضر السلطان ولا من يقوم مقامه توفيقا بينهما لان السلطان قل
 ما يحضر الجنائز كذا في البدائع وغيره ومعنى الاحقية وجوب تقديمه (قوله وهي فرض كفاية)
 أى الصلاة عليه للاجماع على افتراضها وكونها على الكفاية وما ورد في بعض العبارات من انها

تقديم الامام الاعظم
 بالاولى اه وفي تخصصه
 عطف الخاص على العام
 بالو او نظير فانه يكون
 بحق نحو مات الناس حتى
 الانبياء نص عليه في معنى
 اللبيب بل قد جوز به بعض
 المحققين ثم أيضا استدلل
 به بحديث ان الله كتب
 الاحسان على كل شيء
 فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة
 واذا ذبحتم فاحسنوا
 الذبحة ثم ليرح ذبيحته
 وليجد أحدكم سفرة
 وقد وقع باو أيضا كافي
 الحديث ومن كانت
 هجرته الى دنيا يصيبها أو
 امرأة يتزوجها (قول

المصنف وهي فرض كفاية) اعلم انه اذا قيل صلاة الجنائز واجبة على الكفاية كما صرح به غير واحد من
 الحنفية والشافعية وحكموا الاجماع عليه فقد يستشكل بسقوطها بفعل الصبي المميز كما هو الاصح عند الشافعية والجواب عن
 هذا بان المقصد الفعل وقد وجد لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب فانه لا وجوب على الصبي ولا يحضر في هذا منقولا فيما عرفت
 عليه من كتب المذهب وانما ظاهر اصول عدم السقوط كما هو غير خاف اه كذا في التحرير وشرحه لابن أمير حاج أقول

وظاهر كلام التحرير

السقوط حيث ذكر الحكم
ولم يعزه للشافعية تأمل
(قوله فلو دفن بلا غسل
ولم يمكن اخراجه الخ) قال
الرملي سيبأني في شرح
قوله فان دفن بلا صلاة
الخ ان الصلاة على قبره لو
دفن بلا غسل رواية ابن
سماعة عن محمد لكن
صحح في غاية البيان معزيا
وشرطها اسلام الميت
وطهارته

الى القدوري وصاحب
التحفة أنه لا يصلى على قبره
لان الصلاة بدون الغسل
ليست بمشروعة ولا تؤثر
بالغسل لتضمنه أمرا حراما
وهو نبش القبر فسقطت
الصلاة اه (قوله وأما
سنهافا التعميد والثناء الخ)
أقول مقتضاه أنه يجمع
بينهما مع ان المذكور في
عدة كتب أنهما
روايتان في شرح
الباقاني عند قوله ويكبر
تكبيرة ثم يثنى عقبيها
قال بان يحمد الله تعالى
وهو ظاهر الرواية وقيل
يقول سبحانك اللهم
وبحسبك الخ ولا يقرأ
الفتاحية الابنية للثناء
كذا في الشئني اه وفي
النهر قال في المبسوط
اختلاف المشايخ في الثناء

واجبة فالمراد الافتراض وقد صرح في القنية والفوائد التاجية بكفر من أنكر فرضيتها لانه أنكر
الاجماع اه وهل يصح النذر بها صرحوا بانها لا يصح النذر بالتكفين ولا بتشيع المجازة لعدم
القربة المقصودة ولا شك ان صلاة المجازة قربة مقصودة (قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته)
فلا تصح على الكافر الآية ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تصح على من لم يغسل لانه له حكم
الامام من وجه لا من كل وجه وهذا الشرط عند الامكان فلو دفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الا بالنش
صلى على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما اذا لم يهل عليه التراب بعد فانه يخرج ويغسل ولو صلى
عليه بلا غسل جهلا مثلا ولا يخرج الا بالنش تعادلفساد الاولى وقيل تنقلب الاولى صحيحة عند
تحقق العجز فلا تعاد في المحيط ولولف في كفته وقد بقي عضو منه لم يصبه الماء ينقض الكفن
ويغسل ثم يصلى عليه ولو بقي أصبع واحدة ونحوها ينقض الكفن عند محمد ويغسل وعندهما
لا ينقض الكفن لانه لا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فلعلة أسرع اليه الجفاف لقلته فلا يحل نقض
الكفن بالشك لانه لا يحل نقضه الا بعذر بخلاف العضول لانه لا يسرع اليه الجفاف ولو صلى الامام
بلا طهارة أعاد ولا نه لاصحة لها بدون الطهارة فاذا لم تصح صلاة الامام لم تصح صلاة القوم ولو كان
الامام على طهارة والقوم على غيرهما لا تعاد لان صلاة الامام صحت فلو أعادوا تنكروا الصلاة وانه
لا يجوز وبهذا تبين انه لا تجب صلاة الجماعة فيها اه وزاد في فتح القدير وغيره شرطا ثالثا للميت
وهو وضعه امام المصلى فلا تجوز على غائب ولا على حاضر محمول على دابة أو غيرها ولا موضوع متقدم
عليه المصلى لانه كالامام من وجه دون وجه لاصحة الصلاة على الصبي وأما صلواته على النجاشي فاما
لانه رفع له عليه الصلاة والسلام سريره حتى رآه بحضرته فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه
الامام وبحضرته دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء واما أن يكون مخصوصا بالنجاشي وقد
أثبت كلا منهما بالدليل في فتح القدير وأجاب في البدائع بثالث وهو انها الدعاء للصلاة المخصوصة
وهذه الشرائط في الميت وأما شرائطها بالنظر الى المصلى فشرائط الصلاة الكاملة من الطهارة
الحقيقية والمحكمة واستقبال القبلة وستر العورة والنية وقلمنا حكم ما لو ظهر المصلى محدثا وقيد
المصنف بطهارة الميت احتراز عن طهارة مكانه قال في الفوائد التاجية ان كان على جنازة لاشك
انه يجوز وان كان بغير جنازة لارواية لهذا وينبغي أن يجوز لان طهارة مكان الميت ليس بشرط لانه
ليس بمؤد ومنهم من علق بان كفته يصير حائلا بينه وبين الارض لانه ليس بلبس بل هو لبوس
فيكون حائلا اه وفي القنية الطهارة من النجاسة في الثوب والبدن والمكان وستر العورة شرط
في حق الامام والميت جميعا وقد قدمنا في باب شروط الصلاة انه لو قام على النجاسة وفي رجليه نعلان
لم يجوز ولو افترش نعليه وقام عليهما جازت وبهذا يعلم ما يفعل في زماننا من القيام على النعلين في صلاة
المجازة لكن لا بد من طهارة النعلين كما لا يخفى وأما أركانها ففي فتح القدير ان الذي يفهم من
كلامهم انها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم ان حقيقةها هو الدعاء والمقصود منها ولو صلى عليها
قاعد من غير عذر لا يجوز وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وقالوا يقدم الثناء والصلاة على رسول
الله صلى الله عليه وسلم لانه سنة الدعاء ولا يخفى ان التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاحرام اه
وفيه نظر لان المصريح به بخلافه قال في المحيط وأما ركنها فالتكبيرات والقيام وأما سننها فالتهميد
والثناء والدعاء فيها اه فقد صرح بان الدعاء سنة وقولهم في المسبوق يقضى التكبير نسقا بغير
دعاء يدل عليه ولا نسلم ان التكبيرة الاولى شرط بل الرابع اركان قال في المحيط كبر على جنازة فجاء

قال بعضهم محمد الله كافي ظاهر الرواية وقال بعضهم يقول سبحانه اللهم وبمحمد كافي سائر الصلوات وهو رواية الحسن عن الامام كذا في الدراية ولا يقرأ الفاتحة الا على وجه الشناء اه ومثله في العناية (قوله والذي ظهر لي الخ) قال في النهر مقتضى ما سبق في الامامة تقدمه حتى ١٩٤ على امام المحي وذلك أن تقديم امام المحي كالا علم منسوب فقط وقد مر أن الراتب

مقدم عليه هناك فكذا هنا اذا لفرق يظهر وتعبه الشيخ اسمعيل بان الفرق ظاهر وهو ان هنا ولاية تقديم خاصة ولذا تعاد الصلاة اذا صلى غير الاولى وليس ثم كذلك فاذا كان مقررا من القاضي كان كائنه وهو

ثم امام المحي ثم الولي

مقدم على من دونه اه وأجاب العلامة المقدسي بان الظاهر أنهم انما يجعلون الامام في مثل هذا المقام للغيراءة والذين لا ولي لهم فهو كالأجنبي مطلقا اه أقول وهذا أولى لان تقرير القاضي له لتعين من يباشر هذه الوظيفة لا ليكون نائباً عن القاضي والالزم أن كل من قرره القاضي في وظيفة امامة أن يكون نائباً عنه مقدماً على امام المحي والولي (قوله الا أن يقال ان صفة العلم الخ) قال في النهر أقول بل صفة العلم توحيب التقديم فيها أيضاً لا ترى الى ما مر من أن امام المحي انما يقدم

بأخرى أتمها واستقبل الصلاة على الاخرى لانه لو نواها للآخرى أيضاً يصير مكبراً ثلاثاً وانما لا يجوز وان زاد على الرابع لا يجوز لان الزيادة على الرابع لا تتأدى بتحريرة واحدة وفي الغاية للسروحي فان قلت التكبير الاول للآحرام وهي شرط وقد تقدم انه يجوز بناء الصلاة على التحريمة الاولى لكونها غير ركن قيل له التكبيرات الرابع في صلاة الجنائز قائمة مقام الرابع ركعات بخلاف المكتوبة وصلاة النافلة اه وأما ما يفسدها فافسد الصلاة أفسدها الا المحاذاة كذا في البدائع وتكره في الاوقات المكروهة وقد تقدم ولو امت امرأة فيما تأدت الصلاة ولو أحدث الامام فاستخلف غيره فيها جاز هو الصحيح كذا في الظهيرية (قوله ثم امام المحي) أي الجماعة لانه رضيه في حال حياته وظاهره ان تقديمه واجب لانه عطفه على ما تقدمه واجب وهو السلطان مع تصريحهم بان تقديمه مستحب بخلاف السلطان قال في غاية البيان وانما قالوا تقدمه مستحب لان في التقدم عليه لا يلزم افساد أمر العامة بخلاف التقدم على السلطان حيث يلزم ذلك فلذا وجب تقديمه اه وفي شرح الجمع للمصنف انما يستحب تقديم امام مسجد حيه على الولي اذا كان أفضل من الولي ذكره في الفتاوى اه وهو قيد حسن وكذا في المحتبي وفي جوامع الفقه امام المسجد الجامع أولى من امام المحي اه وهذا يدل على ان المراد امام المحي امام المسجد الخاص للمحلة وقد وقع الاشتباه في امام المصلي المبنية لصلاة الاموات في الامصار فان الباقي بشرط لها اماما خاصا ويجعل له معلوماً من وقفه فهل هو مقدم على الولي المحاقاله بامام المحي أولاً مع القطع بانه ليس بامام المحي لتعليقهم اياه بان الميت رضى بالصلاة خلفه حال حياته وهذا خاص بامام مسجد محله والذي ظهر لي انه ان كان مقرراً من جهة القاضي فهو كائنه وان كان المقرر له الناظر فهو كالأجنبي (قوله ثم الولي) لانه أقرب الناس اليه والولاية له في الحقيقة كما في غسله وتكفينه وانما يقدم السلطان عليه اذا حضر كي لا يكون ازدراء به ثم الترتيب في الاولياء كترتيب العصباء في الانكاح لكن اذا اجتمع أبو الميت وابنه كان الاب أولى بالاتفاق على الاصح لان الاب فضيلة على الابن وزيادة سن والفضيلة والزيادة تعتبر ترجيحاً في استحقاق الامامة كافي سائر الصلوات كذا في البدائع فلو كان الاب جاهلاً والابن عالماً ينبغي تقديم الابن كافي سائر الصلوات الا أن يقال ان صفة العلم لا توجب التقديم في صلاة الجنائز لعدم احتياجه للعلم ويعتبر الاسن فيها فالأخوان لا ب وأم أسنهما أولى فان أراد الاسن أن يقدم أحداً كان للأصغر ان يمنع فان قدم كل واحد منهما رجلاً آخر فالذي قدمه الاسن أولى وكذلك الابن على هذا وكذلك أبناء العلم فان كان الأخ الأصغر لا ب وأم والا كبر لا ب فالأصغر أولى كافي الميراث فان قدم الأصغر جداً فليس للأكبر ان يمنعه فان كان الأخ لا ب وأم غائباً وكتب لانس ان يتقدم فلا يخ لا ب أن يمنعه وحده الغيبة أن لا يقدر على أن يقدم ويدرك الصلاة ولا ينتظر الناس قدومه والمريض في المصير بمنزلة الصحيح يقدم من شاء وليس للأبعد منه ولومات امرأة ولها أب وابن بالغ عاقل وزوج فالأب أحق بها ثم الابن ان كان من غير الزوج فان كان منه فالزوج أحق من الولد ولومات ابن وله أب وأبواب فالولاية لآبيه ولكنه يقدم أباه جسد الميت تعظيمه له وكذا المكاتب اذا مات

على الولي اذا كان أفضل منه نعم علل القدوري كراهة تقديم الابن على آبيه بان فيه استخفافاً به وهذا يقتضي عدمه وجوب تقدمه مطلقاً قال في الفتح لا يبعد أن يقال ان تقدمه واجب بالسنه وفي البدائع قال أبو يوسف وله بحكم الولاية أن يقدم غيره لان الولاية له وانما منع عن التقدم حتى لا يستخف بآبيه فلم تسقط ولايته في التقديم

عبدته ومولاه حاضر فالولاية للمكاتب لكنه يقدم مولاه احتراماً ومولى العبد أحق بالصلاة عليه من ابنه المحرر على المفتي به لبقاء ملكه حكماً وكذا المكاتب إذا مات عن غير وفاء فإن ترك وفاءه فإن أدبت كتابته أو كان المال حاضر لا يخاف عليه التوى والتلف فالابن أحق والافالمولى وسائر القربان أولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابنه ومولى الموالاة لان الزوجية انقطعت بينهما بالموت وفي المختار والجراح أحق من غيره (قوله وله ان يأذن لغيره) أى للمولى الاذن في صلاة الجنازة وهو يحتمل شيئين أحدهما الاذن في التقدم لانه حقه فيملاك ابطاله وقد منان محله ما اذا لم يكن هناك ولى غيره أو كان وهو بعيد أما اذا كانا ولى من مستويين فاذن أحدهما أجنياً فلا يخفى ان يمنعهما ثانيهما أن يأذن للناس في الانصراف بعد الصلاة قبل الدفن لانه لا ينبغي لهم ان ينصرفوا الا بأذنه وذكر الشارح معنى آخر وهو الاعلام بموته ليصلوا عليه لاسيما اذا كان الميت يتبرك به وذكره بعضهم أن ينادى عليه في الازقة والاسواق لانه نعى أهل الجاهلية وهو مكروه والاصح انه لا يكره لان فيه تكثير الجماعة من المصلين عليه والمستغفرين له وتحريض الناس على الطهارة والاعتبار به والاستعداد وليس ذلك نعى أهل الجاهلية وانما كانوا يعثون الى القبائل ينعون مع ضجيج وبكاء وعويل وتعديد وهو مكروه بالاجماع اهـ وهي كراهة تحريم الحديث المتفق عليه ليس منامن ضرب الخرد وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية وقال عليه السلام لعن الله الخالقة والصالقة والشاقة والصالقة التي ترفع صوتها بالمصيبة ولا بأس بارسال الدعاء والبكاء من غير نياحة (قوله وان صلى عليه غير الولى والسلطان أعاد الولى) لان الحق له والمراد من السلطان من له حق التقدم على الولى فان الكلام فيما اذا تقدم على الولى من ليس له حق التقدم فليس للولى الاعادة اذا صلى القاضي أو نائبه أو امام المحى لما في الخلاصة والولو الحجة والظهيرية والتجديد والواقعات ولو صلى رجل والولى خلفه ولم يرض به ان صلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم يتابعه وان كان المصلى السلطان أو الامام الاعظم في البلدة والقاضى أو الوالى على البلدة أو امام حى ليس له أن يعيد لانهم أولى بالصلاة منه وان كان غيرهم فله الاعادة اهـ وأشار المصنف الى ان الموصى له بالتقدم ليس بمقدم على الولى لان الوصية باطالة على المفتي به صرح بذلك أصحاب الفتاوى قالوا ولو أعادها الولى ليس لمن صلى عليها أن يصلى مع الولى مرة أخرى ونظاها كلامهم ان الولى اذا لم يعيد فلا ثم على أحدنا أن الفرض وهو قضاء حق الميت قد تأدى بصلاة الاجنبى والاعادة انما هي لاجل حقه لا لاسقاط الفرض وهذا أولى مما في غاية البيان من أن حكم الصلاة التي صليت بلا اذن الولى موقوف ان أعاد الولى تبين ان الفرض ماصلى الولى وان لم يعيد سقط الفرض بلاولى اهـ فانه يقتضى ان لمن صلى أولاً ان يصلى مع الولى وليس كذلك وبما ذكرناه عن الفتاوى المذكورة ظهر ضعف ما في غاية البيان من أن امام المحى اذا صلى بلا اذن الولى فان للولى الاعادة وانما لم يعاد اذ صلى السلطان خوفاً لآزدرابه وقد صرح في المجمع وشرحه بان امام المحى كالسلطان في عدم اعادة الولى (قوله ولم يصل غيره بعده) أى بعد ما صلى الولى لان الفرض قد تأدى بالاولى والتنفى بها غير مشروع والامن له الحق وهو الولى عند تقدم الاجنبى ان قلنا ان اعادة الولى تغفل والا فلا استثناء وقد اختلف المشايخ في اعادة من هو مقدم على الولى اذا صلى الولى كالسلطان والقاضى فذهب صاحب النهاية والعناية الى أن المراد بالغير من ليس له تقدم على الولى أمان كان مقدماً على الولى فله الاعادة بعد صلاة الولى لان الولى اذا كان له الاعادة اذا صلى غيره مع انه أدنى فالسلطان

وله أن يأذن لغيره فان صلى
عليه غير الولى والسلطان
أعاد الولى ولم يصل غيره
بعده

(قوله وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً) قيل هذا مخالف لما قدمه من أن الفرض قد تادي بصلاة الاجنبي قلت لم أجده هذه العبارة في المجتبى وإنما الذي فيه اذا دفن قبل الصلاة أو صلى عليه من لا ولاية له يصلى عليه ما لم يتفرق اه وهذا لا يخالفه لانه يقال المراد يصلى عليه الولي قضاء لحقه ويمكن تأويل ما ذكره المؤلف أيضاً بان يقال معنى قوله كعدم الصلاة أى في حق الولى بمعنى انها معتد بها لكن لا ولى أن يصلها كما لو لم يصل عليه أحد (قوله وروى الحسن أنه دعاء الاستفتاح) قدمنا قيل قوله ثم امام الحنفى ان ظاهر الرواية أنه محمد (قوله وفي المحيط والتجديد الخ) قلت ومثله ١٩٧ في الولوالحجة والتأخرانية عن فتاوى

سمرقند فما ذكره الشرنبلالى في بعض رسائله وكذا من لا على القارى من انها مستحبة نشوت قراءتها عن ابن عباس كما في صحيح البخارى وانه قال عمداً فعلت ليعلم

وهى أربع تكبيرات بثناء بعد الاولى وصلاة على النبي بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة

انها سنة ولم راعاة الخلاف فان الشافعى يقول بفرضيتها مخالف للفقول في كتب المذهب فلا يقول عليه وما استدل به الشرنبلالى من قول القسمة ولو قرأها الحمد لله الى آخر السورة جاز ولو كان ساكناً تجوز صلاته لادليل له فيه لاحتمال أن المراد قراءتها على قصد الثناء أو المراد من الجواز الصحة بدليل

الله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والصلاة في الآية بمنزلة الدعاء وقيل انهم لم تتفرق أعضاؤهم فان معاوية لما أراد أن يحولهم وجدهم كما دفنوا فتركهم كذا في البدائع وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً فيه صلى على قبره ما لم يتفرق كذا في المجتبى (قوله وهى أربع تكبيرات بثناء بعد الاولى وصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة) لما روى انه عليه الصلاة والسلام صلى على النجاشى فكبر أربع تكبيرات وثبت عليها حتى توفى فبسطت ما قبلها والبداءة بالثناء ثم الصلاة سنة الدعاء لانه أرجى للقبول ولم يعين المصنف الثناء وروى الحسن انه دعاء الاستفتاح والمراد بالصلاة الصلاة عليه في التشهد وهو الاولى كما في فتح القدير ولم يذكر القراءة لانهم ثبتت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المحيط والتجديد ولو قرأ الفاتحة فيها بنية الدعاء فلا بأس به وان قرأها بنية القراءة لا يجوز لانها محل الدعاء دون القراءة اه ولم يعين المصنف الدعاء لانه لا توقيت فيه سوى انه بأمور الآخرة وان دعا بالمأثور فاحسنه وأبلغه ومن المأثور حديث عوف بن مالك انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظت من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه وأكرم نزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس وأبدله داراً خيراً من داره وأهلاً خيراً من أهله وزوجاً خيراً من زوجته وأدخله الجنة وأعذبه من عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى غميت ان أكون أنا ذلك الميت رواه مسلم وقيد بقوله بعد الثالثة لانه لا يدعوه بعد التسليم كما في الخلاصة وعن الفضلى لا بأس به ومن لا يحسن الدعاء يقول اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات كذا في المجتبى ولم يبين المدعولة لانه يدعولنفسه أولاً لان دعاء المغفور له أقرب الى الإجابة ثم يدعوليت والمؤمنين والمؤمنات لانه المقصود منها وهو لا يقتضى ركنية الدعاء كانه هو في فتح القدير لان نفس التكبيرات رجة للميت وان لم يدع له وأشار بقوله وتسليمتين بعد الرابعة الى انه لا شئ بعدها غيرهما وهو ظاهر المذهب وقيل يقول اللهم آتنا في الدنيا حسنة الى آخره وقيل ربنا لا ترغ قلوبنا الى آخره وقيل يخبر بين السكوت والدعاء ولم يبين المنوى بالتسليمتين للاختلاف في التبيين وفتح القدير ينوى بهما الميت مع القوم وفي الظهيرية ولا ينوى الامام الميت في تسليمتي المجازة بل ينوى من عن يمينه في التسليمة الاولى ومن عن يساره في التسليمة الثانية اه وهو الظاهر لان الميت لا يخاطب بالسلام عليه حتى ينوى به اذ ليس أهله وقد تقدم في كيفية الصلاة انه لا ترفع الايدي في صلاة المجازة سوى تكبيرة الافتتاح وهو ظاهر الرواية وكثير من أئمة بلخ

مقابله فتنبه (قوله ولم يبين المنوى الخ) قال الرملى وفي اكمال الدراية شرح مختصر الوقاية للشعنى ينوى فيها ما ينوى في تسليمتي صلاته وينوى الميت بدل الامام اه وفي التبيين وينوى بالتسليمتين كما وصفناه في صفة الصلاة وينوى الميت كما ينوى الامام اه فظاهر كلام الشعنى عدم نية الامام وهو مخالف لما في التبيين والذي ينبغي الاعتماد عليه ما في التبيين اذ لا وجه لاجراج الامام من ذلك وقوله هنا اذا الميت ليس أهلاً غير مسلم وسأق ما ورد في أهل المقبرة السلام عليكم دار قوم مؤمنين وتعلمه صلى الله تعالى عليه وسلم السلام على المؤمن (قوله وكثير من أئمة بلخ اختاروا رفع اليد الخ) قال الرملى أقول ربما يستفاد من هذا أن الحنفى اذا اقتدى بالشافعى فلا ولى متابعتة في الرفع ولم أره تأمل اه أقول وجه الاستفادة أن اختيار أئمة بلخ الرفع دليل على أنه ليس منسوخاً

ولا مقطوعا بعدم سنيتها بل هو مجتهد فيه وقد نص علماؤنا المحققون على أن المقتدى في صلاة العبد يتبع الإمام فيما زاد على الثلاث في تكبيرات الزوائد ما لم يجاوز المأثور كما رأى لأنه مجتهد فيه وكذا يتبع الشافعي إذا قنت للمؤثر بعد الزكوع وعلاؤه أيضا بأنه مجتهد فيه ولا يتابعه في قنوت الفجر خلافا لابي يوسف لأنه امام منسوخ على تقدير أنه كان سنة ثم ترك أو مقطوع بعدم سنيتها بناء على أنه كان دعاء على قوم شهر او عد في الدر المختار من واجبات الصلاة متبعة الإمام في المجتهد فيه لا في المقطوع بنسخه أو بعدم سنيتها كقنوت فجر اه وظاهره وجوب المتابعة في رفع اليدين هنا لأنه مجتهد فيه ليس مقطوعا بنسخه ولا بعدم سنيتها بدليل اختلاف علماؤنا فيه وقد نص في البدائع على وجوب متابعة الإمام في تكبيرات الزوائد في العدم ما لم يكبر تكبيرا لم يقل به أحد من الصحابة قال لأنه تبع لامامه فيجب عليه متابعتة وترك رأيه برأى الإمام لقوله عليه الصلاة والسلام انما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وقوله عليه السلام تابع امامك على أي حال وحدثه خالم يظهر خطؤه بيقين كان اتباعه واجبا الخ لكن رأيت بعد ذلك في شرح المقدمة الكيدانية للقهستاني ١٩٨ نقلا عن الجلالى أنه لا يتابع امامه في رفع اليدين في الجنازة فتأمل (قوله قالوا

وينوى الافتتاح عند كل تكبيرة الخ) ان كان المراد بقوله عند كل تكبيرة ما زاد على الرابعة فهل يكبر بعد سكوت المنادى شيئا أم لا ومقتضى كونه

فلو كبر الامام خالم يتبع ولا يستغفر لصي ولا يجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذرا واجعله لنا شافعا ومشفعا

ينوى بذلك الافتتاح أن يأتي بعده بثلاث لتم صلاته الا أن يقال ان نية الافتتاح للاحتياط فلا ينافي أن تكون صلاته تامة بدون زيادة لكن لو كبر المنادى خمسًا وقلنا

اختار وارفع اليد في كل تكبيرة فيها وكان نصير بن يحيى يرفع تارة ولا يرفع أخرى ولا يجهر بما يقرأ عقب كل تكبيرة لأنه ذكر والسنة فيه المخافة كذا في البدائع وفيه وهل يرفع صوته بالتسليم لم يتعرض له في ظاهرا رواية وذكر المحسن بن زياد أنه لا يرفع لأنه لا إعلام ولا حاجة له لأن التسليم مشروع عقب التكبير بلا فصل ولكن العمل في زماننا على خلافه اه وفي الفوائد الناجية اذا سلم على ظن أنه أتم التكبير ثم علم أنه لم يتم فإنه يني لأنه سلم في محله وهو القيام فيكون معذورا وفي الظهيرية وغيره ارجح كبر على جنازة ففيه مجازاة أخرى فكبر ينويه ونوى أن لا يكبر على الاولى فقد خرج من الاولى الى الصلاة الثانية وان كبر الثانية ينويه بها عليهم ما لم يكن خارجا وعن أبي يوسف اذا كبر ينويه بالتطوع وصلاة الجنازة جازع التطوع اه (قوله فلو كبر الامام خالم يتبع) لأنه منسوخ ولا متابعة فيه ولم يبين ماذا يصنع وعن أبي حنيفة روايتان في رواية يسلم للحال ولا ينتظر تحقيقا للمخافة وفي رواية يمكن حتى يسلم معه اذا سلم ليكون متابعا فيما يجب فيه المتابعة وبه يفتي كذا في الوقعات ورجحه في فتح القدير بان البقاء في حرمة الصلاة بعد فراغها ليس بخطأ مطلقا إنما الخطأ في المتابعة في الخامسة وفي بعض المواضع انما لا يتابعه في الزوائد على الاربعه اذا سمع من الامام اما اذا لم يسمع الامن المبلغ فيتابعه وهذا حسن وهو قياس ما ذكره في تكبيرات العبدن اه وذكر ابن الملك في شرح المجموع قالوا وينوى الافتتاح عند كل تكبيرة لجواز أن تكبيرة الامام للافتتاح الا أن واخطأ المنادى وقيد بتكبيرات الجنازة لان الامام في العبد لو زاد على ثلاث فإنه يتبع لأنه مجتهد فيها حتى لو تجاوز الامام في التكبير حد الاجتهاد لا يتابع أيضا كذا في شرح المجموع (قوله ولا يستغفر لصي ولا يجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذرا واجعله لنا شافعا ومشفعا) كذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأنه لا ذنب له

انه ينوى بالخامسة الافتتاح يكون لافائدة فيه لان نيته للافتتاح في الخامسة لا تفيد مالم يأت بعدها بثلاث أخر وان كان المراد انه ينوى الافتتاح بجميع التكبيرات التي أتى بها ففيه ان النية لا تكون بعد المنوى بل معه ومن أين يعلم المقتدى ان المنادى يزيد على الاربعه حتى ينوى الافتتاح عند كل تكبيرة كبرها الا أن يحمل على انه متى كان بعيدا عن الامام ويعلم أنه لا يسمع تكبيرة بل يأخذ من المنادى يلزمه أن ينوى بكل تكبيرة الافتتاح لاحتمال خطائه في الاولى وان الثانية هي الصواب أو انه أخطأ في الثانية أيضا وان الثالثة هي الصواب وهكذا فينوى بالكل الافتتاح لكن هذا مع عدم لا يتقيد بحال الزيادة على الاربع لوجود العلة وحينئذ فافائدة هذه النية لانه لو كانت الاولى أو الثانية خطأ من المنادى سبق بها الامام كانت الثالثة هي الصواب وكذا الرابعة فيلزم صلاة الجنازة بتكبيرتين ولا تصح بدون الاربع والحاصل انه لم يظهر لنا وجه هذا القول فلي تأمل وليراجع (قوله ويقول اللهم اجعله لنا فرطا الخ) أي بعد قوله ومن توفيتهم منا فتوفه على الاعسان كما في شرح المنية لابراهيم الحلي وظاهر كلام غيره الاقتصار على قوله اللهم اجعله لنا فرطا ثم اعلم ان قول المصنف

والفرط

ولا يستغفر لضي برده عليه ما في الحديث اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وإنشانا رواه الترمذي والنسائي كما في الفتح ففيه الاستغفار للصغير اللهم الآن يحجب بانه لا يستغفر للصبي على سبيل التخصيص لانه لا ذنب له كما عللوا به قوله ولا يستغفر للصغير وأما ما في هذا الحديث فليس المراد الاستغفار للصغير بل المراد طلب المغفرة لعموم الداعين والمراد تأكيد التعميم تأمل ثم رأيت القهستاني أجاب بذلك والله الحمد (قوله وينبغي أن يدعو له فيها الخ) قال الرملي قال في شرح المنية وفي المقيد ويدعوا لذي الطفل وقيل يقول اللهم ثقل به موازينهما واعظم أجرهما ولا تقفهما بعده اللهم اجعله في كفة آله إبراهيم وأحقه بصالح المؤمنين اه ثم قال الرملي والمراد بالعبد في كلامه هذا الصبي وقوله وينبغي أن يدعو له فيها كما يدعو للميت لعله كما يدعو لأبوي الميت يعني الصغير ووجه كلامه ان السيد أحق به من أبويه فاذا دعا لأبويه المسلمين قبله وأولى الدعاء لسيد المسلم وأما الكبير مطلقا لم يصرح أحد بالدعاء له والديه فكذلك لسيد بل يدعو له ١٩٩ كما يدعو للحر الكبير فتأمل اه

وحاصله ان المراد بالعبد في كلام المؤلف العبد الصغير لان الحر الصغير يدعو لأبويه وأما العبد الصغير فالغالب كون أبويه كافرين فينبغي أن يدعو لسيد بدل أبويه

وينتظر المسبوق ليكبر معه لا من كان حاضرا في حالة التحريم

ولا يخفى ان حمل كلام المؤلف على هذا بعيد لانه لم يذكر الدعاء لأبوي الحر الصغير حتى يقيس عليه العبد الصغير ويجعل سيده بمنزلة الأبوين بل المتبادر من كلامه العبد الكبير لكن الداعي للشيخ خير الدين

والفرط بفحتمس الذي يتقدم الانسان من ولده يقال اللهم اجعله لنا فرطا أي أجوامتة - دعا والفرط الفارط وهو الذي يسبق الورد الى الماء وفي الحديث أنا فرطكم على الخوض أي أتقدمكم اليه كذا في ضياء المحلوم والان نسب هو المعنى الثاني هنا كما اقتصر عليه في غاية البيان لئلا يلزم التكرار في قوله واجعله لنا أجرا والذخر يضم النال وسكون الخاء الذخيرة والشفيع بفتح الفاء مقبول الشفاعة وذكر اليميني في شرح الشهاب في بحث انما الاعمال بالنيات ان الثواب هو الحاصل باصول الشرع والحاصل بالمكملات يعني أحوال ان الثواب لغة بدل العين والاجر بدل المنفعة فالمنفعة تابعة للعين وقد يطلق الاجر ويراد به الثواب وبالعكس اه ولم أر من صرح بانه يدعو لسيد العبد الميت وينبغي ان يدعو له فيها كما يدعو للميت (قوله وينتظر المسبوق ليكبر معه لا من كان حاضرا في حالة التحريم) أي وينتظر المسبوق في صلاة الجنازة تكبير الامام ليكبر مع الامام للافتتاح فلو كبر الامام تكبيرة أو تكبيرتين لا يكبر الا في حتى يكبر الاخرى بعد حضوره عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق يأتي بهولهما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يتبدى بمافاته اذ هو منسوخ كذا في الهداية وهو مغلط لانه كراه ان التكبيرات الاربع اركان وليست الاولى شرطا كما توهمه في فتح القدير الا ان يكون على قول أبي يوسف كما لا يخفى ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لا تفسد عندهما لكن ما أداه غير معتبر كذا في الخلاصة وأشار المصنف الى انه لو أدرك الامام بعدما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قولهما خلافا لابي يوسف وأفاد انه لو جاء بعد التكبيرة الاولى فانه يكبر بعد سلام الامام عندهما خلافا لابي يوسف ثم عندهما يقضى ما فاتته بغير دعاء لانه لو قضى الدعاء رفع الميت فيفوت له التكبير واذ رفع الميت قطع التكبير لان الصلاة على الميت ولا ميت يتصور وفي الظاهرية ولورفعت بالأيدي ولم توضع على الاكف كذا في ظاهر الرواية انه لا يأتي وانما لا ينتظر من كان حاضرا حالة التحريم اتفاقا لانه بمنزلة المدرك ألا ترى انه لو كبر تكبيرة

جمله على ذلك ما ذكره بقوله وأما الكبير مطلقا الخ (قوله كذا في الخلاصة) قال في النهر وتبعه في فتح القدير وقضية عدم اعتبار ما أداه انه لا يكون شارعا في تلك الصلاة وحينئذ تفسد التكبيرة مع ان المسطور في القنية انه يكون شارعا وعليه فيعتبر ما أداه وهذا لم أر من أفصح عنه فتدبره اه وأجيب بانه لا يلزم من عدم اعتباره عدم شروعه ولا من اعتبار شروعه اعتبار ما أداه ألا ترى ان من أدرك الامام في السجود صح شروعه مع انه لا يعتبر ما أداه من السجود مع الامام بل عليه اعادته اذا قام الى قضاء ما سبق به فلا مخالفة بين ما في الخلاصة والقنية اه وهو حرم (قوله من كان حاضرا حالة التحريم) قيد المحضور في الدرر بكونه خلف الامام والظاهر انه اتفاق لان صدر عبارة المجتبي الآية رجل واقف حيث يجزئه الدخول في صلاة الامام (قوله كذا في ظاهر الرواية انه لا يأتي) أي بالتكبير وبخالفه ما قاله في البرازية فان رفعت على الأيدي ولم توضع على الاكف كذا في الظاهر وعن محمد لا اذا كان أقرب الى الاكف وان أقرب الى الارض كبر اه وينبغي أن يعول على ما في البرازية لانه كما قال في الفتح لو رفعت قطع التكبير اذا رفعت على الاكف وعن محمد ان كان الى الارض أقرب يأتي بالتكبير لا اذا كان الى الاكف أقرب

وقيل لا يقطع حتى تباعد اه ولا يخالفه ما سئد كرم انها لا تصح اذا كان الميت على أيدي الناس لانه يعتفر في البقاء مالا يعتفر في الابتداء كسدا في الشر نبلاية (قوله كبر الحاضر الاول للحال وكذا قوله وقضى الاول للحال) أي قبل سلام الامام وسينبه المؤلف على خلافه عن الواقعات وفي شرح الشيخ اسمعيل عن المنتقى بالقاف ثم يكبر ثلاثا قبل أن ترفع الجنازة وفي الولوالجية وعليه الفتوى وفي النهري يكبر ما زاد على التحريم بعد الفراغ نسفاً خشى رفع الميت على الأعناق حتى لو رفع على الأيدي كبر في ظاهر الرواية لا فرق في ذلك بين المدرك واللاحق نص على ذلك غير واحد في المحتجب من انه يكبر الكل للحال شاذ (قوله ولو كبر الامام أربعاً والرجل حاضر) أي حاضر من أول التكبيرات كما هو المتبادر بقي ما لو حضر بعد التحريم وكبر الامام الثانية بعد حضوره هل ينتظر أولاً ظاهر تقييد المتن بقوله لا من كان حاضراً في حالة التحريم انه ينتظر لانه ليس حاضر وقتها فهو مسبوق تأمل (قوله انما هو في مسألة الحاضر) قال في النهر أنت خير بان مسألة الحاضر لا خلاف فيها فاني ينسب الى أبي يوسف وحده ولذا ذكر المسئلة في غاية ٢٠٠ البيان غير معزوة اليه ثم قال وعن الحسن لا يدخل معه وعن أبي يوسف انه يدخل اه

وحاصله ان ما مر محمل وفاق لا على قول الثاني فقط كما توهمه عبارة المحيط ومحمل الإيهام فيما لو حضر بعد الرابعة

ويقوم للرجل والمرأة بحذاء الصدر

وحينئذ غاب في الحقائق في مسألة المسبوق لا الحاضر وقد نقض في الشر نبلاية عن التجنيس والولوالجية ان الفتوى في هذه المسئلة على قول أبي يوسف اه وفي البدائع والدرر وشرح المقدسي ان الصحيح قولهما فقد اختلف

الافتتاح بعد الامام يقع اذاه لا قضاء أطلقه فشمع ما اذا كبر الامام الثانية أو لم يكبر فان لم يكبر الامام الثانية كبر الحاضر الاول للحال وان لم يكبر الحاضر حتى كبر الامام الثانية كبر معه الثانية وقضى الاول للحال كذا في المحتجب وكذا ان لم يكبر في الثانية والثالثة والرابعة يكبر ويقضى ما فات له الحال قال في المحيط ولو كبر الامام أربعاً والرجل حاضر فانه يكبر ما لم يسلم الامام ويقضى الثلاث وهذا قول أبي يوسف وعليه الفتوى وقد روى الحسن انه لا يكبر وقد فاته اه غاب في الحقائق من ان الفتوى على قول أبي يوسف انما هو في مسألة الحاضر لا في مسألة المسبوق وقد يقال ان الرجل اذا كان حاضر او لم يكبر حتى كبر الامام اثنين أو ثلاثا فلا شك انه مسبوق كما لو كان حاضر او قد صلى الامام ركعة أو ركعتين فانه مسبوق وحضوره من غير فعل لا يجعله مدركاً فينبغي أن يكون كالمسئلة الاولى وان يكون الفرق بين الحاضر وغيره انما هو في التكبير الاولى فقط كما لا يخفى وفي الواقعات وان لم يكبر الحاضر حتى كبر الامام ثنتين كبر الثانية منهما ولم يكبر الاولى حتى يسلم الامام لان الاولى ذهب محلها فكان قضاء والمسبوق لا يشتغل بالقضاء قبل فراغ الامام اه وهو مخالف لما ذكرناه عن المحتجب من انه يكبر الاولى للحال قضاء وما في الواقعات أولى قيداً بالمسبوق لان اللاحق فيها كاللاحق في سائر الصلوات كذا في المحتجب وذكر في الواقعات لو كبر مع الامام التكبير الاولى ولم يكبر الثانية والثالثة يكبرهما أولاً ثم يكبر مع الامام ما بقي اه وهو معنى ما في المحتجب في اللاحق (قوله ويقوم من الرجل والمرأة بحذاء الصدر) لانه موضع القلب وفيه نور الإيمان فيكون القيام عنده اشارة الى الشفاعة لايماناً وهذا ظاهر الرواية وهو بيان الاستحباب حتى لو وقف في غيره أجزاء كذا في كافي الحاكم وما في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام صلى على امرأة ماتت في نفاستها

فقام

التصحيح وظهر ان ما ذكره المؤلف غير ظاهر (قوله فينبغي أن

يكون كالمسئلة الاولى) أي انه تقوته الصلاة اذا كبر الامام الرابعة وهو حاضر كما اذا حضر بعدما كبرها الامام فانها تقوته عندهما خلافاً لأبي يوسف كما مر وحينئذ لا فرق بين الحاضر وبين الغائب الذي حضر بعد الرابعة وعليه فقول المحيط والرجل حاضر ليس احترازاً عن الغائب اذا فرق بينهما الا في التكبير الاولى فان من كان حاضر وقتها لا يكون مسبوقاً اذا كبر الثانية مع الامام أما اذا لم يكبرها معه فانه يكون مسبوقاً بالاولى وحاضراً في الثانية فيتابعه فيها ويقضى الاولى كما دل عليه كلام الواقعات هذا حاصل كلامه وفيه نظر لان انما هو ان من حضر تكبير الامام له أن يكبر بلا انتظار الى تكبير الامام بعده سواء كان ذلك في التكبير الاولى أو غيرها فلو كبر الامام الاولى ثم حضر رجل وكبر الامام الثانية والرجل حاضر كان مدركاً لهذه التكبير الثانية فله أن يكبرها قبل أن يكبر الامام الثالثة ويكون مسبوقاً باحدة ويقضيها بعد سلام الامام فكذا اذا كبر الامام ثنتين أو ثلاثاً وهو حاضر يكون مدركاً لآخرها فيكبرها ومسبوقاً بما قبلها فيقضيها وكذا اذا كبر الامام الرابع وهو حاضر يكون مدركاً للرابعة فيكبرها ويقضى الثلاث لانه فات محلها فيكون مسبوقاً بها ولا يلزم من ذلك كونه مسبوقاً بالرابعة أيضاً لان محلها باق ما لم يسلم

الامام وكلام الواقعات مشر الى ما ذكرنا وحديثنا الفرق ظاهر بين المحاضر والمسبق لان المسبوق بالاربع بان حضر بعد الرابعة لا يمكنه التكبير عندهما لانه لا يمكنه ذلك الا اذا كبر الامام ولم يبق للامام تكبير ليتابعه فيه فقفوته الصلاة فتأمل (قوله فيه نظر) أجاب في النهر بأنه يمكن أن يقال المعنى ليس المقصود منها الذاته الا للقيام ٢٠١ وأما التكبيرات فانها وان كانت أركاناً

الآن معنى الانتقال لا يفارقها فهي مقصودة لغیرها (قوله ممنوع) قال في النهر يمكن التوفيق بين كلامهم بان نفى الكراهة اتفاقاً في حق

ولم يصلوا ربكنا ولا في مسجد

من كان خارجاً واثباتها فيمن كان داخلًا وهذا لانه لا معنى لاثباتها في حق الخارج بل لا ينبغي أن يكون فيه خلاف وهذا فقه حسن فتدبراه ولا يخفى ما فيه فان المؤلف بنى المنع على التعليل الاول ولا شك ان من في المسجد وجدت فيه العلة لانه شغل بمآلم بين له نعم يظهر التوفيق على التعليل الثاني فتدبر (قوله لكن ترجح كراهة التحريم الخ) قال الشيخ اسمعيل فيه نظر لجواز كونه مشل لاصلاة تجار المسجد ثم نقل عن مفتي الحنفية بمكة المشرفة قطب الدين في تاريخ مكة انه أفق بالجواز وعدم الكراهة كما هو رواية عن أبي يوسف ذكرها

فقام وسطها لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الاعضاء اذ فوقه يده ورأسه وتحتة بطنه وغذاه ويحتمل انه وقف كما قلنا الا انه مال الى العورة في حقها فظن الراوي ذلك لتقارب الملتين كذا في فتح القدير (قوله ولم يصلوا ربكنا) لانها صلاة من وجه لوجود التحريم فلا يجوز تركه القيام من غير عذر احتياطاً وما في غاية البيان من انها الميت بأكثر من القيام فاذا ترك القيام انعدمت أصلاً فلم يجز تركه فيه نظر لانه يقتضي ان ركنها القيام فقط وهو غير صحيح قيدنا بكونه بغير عذر لانه لو تعدد النزول لطین ومطر جازال كوب فيها وأشار الى انها لا تجوز قاعاً عدم القسرة على القيام ولو كان ولي الميت مريضاً فصلى قاعاً وصلی الناس خلفه قياماً أجزأهم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يجزئ الامام ولا يجزئ المأموم بناء على اقتداء القائم بالقاعد (قوله ولا في مسجد) الحديث أبي داود مرفوعاً من صلى على ميت في المسجد فلا أجر له وفي رواية فلا شيء له أطلقه فشمع ما اذا كان الميت والقوم في المسجد أو كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد أو كان الامام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون في المسجد والميت في المسجد والامام والقوم خارج المسجد وهو المختار خلافاً لما أورده النسفي كذا في الخلاصة وهذا الاطلاق في الكراهة بناء على أن المسجد انما بني للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدریس العلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو مبني على ان الكراهة لاحتمال تلويث المسجد والاول هو الاول وفق لاطلاق الحديث كذا في فتح القدير خافي غاية البيان والعناية من ان الميت وبعض القوم اذا كانوا خارج المسجد والباقيون فيه لا كراهة اتفاقاً ممنوع وقد يقال ان الحديث يحتمل ثلاثة أشياء ان يكون الطارف وهو قوله في مسجد طرفة الصلاة والميت وحديث الكراهة شرطان كون الصلاة في المسجد وكون الميت فيه فاذا فقد أحدهما فلا كراهة الثاني أن يكون طرفة الصلاة فقط فلا يكره اذا كان الميت في المسجد والقوم كلهم خارجة الثالث أن يكون طرفة الميت فقط وحديث حيث كان خارجة فلا كراهة وما اختاره وما نقلناه لم يوافق واحداً من الاحتمالات الثلاثة لانهم قالوا بالكراهة اذا وجد أحدهما في المسجد المصلى أو الميت كما قال في المجتبى وتكره سواء كان الميت والقوم في المسجد أو أحدهما ولعل وجهه انه لما لم يكن دليل على واحد من الاحتمالات بعينه قالوا بالكراهة بوجود أحدهما أي كان وظاهر كلام المصنف ان الكراهة تحريرية لانه عطفه على ما لا يجوز من الصلاة كما هو في إحدى الروايتين مع ان فيه ايها لان في الموقوف عليه لم تصح الصلاة أصلاً وفي الموقوف هي صححة والاخرى انها تنزيهية ورجحه في فتح القدير بان الحديث ليس نهياً غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سلب الاجر وسلب الاجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الاباحه ثم قرر تقريراً حاصله انه لا خلاف بيننا وبين الشافعي على هذه الرواية لانه يقول بالجواز في المسجد لكن الافضل خارجه وهو معنى كراهة التنزيه وبه يحصل الجمع بين الاحاديث اه لكن ترجح كراهة التحريم بالرواية الاخرى التي

٢٦٥ - بحر النائي في المحط لتظافر أهل الحرم من سلفا وخلفا على ذلك دليلة لا يؤدي الى تأييد السلف وقد رأيت رسالة للسلا على القارئ مؤداها ذلك أيضاً لكن رد الشيخ اسمعيل على قطب الدين بأنه لا يفتي بخلاف ظاهر المذهب على انه جدير بالترجيح لما شاهدنا في عصرنا من نفساء ماتت فوضعت في باب الجامع الاموي فخرج منها دم ضخم العتمة فلا احتياط عدم الادخال ولعل أهل الحرم من على مذهب غيرنا اه وللعلامة قاسم رسالة خاصة نقل فيها الكراهة عن أئمتنا الثلاثة وحقق انها تحريرية

والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله فان كان الجنس متحدا الخ) قال الرملي هذا يوهم انحصار جواز الصف الواحد في متحد الجنس وما في التتارخانية ٢٠٢ يخالفه وفي شرح النية للحلي ولو اجتمعت الجنائز جاز ان يصلي عليهم صلاة واحدة

رواها الطيالسي كما في الفتاوى القاسمية من صلى على ميت في المسجد فلا صلاة له ولم يقيد المصنف كصاحب الجمع المسجد بالجماعة كما قيده في الهداية لعدم الحاجة اليه لانهم يحترزون به عن المسجد المبني لصلاة الجنائز فانها لا تذكر فيه مع ان الصحيح انه ليس بمسجد لانه ما أعد للصلاة حقيقة لان صلاة الجنائز ليست بصلاة حقيقة وحاجة الناس ماسة الى انه لم يكن مسجد اتوسعة للامر عليهم واختلفوا ايضا في مصلي العبدين انه هل هو مسجد والصحيح انه مسجد في حق جواز الاقتداء وان لم تتصل الصفوف لانه ما أعد للصلاة حقيقة لا في حرمة دخول الجنب والحائض كذا في المحيط وغيره واعلم ان ظاهر الحديث وكلامهم انه لا أجر أصلا لمن صلى عليهم في المسجد ولا يلزم منه عدم سقوط الغرض لعدم الملازمة بينهما ولم يذكر المصنف رحمه الله ما اذا اجتمعت الجنائز للصلاة قالوا الامام بالخيار ان شاء صلى عليهم دفعة واحدة وان شاء صلى على كل جنازة صلاة على حدة فان اراد الثاني فلا فضل ان يقدم الافضل فلا فضل فان لم يفعل فلا بأس به وأما كيفية وضعها فان كان الجنس متحدا وان شأوا جعلوها صفا واحدا كما يصطفون في حال حياتهم عند الصلاة وان شأوا وضعوا واحدا بعد واحد مما يلي القبلة ليقوم الامام بهذا الشكل هذا جواب ظاهر الرواية وفي رواية الحسن ان الثاني اولى من الاول واذا وضعوا واحدا بعد واحد ينبغي ان يكون الافضل مما يلي الامام ثم ان وضع رأس كل واحد بجذء رأس صاحبه فحسن وان وضع رأس كل واحد عند منكب الاول فحسن وان اختلف الجنس وضع الرجل بين يدي الامام ثم الصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية والافضل ان يجعل المحرم مما يلي الامام ويقدم على العبد ولو كان المحرم صبيا كما في الظهيرية وان كان عبدا وامراة حرة فالعبد يوضع مما يلي الامام والمرأة خلفه وفي فتح القدير ولو اجتمعوا في قبر واحد فوضعهم على عكس هذا فيقدم الافضل فلا فضل الى القبلة وفي الرجلين يقدم أكبرهما سنا وقرآنا وعلما كما فعله عليه السلام في قتلى أحمن المسلمين اه وفي البدائع ولو كان رجل وامراة قدم الرجل مما يلي القبلة والمرأة خلفه اعتبارا بحال الحياة ولو اجتمع رجل وامراة وصبي وخنثى وصبية دفن الرجل مما يلي القبلة ثم الصبي خلفه ثم الخنثى ثم الانثى ثم الصبية لانهم هكذا يصطفون خلف الامام حالة الحياة وهكذا اتوضع جنائزهم عند الصلاة فكذا في القبر اه وهو سهو في قوله وهكذا اتوضع جنائزهم لما ذكرنا انه على عكسه (قوله ومن استهل صلى عليه والاالا) استهل الصبي في اللغة أن يرفع صوته بالبكاء عند ولادته وقول من قال هو ان يقع جيا تدريس كذا في المغرب وضبطه في العناية بانه بالبناء للفاعل وفي الشرع ان يكون منه ما يدل على حياته من رفع صوت أو حركة عضو ولو ان يطرف بعينه وذكر المصنف ان حكمه الصلاة عليه ويلزمه ان يغسل وأن يرث ويورث وأن يسمى وان لم يبق بعده حيالا كرامه لانه من بني آدم ويجوز ان يكون له مال يحتاج ابوه الى أن يذكر اسمه عند الدعوى به ولم يقيد المصنف بوجود الحياة فيه الى أن يخرج أكثره ولا بد منه لما في المحيط قال أبو حنيفة اذا خرج بعض الولد وتحرك ثم مات فان كان خرج أكثره صلى عليه وان كان أقله لم يصل عليه اه وفي آخر المبتني بالجمعة الولد اذا خرج رأسه وهو يصيح ثم مات قبل أن يخرج لم يرث ولم يصل عليه ما لم يخرج أكثر بدنه حيا فان كان ذبحه رجل حال ما يخرج رأسه فعليه الغرة وان

ويجعلون واحدا خلف واحد ويجعل الرجل مما يلي الامام ويستوي فيه المحر والعبد في ظاهر الرواية ثم الصبيان ثم الخنثى ثم النساء وان شأوا جعلوا لهم صفا واحدا اه وفيه كما ترى جواز الشيعيين تأمل (قوله وهو سهو الخ) أقول هو قول لبعض ومن استهل صلى عليه والاالا

العلماء فقد ذكر في البدائع ما نقله المؤلف عنه هنا في فصل الدفن وذكر قبله في فصل الصلاة انه يوضع الرجال مما يلي الامام والنساء خلف الرجال مما يلي القبلة لانهم هكذا يصطفون خلف الامام في حالة الحياة ثم ان الرجال يكونون أقرب الى الامام من النساء فكذا بعد الموت ومن العلماء من قال يوضع النساء مما يلي الامام والرجال خلفهن لان في الصلاة بالجماعة في حال الحياة صف النساء خلف صف الرجال

الى القبلة فكذا في وضع الجنائز ولو اجتمع جنازة رجل وصبي وخنثى وامراة وصبية وضع الرجل مما يلي الامام والصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية لانهم هكذا يقومون في الصف خلف الامام حال الحياة فيوضعون كذلك اه (قوله تدريس) قال في النهاية أي هو تعليم من حيث التفرس في ان له حياة لان يشهد له اللغة قطع

(قوله وفي الهداية انه المختار) فيه غفلة عن عبارة الهداية فانها غير متعرضة للتسمية وعدمها نعم في التبيين واختلافوا في غسله وتسميته فذكر الكرخي عن محمد انه لم يغسل ولم يسم وذكر الطحاوي عن أبي يوسف انه يغسل ويسمي اه وفي الخاتمة والخلاصة والفيض والمجموع وفي تسميته كلام قاله الشيخ اسمعيل (قوله ولعله سبق نظرها الخ) ٢٠٣ قال في النهر ما في الخلاصة عزاءه في

الهداية الى المبسوط والمحيط
أفسبق نظر السرخسي
وصاحب المحيط أيضا
كلا وفي الظهيرية السقط
الذي لم تتم أعضاؤه لا
يصل عليه باتفاق
الروايات واختلفوا في
غسله والمختار انه يغسل
ويدفن ملفوفا بخرقه
وعزاه الشيخ اسمعيل الى
النهاية قال وخرجه في
عمدة المفتي والفيض
والمجموع والخاتمة.

كصبي سي مع أحد أبويه
الآن يسلم أحدهما أو هو

والمبتنى ثم قال وبهذا
يظهر ضعف ما في المنبع
من انه لا يغسل اجماعا
وفي شرح ابن الملك وغرر
الاذكار اتفاقا وما في
البحر غير واضح بل
الظاهر تضعيف الاجماع
والاتفاق اه لكن
في الشرنبلالية يمكن
التوفيق بان من نفي غسله
أراد الغسل المرامي فيه
وجه السنة ومن أثبت
أراد الغسل في الجملة
كصب الماء عليه من غير

قطع اذنه وخرج حيا ثم مات فعليه الدية اه وفي المجتبى والبدائع اختلف في الاستهلال فعن أبي حنيفة
لا يقبل فيه الا شهاده رجلين أو رجل وامرأتين لان الصباح والحركة يطالع عليها الرجال وقال لا يقبل
قول النساء فيه الا الام فلا يقبل قولها في الميراث اجماعا لانها متهمة بجرها النفس الى نفسها وانما
قبل قول النساء عندهما لان هذا المشهد لا يشهده الرجال وقول القابلة مقبول في حق الصلاة في
قولهم وأمه كالقابلة كافي البدائع لكن قيد بالعدالة فقال لان خبر الواحد في الديانات مقبول اذا
كان عدلا اه ولما كانت الحركة دليل الحية قالوا المجبى اذا ماتت وفي بطنها ولدي يضطرب يشق
بطنها ويخرج الولد لا يسع الا ذلك كذا في الظهيرية وأفاد بقوله والا لانه اذا لم يستهل لا يصل عليه
ويلزم منه أن لا يغسل ولا يرث ولا يورث ولا يسمى واتفقوا على ما عدا الغسل والتسمية واختلفوا
فهما فظاهر الرواية عدمهما وروى الطحاوي فعليه ما وفي الهداية انه المختار لانه نفس من وجه
وفي شرح الجمع للمصنف اذا وضع المولود سقطت ايام الخلق قال أبو يوسف يغسل اكرام البني آدم وقال
يدرج في خرقه ولا يغسل والصحيح قول أبي يوسف واذا لم يكن تام الخلق لا يغسل اجماعا اه وبهذا
ظهر ضعف ما في فتح القدير والخلاصة من أن السقط الذي لم تتم خلقه أعضاؤه المختار انه يغسل
اه لما سمعت من الاجماع على عدم غسله ولعله سبق نظرها الى الذي تم خلقه أو سهو من
الكاتب ثم اعلم ان قولهم هنا بان من ولد ميت لا يرث ولا يورث ليس على اطلاقه لما في آخر الفتاوى
الظهيرية من المقطعات ومتى انفصل الحمل ميتا انما لا يرث اذا انفصل بنفسه فاما اذا فصل فهو من
جملة الورثة بيانه اذا ضرب انسان بطنها فالقت جنيما ميتا فهذا المجنن من جملة الورثة لان الشارع
أوجب على الضارب الغرة ووجوب الضمان بالجناية على الحي دون الميت واذا حكمنا بحياة كان له
الميراث ويورث عنه نصيبه كما يورث عنه بدل نفسه وهو الغرة اه ولهذا في آخر المبسوط من ميراث
الحمل وفي المبتنى السقط الذي لم تتم أعضاؤه هل يحشر قيل اذا نفخ فيه الروح يحشر والا فلا وقيل
اذا استبان بعض خلقه يحشر اه وفي الظهيرية والذي يقتضيه مذهب علمائنا انه اذا استبان
بعض خلقه فانه يحشر وهو قول الشعبي وابن سيرين اه (قوله كصبي سي مع أحد أبويه) أي لا يصل
عليه لانه تبع لهما الحديث كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه الى آخره وتقدم في غسل الجناية
معنى الفطرة وأفاد بقوله (الآن يسلم أحدهما) انه يصل عليه لا سلامه تبعاً للسلام منهما لانه يتبع
خيرهما ديناً وأفاد بقوله (أو هو) انه يصل عليه اذا أسلم وأبواه كافران لمحبة اسلامه عندنا وأطلقه
وقيد في الهداية بان يعقل الاسلام واختلف في تفسيره فقيل ان يعقل المنافع والمضار وان الاسلام
هدى وتباعه خيره ذكره في العناية وفسره في فتح القدير بان يعقل صفة الاسلام وهو ما في الحديث
ان تؤمن بالله أي بوجوده وبر بوبيته اكل شئ وملا شكته أي بوجوده ملا شكته وكتبه أي انزلها
ورسله أي ارسلهم اليهم عليهم السلام واليوم الآخر أي البعث بعد الموت والقدر خيره وشره من
الله تعالى وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب المحكم بالاسلام مالم يؤمن بما ذكرنا وعلى

وضوء وترتيب لفعله كغسله ابتداء محض وسدر (قوله واختلف في تفسيره) قال في النهر وفي فتاوى قارئ الهداية المراد بالعاقل
المميز وهو من بلغ سبع سنين فما فوقها فلا ادعى أبوه انه ابن خمس وأمه انه ابن سبع عرض على أهل الخبرة ورجع اليهم في ذلك
اه وكان ينبغي أن يقال ما قيل في الحضنة عند اختلاف الابوين في سنه اذا كان يا كل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده فابن
سبع والا فلا (قوله وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب المحكم الخ) الظاهر ان المراد لا يوجب المحكم بالاسلام في نفس

الامر والافنى ظاهر الشرع يكتفى بالاقرار بالشهادتين كما كان يفعل صلى الله تعالى عليه وسلم لانه دليل على ما في الباطن وان لم يكن مقراباطنا كالمناق في فهمه لم يحكم ويعامل معاملة المسلمين وامره مفوض الى ربه تعالى وكما كان من منافق في زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم وكان عليه الصلاة والسلام يعاملهم معاملة المسلمين وفي مختصر أنفع الوسائل للزهري عن البدائع الكفار أصناف أربعة صنف ينكرون الصانع وهم الدهرية وصنف ينكرون الوحدانية وهم الثنوية والمجوس وصنف يقررون بالصانع ويتحيدونه ينكرون الرسالة ٢٠٤ رأسا وهم قوم من الفلاسفة وصنف يقررون بالصانع وتوحيدهم والرسالة في الجملة

لكنهم ينكرون رسالة رسولنا عليه الصلاة والسلام وهم اليهود والنصارى فان كان من الاول أو الثاني فقال لاله الا الله محكم باسمه وكذلك اذا قال أشهد أن محمدا رسول الله لانهم يمنعون عن كل واحدة وان كان من الثالث فقال لاله الا الله لا يحكم باسمه ولو قال أشهد أو لم يسب أحدهما معه أن محمدا رسول الله يحكم به لانه يمنع عن هذه فكان الاقرار بهاديل الايمان وان كان من الرابع فاني بهما لا يحكم باسمه حتى يتبرأ عن الدين الذي هو عليه لان من هؤلاء من يقر برسالة محمد عليه الصلاة والسلام لكنه يقول بعث الى العرب دون غيرهم اه ملخصا ثم نقل عن قاضخان ان في الذمي لا بد أن يقول أيضا ودخلت

هذا قالوا واشترى جارية أو تزوج امرأة فاستوصفها صفة الاسلام فلم تعرفه لا تكون مسلمة والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما لايمان ما الاسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم في التعبير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلاً بان البعث هل يوجد أولاً وان الرسل وانزال الكتب عليهم كان أولاً لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الاثبات للجهل البسيط فعن ذلك قالت لا أعرفه وقول ما يكون ذلك لمن نشأ في دار الاسلام فأنسمع ممن قد يقول في جواب ما قلنا لا أعرف وهو من التوحيد والاقرار والخوف من النار وطلب الجنة بمكان بل وذكر ما يصلح استدلالاً في أثناء أحوالهم وتكاملهم على التصريح ما يصرح باعتقاد هذه الامور وكانوا يظنون ان جواب هذه الاشياء انما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية خاصة فيجمعون عن الجواب اه فعلى هذا فينبغي أن لا يسأل العايم والمرأة على هذا الوجه بان يقال ما الايمان وانما يذكر حقيقة الايمان وما يجب الايمان به بحضورهما ثم يقال له هل أنت مصدق بهذا اذا قال نعم كان ذلك كافياً وأفاد بقوله (أو لم يسب أحدهما معه) انه يصلي عليه اذا دخل دار الاسلام ولم يكن معه أحد أبويه تبعاً لدار الاسلام وفي التبيين أي اذا لم يسب مع الصبي أحد أبويه فحينئذ يصلي عليه تبعاً للسبي أو الدار اه فجعل كلام المصنف شاملاً لتبعية السابي ولتبعية الدار والظاهر انه لم يتعرض لتبعية السابي فان السبي في اللغة الاسرى والسبي المحمولون من بلد الى بلد كما في ضياء المحلوم وفائدة تبعية السابي انما تظهر في دار الحرب بان وقع صبي في سبهم رجل ومات الصبي في دار الحرب فانه يصلي عليه تبعاً للسابي وظاهر ما في ضياء المحلوم انه لا بد من المحل من دار الحرب الى دار الاسلام حتى يسمى سبياً وفي فتح القدير واختلاف بعد تبعية الولاد فالذي في الهداية تبعية الدار وفي المحيط عند عدم أحد الابوين يكون تبعاً لصاحب اليد وعند عدم صاحب اليد يكون تبعاً للداد ولعله أولى فان من وقع في سهمه صبي من الغنيمة في دار الحرب خات يصلي عليه ويجعل مسلماً تبعاً لصاحب اليد اه وفيه نظر لان تبعية اليد عند عدم السكون في دار الاسلام متفق عليه فلا يصلح مرجعاً في المحيط من تقدم تبعية اليد على الدار فالخاص ان الاتفاق على التبعية بالجهات الثلاث وانما محل الاختلاف في تقديم الدار على اليد فصاحب الهداية وقاضخان وجع على تقديم الدار على اليد وهو الاوجه لما نقله في كشف الاسرار شرح أصول نحر الاسلام انه لو سرق ذمي صبياً وأخرجه الى دار الاسلام ومات الصبي فانه يصلي عليه ويصير مسلماً بتبعية الدار ولا يعتبر الاخذ حتى وجب تخليصه من يده اه ولم يحث فيه خلافاً وهي واردة على ما في المحيط فان مقتضاه أن لا يصلي عليه تقديم تبعية اليد على الدار الا أن يكون على الخلاف وأطلق المصنف في الصبي ولم يقيده

في دين الاسلام ثم ذكر انه كما يصح الاسلام بالقول يصح بالفعل وسمى ايماناً بطريق الدلالة من أي صنف من غير الاربعة كان كما اذا صلى بجماعة أو سجد للتلاوة أو أحرم وطاف أو صلى وحده أو أدى زكاة الابل أو أذن في وقت الصلاة (قوله) وظاهر ما في ضياء المحلوم انه لا بد انخ) أي وحينئذ فلا يكون مما نحن فيه لان الكلام في السبي وهو مادام في دار الحرب لا يسمى سبياً فلا فائدة لذكر السابي قلت الذي يظهر ان ما في ضياء المحلوم ليس المراد منه ظاهراً لمخالفة ما في الصحاح والقاموس لانهما ذكرانه يقال سبي العدو وسبياً وسباه أسره كاستباده فهو سبي وهي سبي أيضاً والجمع سبياً أو أودان السبي يطلق على الاسر وعلى المأسور

أى على المصدر واسم المفعول من غير مراعاة قيد الحمل من بلد الى بلد نعم ذكر اذالك القيد فى سبي المحررة فيقال سببت المحررة سببا وسببا
اذا جلتها من بلد الى بلد فهى سبية (قوله وكل ما مهم يدل على خلافه) قال المحقق ابن امرحاج فى شرح التحرير فى فصل الحاكم
بعند ذكر التبعية للأبوين ثم لدارهم للسبى ما نصه الذى فى شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام ويستوى فيما قلنا أن يعقل أولا
يعقل الى هذا أشار فى هذا الكتاب ونص عليه فى الجامع الكبير فلا جرم ان قال ٢٠٥ فى شرحه أو أسلم أحد أبويه يجعل مسلما

تبع أسواء كان الصغير
عاقلا أو لم يكن لان الابن
يتبع خير الأبوين ديننا
اه أقول ورأيت أنه أيضا
فى شرح السير الكبير
للإمام السرخسى فى باب
الوقت الذى يسكن فيه
المستأمن من الرجوع
الى أهله وذلك حيث قال
بعد كلام وبهذا تبين
خطأ من يقول من أصحابنا

ويغسل ولى مسلم الكافر
ويكفنه ويدفنه ويؤخذ

ان الذى يعبر عن نفسه
لا يصير مسلما تبعا لأبويه
فقد نص ههنا على أنه
يصير مسلما بمنع من
الرجوع الى دار الحرب
اه ونص أيضا فى هذا
الباب على ان التبعية
تنتهى ببلوغه عاقلا
(قوله وهذه عبارة معيبة
غير محررة الخ) قال فى
النهر بعد ذكره ان هذه
العبارة لفظ الجامع الصغير
ولنا ثل أن يقول لانسلم
انها معيبة اذ غاية الأمر ان
اطلاق الولى على القريب
مجاز لكن بقرينة وهى

بغير العاقل وقيد المحقق ابن الهمام فى تحريره بغير العاقل قال وان كان عاقلا استقل باسلامه فلا
يرتد برودة من أسلم منهما اه وهو ظاهر كلام الزيلعى فانه على تبعية اليدبان الصغير الذى لا يعبر
عن نفسه بمنزلة المتاع وعزاه الى شرح الزيادات فظاهره ما انه لو سبى صبي عاقل مع أحد أبويه
الكافر فانه لا يكون كافرا تبعا لبيه الكافر ويكون مسلما تبعا لداره ويحتاج الى صريح النقل
وكل ما مهم يدل على خلافه فانهم جعلوا الولد تابعا لأبويه الى البلوغ ولا تزول التبعية الى البلوغ نعم
تزول التبعية اذا اعتقد ديناً غير دين أبويه اذا عقل الادباز فينشد نصار مستتلا وفى الظهيرية
واذا ارتد الزوجان والمرأة حامل فوضعت المرأة الولد ثم مات الولد لا يصلى عليه وحكم الصلاة عليه
بخالف حكم الميراث اه ثم اعلم ان المراد بالتبعية التبعية فى أحكام الدنيا لا فى العقبى فلا يحكم بأن
أطفالهم من أهل النار البتة بل فيه خلاف قيل يكفون خدام أهل الجنة وقيل ان كانوا قلوبا الى يوم
أخذ العهد عن اعتقاد فى الجنة والافنى النار وعن محمد انه قال فيهم انى أعلم أن الله لا يعذب أحدا
بغير ذنب وهذا بنى التفصيل وتوقف فيهم أبو حنيفة كذا فى فتح القدير وفى القنية صبي سبى مع
أبيه ثم مات أبوه فى داره سلام ثم مات الصبي لا يصلى عليه لتقرر التبعية بالموت اه وحكم الجنون
البالغ فى هذه الأحكام كحكم الصبي العاقل فيكون فيه الاوجه الثلاثة فى التبعية كما صرح به
الاصوليون (قوله ويغسل ولى مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه) بذلك أمر على رضى الله عنه أن
يفعل بأبيه حين مات وهذه عبارة معيبة غير محررة أما الاول فلان المسلم ليس بولى الكافر وما فى
العناية من انه أراد به القريب بغير مفيد لان المؤاخدة على نفس التعبير به بعد ارادة القريب به
وأطلقه فشمى ذوى الارحام كالأخت والخال والحالة وأما الثانى فلانه أطلق فى الغسل والتكفين
والدفن فينصرف الى ما قد به من تجهيز المسلم وليس كذلك وانما يغسل غسل الثوب النجس من
غير وضوء ولا بداءة بالميا من ولا يكون الغسل طهارة له حتى لو حله انسان وصلى لم تجز صلاته ويألف
فى حرقه بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور ويحفر له حفرة من غير مراعاة سنة اللحد ولانه أطلق
فى الكافر وهو مقيد بغير المرتد أما المرتد فلا يغسل ولا يكفن وانما يلقى فى حفرة كالسكاب ولا
يدفع الى من انتقل الى دينهم كما فى فتح القدير ولانه أطلق جواب المسئلة وهو مقيد بما اذا لم يكن له
قريب كافر فان كان خلى بينه وبينهم ويتبع المجنزة من بعيد وقيد المصنف بالولى المسلم لان المسلم
اذا مات وله قريب كافر فان الكافر لا يتولى تجهيزه وانما يفعله المسلمون ويكره ان يدخل الكافر
فى قبر قرابته المسلم ليدفنه وما استدلل به الزيلعى على ان الكافر يمكن من تجهيز قريبه المسلم من
قول القدورى اذا مات مسلم ولم يوجد رجل يغسله يعلم النساء الكافر فاستدل غير صحيح لان كلامنا
فيما اذا وجد المسلمون ودليله فيما اذا لم يوجد من الرجال أحد فلو قال ويغسل ويكفن ويدفن
المسلم قريبه الكافر الاصلى عند الاحتياج من غير مراعاة السنة لكان أولى (قوله ويؤخذ

ما اشهر انه لا تولى بين كافر ومسلم وقد صرحوا بانها لا عيب فى الجواز الذى معه قرينة فى الحدود فبالك فى غيرها ولا نسلم أيضا انها
غير محررة لان جواب المسئلة انما هو جواز الغسل قال الامام الترمذى اذا كان الميت الكافر من يقوم به من أقاربه فالأولى
للمسلم أن يتركه لهم كذا فى السراج وهذا القدر لا يفتى الجواز وأما المرتد فقد تعرف اخراجه من لفظ الكافر فتدبر وحيث
كانت العبارة واقعة من امام المذهب محمد بن الحسن فنسبة العيب وعدم التحريم اليها مما لا ينبغي كيف وقد تبعه فى ذلك كبار

سريه بقوائمه الاربع) بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصيانة
ويرفعونه أخذابا ليدلا وضعا على العنق كما تحمل الامتعة وفي مختصر الكرخي ويكره أن يحمل
بين عمودي السري من مقدمه أو مؤخره لان السنة فيه التربع ويكره جله على الظهر والادابة وذکر
الاسبيجاني ان الصبي الرضيع أو القطم أو فوق ذلك قليلا اذا مات فلا بأس بان يحمله رجل واحد
على يديه ويتداوله الناس بالجل على أيديهم ولا بأس بان يحملها على يديه وهو راكب وان كان
كبيراً يحمل على الجنازة اه (قوله ويجعل به بلا خيب) وهو بمجتمعة مفتوحة وموحدتين ضرب
من العدة وقيل هو كالرمل وحد التحميل المسنون أن يسرع به بحيث لا يضطرب الميت على الجنازة
لحديث أسرعوا بالجنازة فان كانت صالحة قربتموها إلى الخبير وان كانت غير ذلك فشرعوا به
عن رقابكم والافضل أن يجعل بجهزته كله من حين يموت ولو مشوا به بالحب كره لانه ازدرأه بالمات
واضرار بالمبتعين وفي القنية ولو جهز الميت صليحة يوم الجمعة يكره تأخير الصلاة ودفعه ليصلي عليه
الجمع العظيم بعد صلاة الجمعة ولو خافوا فوت الجمعة بسبب دفعه يؤخر الدفن وتقدم صلاة العيد
على صلاة الجنازة وتقدم صلاة الجنازة على الخطبة والقياس أن تقدم على صلاة العيد لكنه قدم
صلاة العيد مخافة التشويش وكلاهما من في آخريات الصفوف انها صلاة العيد اه (قوله
وجلس قبل وضعها) أي بلا جلوس لم تبعها قبل وضعها لانه قد تنفع الحاجة الى التعاون والقيام
أمكن منه فكان الجلوس قبله مكرها ولان الجنازة متبوعة وهم اتباع والتبع لا يقعد قبل
قعود الاصل قيد بقوله قبل وضعها لانهم يجلسون اذا وضعت عن أعناق الرجال ويكره القيام بعد
وضعها كما في الحائنية والعناية وفي المحيط خلافة قال والافضل أن لا يجلسوا ما لم يسووا عليه التراب
لما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يقوم حتى يسوي عليه التراب ولان في القيام اظهار العناية
بامر الميت وانه مستحب اه والاولى الاول لما في البدائع وأما بعد الوضع فلا بأس بالجلوس لما
روى عن عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يجلس حتى يوضع الميت في اللحد
فكان قائما مع أصحابه على رأس قبر فقال يهودى هكذا نصنع بموتانا فجلس صلى الله عليه وسلم
وقال لأصحابه خالفوهم اه أي في القيام فلذا كره وقيدنا بمتبعيها لان من لم يردا اتباعها ومرت عليه
فالتخار انه لا يقوم لها لما روى عن علي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا بالقيام
في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس بهذا اللفظ لا جدرجه الله وصحح في الظهيرية ان من في
المصلي لا يقوم لها اذا رآها قبل أن توضع (قوله ومشي قدامها) أي بلا مشي لم تبعها امامها لان
المشي خلفها أفضل عندنا للاحاديث الواردة باتباع الجنازة وقد نقل فعل السلف على الوجهين
والترجيح بالمعنى فالشافعي يقول هم شفعاء والشفيع يتقدم ليمهد المقصود ونحن نقول هم مشيعون
فيتأخرون والشفيع المتقدم هو الذي لا يستحب الشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه بل
قد ثبت شرعا الزام تقدمه حالة الشفاعة له أعني حالة الصلاة ثبت شرعا عدم اعتبار ما اعتبره قالوا
ويجوز المشي امامها الآن يتباع دعنها أو يتقدم الكل فيكره ولا مشي عن يمينها ولا عن شمالها
وذکر الاسبيجاني ولا بأس بان يذهب الى صلاة الجنازة راكبا غير انه يكره له التقدم امام الجنازة
بخلاف الماشي اه وبهذا يضعف ما نقله ابن الملك في شرح المجمع معزيا الى أبي يوسف فقال رأيت
أبا حنيفة يتقدم الجنازة وهو راكب ثم قعد حتى تأتته كذا في النوادر اه وفي الظهيرية والمشي
فيها أفضل من الركوب كصلاة الجمعة وفي الغاية اتباع الجنازة أفضل من النواقل اذا كان لجوار

الائمة كالمصنف وغيره
(قوله وجلس قبل
وضعها) قال في النهر
للنهي عن ذلك كما في
السراج قال الرمي
ومقتضاه انها كراهة
تحریم تأمل (قوله ويكره
القيام بعد وضعها) قال
الرمي وهو مقيد بعدم
الحاجة والضرورة ذکر
الحلي في شرح منية المصلي

سريه بقوائمه الاربع
ويجعل به بلا خيب
وجلس قبل وضعه
ومشي قدامها

وهو ظاهر ومقتضى
الدليل الا في انها كراهة
تحریم تأمل (قوله فلذا
كره) يفيد ان قول البدائع
فلا بأس بالجلوس ليس
جاري على ما هو الغالب
في استعماله فيما تركه
أولى (قوله قالوا ويجوز
المشي امامها الا ان يتباعه
الح) قال الرمي الظاهر
انها كراهة تنزيه وكذا
ما بعده

أوقرابة أو صلاح مشهور والافال والنوافل أفضل وينبغي لمن تبع جنازة أن يطيل الصمت ويكره رفع الصوت بالدكر وقراءة القرآن وغيرهما في الجنازة والكراهة فيها كراهة تحريم في فتاوى العصر وعند مجد الأئمة التركاني وقال علاء الدين الناصري ترك الأولى اه وفي الظهيرة فان أراد أن يذكر الله يذكره في نفسه لقوله تعالى انه لا يحب المعتدين أي الجماهيرين بالدعاء وعن ابراهيم انه كان يكره أن يقول الرجل وهو عشي معها استغفر والله غفر الله لكم وفي البدائع ولا ينبغي أن يرجع من يتبع جنازة حتى يصلي لان الاتباع كان للصلاة عليها فلا يرجع قبل حصول المقصود ولا ينبغي للنساء أن يخرجن في الجنازة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهاهن عن ذلك وقال انصرفن ما زورات غير ما جورات ويكره النوح والصياح في الجنازة وممنزل الميت للنهي عنه فاما البكاء فلا بأس به وان كان مع الجنازة ناشئة أو صائحة فزجت فان لم تنزج فلا بأس بان يتبع الجنازة ولا يمنع لاجلها لان الاتباع سنة فلا تترك بدعة من غيره اه وفي المجتبى قال البقالى اذا استمع الى باكية ليلين فلا بأس اذا أمن الوقوع في الفتنة لاستماعه عليه الصلاة والسلام لبواكى حجرة ولا يتبع بنار في حجرة ولا يسمع ولا بأس بمرثية الميت شعرا كان أو غيره والتعزية للصواب سنة الحديث من عزى مصابا فله مثل أجره قال البقالى ولا بأس بالجلوس للعرزاء ثلاثة أيام في بيت أو مسجد وقد جاس رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قتل جعفر وزيد بن حارثة والناس يأتون ويعزونه والتعزية في اليوم الاول أفضل والجلوس في المسجد ثلاثة أيام للتعزية مكروه وفي غيره جاءت الرخصة ثلاثة أيام للرجال وتركه أحسن ويكره للعزى أن يعزى نائبا اه وهى كافي التبيين أن يقول أعظم الله أجرك وأحسن عزاك وغفر لمتك ولا بأس بالجلوس اليها ثلاثة أيام غير ارتكاب محظور من فرش البسط والاطعمة من أهل البيت لانها تتخذ عند السرور ولا بأس بان يتخذ لأهل الميت طعام اه وفي الحائنية وان اتخذوا للميت طعاما للفقراء كان حسنا اذا كانوا بالغين وان كان في الورثة صغير لم يتخذ ذلك من التركة اه وفي الظهيرة ويكره الجلوس على باب الدار للتعزية لانه عمل أهل الجاهلية وقد نهى عنه وما يصنع في بلاد الجهم من فرش البسط والقيام على قوارع الطرق من أقبج القبائح اه وفي التجنيس ويكره الافراط في مدح الميت عند جنازته لان الجاهلية كانوا يذكرون في ذلك ما هو شبه المحال وفيه قال عليه الصلاة والسلام من تعزى بعزاء الجاهلية فاعضوه بهن أبيه ولا تكنوا اه وفي القسمة عن شداد كره التعزية عند القبر ذكره في المجرى اه وفي الظهيرة وهل يعذب الميت ببكاء أهله عليه فقال بعضهم يعذب لقوله عليه الصلاة والسلام ان الميت له عذاب ببكاء أهله وقال عامة العلماء لا يعذب لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى وتأويل الحديث انهم في ذلك الزمان كانوا يوصون بالنوح عليهم فقال عليه الصلاة والسلام ذلك اه (قوله وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها) بيان لا كمال السنة في جلها عند كثرة المحاملين اذا تناوبوا في جلها وقوله ثم مؤخرها أى على يمينك وقوله ثانيا ثم مؤخرها أى على يسارك وهذا لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شئ واذا جل هكذا حصلت البسادة يمين الحامل ويمين الميت وانما يابد بالايمن المقدم دون المؤخر لان المقدم أول الجنازة والبسادة بالشئ انما يكون من أوله ثم يضع مؤخرها الايمن على يمينه لانه لو وضع مقدمها الايسر على يساره لاحتاج الى المشى امامها والمشى خلفها أفضل ولانه لو فعل ذلك أو وضع مؤخرها الايسر على يساره تقدم الايسر على الايمن وانما يضع مقدمها الايسر على يساره لانه لو فعل هكذا وقع الفراغ خلف الجنازة فيمشى خلفها وهو أفضل لذلك كان كمال السنة كما وصفنا اه وينبغي أن

(قوله والتعزية للصواب سنة) قال الرملى وتكره بعد ثلاثة أيام لانه يجدد الحزن الا ان يكون المعزى أو المعزى غائبا فلا بأس بها وهى بعد الدفن أفضل منها قبله (قوله فاعضوه بهن أبيه ولا تكنوا) قال الرملى قال

وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها

في مختار الصحاح قالت قال الازهرى معناه قولوا لله اعرض بأمر أيسك ولا تكنوا عن الأيمر بالهن تأديسالة وتذكيلة اه (قوله ولانه لو فعل ذلك) أى وضع مقدمها الايسر على يساره بعد مقدمها الايمن على يمينه وقوله أو وضع مؤخرها الايسر على يساره أى بعد وضع مقدمها الايمن على يمينه أوبدونه ابتداء

يحمل من كل جانب عشر خطوات للحديث من جل جنازة أربعين خطوة كقوت أربعين كبيرة كذا في البدائع وذكر الأسبجاني وفي حالة المشي بالجنازة يقدم الرأس واذن لواءه المصلي فانه يوضع عرضا للقبلة والمقدم بفتح الدال وكسرها والكسر أفصح كذا في الغاية وكذا المؤخر وفي ضياء المحلوم المقدم بضم الميم وفتح الدال مشددة نقيض المؤخر يقال ضرب مقدم وجهه وهو الناصية اه (قوله ويحفر القبر ويحسد) الحديث صاحب السنن مرفوعا للحديث والشق لغريبا يقال محدث الميت والميت محدث له لغتان والحد بفتح اللام وضعها كذا في الغاية وهو أن يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف والشق أن يحفر حفيرة في وسط القبر يوضع فيها الميت واستحسنوا الشق فيما إذا كانت الأرض رخوة لتعذر اللحد وان تعذر اللحد فلا بأس بتأبوت يتخذ الميت لكن السنة أن يفرش فيه التراب كذا في غاية البيان ولا فرق بين أن يكون التأبوت من حجر أو حديد كذا في التبيين وذكر في الظهيرية معزيا إلى السرخسي في الجامع الصغير انه لا يجوز أن تطرح المضربة في القبر وما روى عن عائشة فغير مشهور ولا يؤخذ به اه واختلفوا في عمق القبر فقيل قدر نصف القامة وقيل إلى الصدر وان زادوا الحسن وفي المحيط وغيره ومن مات في السفينة يغسل ويكفن ويصلى عليه ويرعى في البحر اه وهو مقيد بما إذا لم يكن البر اليه قريبا كما في فتح القدير وفي الواقعات لا ينبغي أن يدفن الميت في الدار وان كان صغيرا لأن هذه السنة كانت للأنبياء (قوله ويدخل من قبل القبلة) وهو أن توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع في اللحد فيكون الاخذ منه مستقبل القبلة حال الاخذ واختار الشافعي السبل وهو أن توضع الجنازة على عمن القبلة ويجعل رجلا الميت إلى القبر طولا ثم يؤخذ برجليه وتدخل رجلاه في القبر ويذهب به إلى أن تصير رجلاه إلى موضعهما ويدخل رأسه القبر واضطربت الروايات في ادخاله عليه الصلاة والسلام ورجحنا الأول لأن جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه (قوله ويقول واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله) كذا ورد في الحديث وقال السرخسي أي بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله سلمناك وزاد في الظهيرية بالله وفي الله وزاد في البدائع وفي سبيل الله ثم قال الماتريدي وليس هذا بدعاء الميت لانه اذا مات على ملة رسول الله لم يجز أن تبدل عليه الحالة وان مات على غير ذلك لم يبدل إلى ملة رسول الله ولكن المؤمنين شهداء الله في الأرض يشهدون بوفاته على الملة وعلى هذا جرت السنة ولا يضر وترد دخل القبر أم شفع واختار الشافعي الوتر اعتبارا بعدد الكفن والغسل والاجار ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دفن أدخله العباس والفضل بن العباس وعلى وصهيب كذا في البدائع وذو الرحم المحرم أولى بأدخال المرأة القبر وكذا الرحم غير المحرم أولى من الاجنبي فان لم يكن فلا بأس للاجانب وضعها ولا يحتاج إلى النساء لاوضع (قوله ووجه إلى القبلة) بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكون على شقه الايمن كما قدمناه وفي الظهيرية واذا دفن الميت مستدبر القبلة وأهالوا التراب عليه فانه لا ينبش لجعل مستقبل القبلة ولو بقي فيه متاع لانسان فلا بأس بالنبش لخراج المتاع وروى ان المغيرة بن شعبة سقط خاتمته في قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فخازل بالصحابة حتى رفع اللين وأخذ خاتمته وقبل بين عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم كان يفخر بذلك ويقول أنا أحدثكم برسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله وتحمل العقدة) لوقوع الامن من الانتشار (قوله ويسوى اللين عليه والقصب) لانه جعل على قبره عليه الصلاة والسلام اللين وطن من قصب واللين واحد لبنة على وزن كلمة ما يتخذ من الطين والطن بضم الطاء الحزمة

ويحفر القبر ويحسد
ويدخل من قبل القبلة
ويقول واضعه باسم الله
وعلى ملة رسول الله
ووجه إلى القبلة وتحمل
العقدة ويسوى اللين
عليه والقصب

واختلف في المنسوج من القصب وما ينسج من البردي يكره في قولهم لانه للترين كذا في المجتبى
(قوله لا الاجر والخشب) لانهم لا يحكم البناء والقبر موضع البلاء ولان بالاجر اثر النار فيكره
تفاوتا كذا في الهداية فعلى الاول يسوى بين الحجر والاجر وعلى الثاني يفرق بينهما كذا في الغاية
وأورد الامام حميد الدين الضرير على التعليل الثاني ان الماء يسخن بالنار ومع ذلك يجوز استعماله
فعلم ان اثر النار لا يضر وأجاب عنه في غاية البيان بالفرق لان اثر النار في الاجر محسوس بالمشاهدة
وفي الماء ليس بمشاهد أطلق المصنف في منعهما وقيد الامام السرخسي بان لا يكون الغالب على
الاراضي النزو والرخاوة وان كان فلا بأس بهما كاتخاذ تابوت من حديد لهذا وقيد في شرح المجموع
بان يكون حوله اما لو كان فوقه لا يكره لانه يكون عصمة من السبع اه وفي المغرب الاجر الطين
المطبوخ (قوله ويسجي قبره الاقبره) لان مبنى حاله على السر والرجال على الكشف الا ان يكون
لمطر أو تلج في المغرب يسجي الميت بثوب ستره (قوله ويهال التراب) ستره ويكره ان يزداد على التراب
الذي أخرج من القبر لان الزيادة عليه بمنزلة البناء ويستحب أن يحشى عليه التراب ولا بأس برش
الماء على القبر لانه تسوية له وعن أبي يوسف كراهته لانه يشبه التطيين (قوله ويسم القبر ولا يربح)
لانه عليه الصلاة والسلام نهى عن تزيين القبور ومن شاهد قبر النبي عليه الصلاة والسلام
أخبر انه مسم في المغرب قبر مسم مرتفع غير مسطح ويسم قدر شبر وقيل قدر أربع أصابع وما ورد
في الصحيح من حديث علي أن لا أدع قبراً مشرفاً الا سويته فمحمول على ما زاد على التسليم وصرح
في الظهيرية بوجوب التسليم وفي المجتبى باستحبابه (قوله ولا يخصص) لمحدث جابر نهى رسول
الله صلى الله عليه وسلم أن يخصص القبر وان بقعد عليه وان بني عليه وان يكتب عليه وان يوطأ
والتخصيص ظلي البناء بالحص والكسر والفتح كذا في المغرب وفي الخلاصة ولا يخصص القبر ولا
يطين ولا يرفع عليه بناء قالوا أراد به السقف الذي يجعل في دياره على القبر وقال في الفتاوى اليوم
اعتادوا السقف ولا بأس بالتطين اه وفي الظهيرية ولو وضع عليه شيء من الاشجار أو كتب عليه
شيء فلا بأس به عند البعض اه والمحدث المتقدم يمنع الكتابة فليكن المعول عليه لكن فصل
في المحيط فقال وان احتج الى الكتابة حتى لا يذهب الاثر ولا يمتن فلا بأس به فاما الكتابة من غير
عذر فلا اه وفي المجتبى ويكره أن يطأ القبر أو يجلس أو ينام عليه أو يقضى عليه حاجة من بول
أو غائط أو يصلى عليه أو يديه ثم المشى عليه يكره وعلى التابوت يجوز عند بعضهم كالمشي على السقف
اه وفي الخلاصة ولو وجد طريقا في المقبرة وهو يظن انه طريق أحد نوته لا مشى في ذلك وان لم يقع
ذلك في ضميره لا بأس بان يمشى فيه اه وفي فتح القدير ويكره الجلوس على القبر ووطؤه حينئذ
فما تصنع الناس ممن دفنت أقاربه ثم دفنت حوالهم خلق من وطئه تلك القبور الى أن يصل الى
قبر قريبه مكره اه وفي المحيط وغيره ولا يدفن اثنان وثلاثة في قبر واحد الا عند الحاجة يوضع
الرجل مما يلي القبلة ثم خلفه الغلام ثم خلفه الخنثى ثم خلفه المرأة ويجعل بين كل ميتين حاجر من
التراب ليصير في حكم قبرين هكذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم في شهادته أحد وقال قدموا أكثرهم
قرأنا اه وفي فتح القدير ويكره الدفن في الاماكن التي تسمى فساقي اه وهي من وجوه الاول
عدم اللحد الثاني دفن الجماعة في قبر واحد لغير ضرورة الثالث اختلاط الرجال بالنساء من غير
حاجر كما هو الواقع في كثير منها الرابع تخصيصها والبناء عليها وفي البدائع قال أبو حنيفة رحمه الله
ولا ينبغي أن يصلى على ميت بين القبور وكان على وابن عباس يكرهان ذلك وإن صلوا أجزاءهم اه

(قوله وأجاب عنه في
غاية البيان الخ) أحسن
من هذا ما في النهر وهو
ان الاجر انما كره في
القبر تفاوتاً لان به اثر النار
ألتري انه يكره الاجار
عند القبر واتباع الجنائز
بالنار بخلاف الغسل
بالماء الحار لانه يقع في
الميت ولا يكره الاجار
فيه واليه أشار الشارح
لا الاجر والخشب ويسجي
قبره الاقبره ويهال التراب
ويسم القبر ولا يربح
ولا يخصص

(قول المصنف ويسجي
قبرها) قال الرمي أي
على سبيل الوجوب كما
صرح به الزيلعي في كتاب
الخنثى (قوله باستحبابه)
قال في النهر وهو أولى
(قوله التي تسمى فساقي)
هي كبيت معقود بالبناء
يسع جماعة قيا ما ونحوه
كذا في الامداد (قوله
وهي) أي الكراهة

(قوله أودفن معه مال الخ) قال الرمي استفيد منه جواب حادثة الفتوى امرأة دفنت مع بنتها من المصاغ والأسباب والامتنعة المشتركة اثناعشر غيبة الزوج انه ٢١٠ ينشئ لمحقة واذا تلفت به تضمن حصته (قوله لانه روى ان يعقوب صلوات الله

تعالى عليه الخ) لا يخفى ان هذا شرع من قبلنا ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعاً لنا كذا في شرح العلامة المقدسي ومثله في شرح الشيخ اسمعيل عن الفتح وأوضحه بان من شرط كونه شرعية لنا أن يقصده الله تعالى أو رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يوجد ذلك مع أن ما نقل من نقل سعد رضي الله تعالى عنه وان لم يرد من أنكره لكن ورد ما عن عائشة

ولا يخرج من القبر الا أن تكون الارض مغصوبة

رضي الله تعالى عنها حين نقل أخوها الا أن يقال ذلك من بلد الى بلد ونقل سعدونه لكن ما استدلل له به هو من بلد الى بلد فليتأمل قال وقد جزم في التاجية بالكراهة وفي التحنيس وذكرانه اذا مات في بلدة يكره نقله الى أخرى لانه اشتغال بما لا يفسد وفيه تأخير دفنه وكفى بذلك كراهة (قوله وقيل تحرم على النساء الخ) قال الرمي

(قوله ولا يخرج من القبر الا أن تكون الارض مغصوبة) أي بعدما أهيل التراب عليه لا يجوز إخراجها لغرض ضرورة للنهي الوارد عن نبشه وصرحوا بحرمة وأشار بكون الارض مغصوبة الى انه يجوز نبشه لحق الأدي كما اذا سقط فيها متاعه أو كفن بثوب مغصوب أو دفن في ملك الغير أو دفن معه مال احياء لحق المحتاج قد أباح النبي صلى الله عليه وسلم نبش قبر أبي رعال لعصام بن زهير مع كذا في المحتبي قالوا ولو كان المال درهما ودخل فيه ما اذا أخذها الشفيع فانه ينشأ أيضاً لمحقة كما في فتح القدير وذكر في التبيين ان صاحب الارض مخير ان شاء أخرجه منها وان شاء ساواه مع الارض وانتفع بها زراعة أو غيرها وأفاذ كلام المصنف انه لو وضع لغير القبلة أو على شقه الايسر أو جعل رأسه في موضع رجله أو دفن بلا غسل وأهمل عليه التراب فانه لا ينشأ قال في البدائع لان النبش حرام حقاً لله تعالى وفي فتح القدير واتفقت كلمة المشايخ في امرأة دفن ابنها وهي غائبة في غير بلد ما فلم تصبر وارادت نقله انه لا يسعها ذلك فتجوز شواذ بعض المتأخرين لا يلتفت اليه اه وأطلق المصنف فشمع ما اذا بعدت المدة أو قصرت كما في الفتاوى ولم يتكلم المصنف على نقل الميت من مكان الى آخر قبل دفنه قال في الوقعات والحنيس القليل أو الميت يستحب لهما أن يدفنا في المكان الذي قتل أو مات فيه في مقابر أولئك القوم لما روى عن عائشة رضي الله عنها انها زارت قبر أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما وكان مات بالشام وحمل من هناك فقالت لو كان الأفرقي بيدي ما نقلت لك ولدفنتك حيث مت لكن مع هذا اذا نقل من بلاد أو مدين أو نحو ذلك فلا بأس وان نقل من بلد الى بلد فلا اثم فيه لانه روى ان يعقوب صلوات الله عليه مات بمصر فحمل الى أرض الشام وموسى عليه السلام حمل تابوت يوسف عليه السلام بعدما أتى عليه زمان الى أرض الشام من مصر ليكون عظامه مع عظام آبائه وسعد بن أبي وقاص مات في ضيعة على أربعة فراسخ من المدينة فحمل على أعناق الرجال الى المدينة اه وفي الوقعات عظام اليهود لها حرمة اذا وجدت في قبورهم كحرمة عظام المسلمين حتى لا تكسر لان الذي لم يحرم ايدأوه في حياته لذمته فتحب صيانة نفسه عن الكسر بعد موته اه ولم يتكلم المصنف رحمه الله على زيارة القبور ولا بأس ببيان تكميل الفائدة قال في البدائع ولا بأس بزيارة القبور والدعاء للاموات ان كانوا مؤمنين من غير وطء القبور لقوله صلى الله عليه وسلم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزروها ولعمل الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا اه وصرح في المحتبي بانها مندوبة وقيل تحرم على النساء والاصح ان الرخصة ثابتة لهما وكان صلى الله عليه وسلم يعلم السلام على الموقى السلام عليكم أيها الدار من المؤمنين والمسلمين وانا ان شاء الله بكم لاحقون انتم لنا فرط ونحن لكم تبع فمسأل الله العافية ولا بأس بقراءة القرآن عند القبور وورعها تكون أفضل من غيره ويجوز أن يخفف الله عن أهل القبور شيئاً من عذاب القبر أو يقطع عنه عند دعاء القارئ وتلاوته وفيه ورد آثار من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف الله عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات اه وفي فتح القدير ويكره عند القبر كالم يهدهم من السنة والمعهد ومنها ليس الا زيارتها والدعاء عندها قائماً كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج الى البقيع اه وفي الخلاصة

أما النساء اذا أردن زيارة القبور ان كان ذلك لتحديد الحزن والبكاء والنسب على ما جرت به عاداتهن فلا تجوز لهن الزيارة وعليه جل الحديث لعن الله زائرات القبور وان كان للاعتبار والترحم والتبرك بزيارة قبور الصالحين فلا بأس اذا كن عجائز ويكره اذا كن شواب كحضور الجماعة في المساجد ويكره

وبكره قطع الحطب والحشيش من المقبرة الا اذا كان بابا ولا يستحب قطع الحشيش الرطب اه
 وذكر في الظهيرية مسألة السؤال في القبر وليست فقهية وانما هي كلامية فلذا اثر كاهها والله سبحانه
 وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الشهيد

انما يوجب له مع ان المقتول ميت باجله عند اهل السنة لا اختصاصه بالفضيلة فـ كان افراد كافر
 جبريل مع الملائكة وهو فاعل لانه حي عند الله حاضر (قوله هو من قتله اهل الحرب او
 اولانه مشهود له بالجنة او بمعنى فاعل لانه حي عند الله حاضر (قوله هو من قتله اهل الحرب او
 البني أو قطاع الطريق أو وجد في المعركة وبه أثر أو قتله مسلم ظلما ولم يحجب بقتله دية) بيان لشرايطه
 قيد بكونه مقتولا لانه لو مات حتف أنفه أو تردى من موضع أو احترق بالنار أو مات تحت هدم أو
 غرق لا يكون شهيدا أي في حكم الدنيا والا فقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم للغريق وللغريق
 والمبطون والغريب بانهم شهداء فينالون ثواب الشهداء كذا في البدائع وفي التيجيس رجل قصد
 العدو ليضربه فاختلط فأصاب نفسه فمات يغسل لانه ما صار مقتولا بفعل مضاف الى العدو ولكنه
 شهيد فحيال من الثواب في الآخرة لانه قصد العدو ولا نفسه اه وأطلق في قتله فشمّل القتل
 مباشرة أو تسببا لان موته مضاف اليهم حتى لو أوطأ دابة منهم مسلما أو نفر وادابة مسلم فرمته أو رموه
 من السور أو القوا عليه حائطا أو رموا بنارا فاحرقوا سقمهم أو ما أشبه ذلك من الاسباب كان شهيدا ولو
 انفلتت دابة مشرك ليس عليها أحد فوطئت مسلما أو رمى مسلم الى الكفار فأصاب مسلما أو نفرت
 دابة مسلم من سواد الكفار أو نفر المسلمون منهم فاجتوهم الى خندق أو نارا ونحوه أو جعلوا حولهم
 الشوك فقتل عليها مسلم فمات بذلك لم يكن شهيدا خلافا لابي يوسف لان فعله يقطع النسبة اليهم
 وكذا فعل الدابة دون حامل وانما لم يكن جعل الشوك حولهم تسببا لان ما قصد به القتل فهو
 تسبب وما لا فلا وهم انما قصدوا به الدفع لا القتل وأراد بمن المسلم فان الكافر ليس بشهيد وأراد
 بالآثر هنا ما يكون علامة على القتل كالجرح وسيلان الدم من عينيه أو أذنه لا ماء يسيل من أنفه أو
 ذكره أو دبره فان كان يسيل من فيه فان ارتقى من الجوف وكان صافيا كان علامة على القتل وان
 نزل من الرأس أو كان جامدا فلا وفي البدائع ان أثر الضرب والخنق كآثر الجرح وقيدنا بكونه في
 المعركة وهي موضع الحرب لانه لو وجد في عسكر المسلمين قتيلا قبل لقاء العدو وفليس بشهيد لانه
 ليس قتيلا العدو ولهذا يجب فيه القسامة والدية بخلاف ما اذا كان بعد لقاءهم فانه قتيلاهم ظاهرا
 كذا في البدائع وانما لم يكتف بقوله أو قتله مسلم ظلما عن ذكر اهل البني وقطاع الطريق مع
 كونهم مسلمين قتلوا ظلما لان قتل اهل البني وقطاع الطريق لا يشترط أن يكون قتله بحديدة
 بل بكل آلة سلاحا كان أو غيره مباشرة أو تسببا كقتل اهل الحرب قال في معراج الدراية لانه
 لما كان القتال مع اهل البني وقطاع الطريق مأمورا به ألحق بقتال اهل الحرب فعمت الآلة كما
 عمت هناك اه بخلاف قتل غيرهم فانه يشترط أن يكون بحديدة كما سنده كره وقيد بقوله ظلما لان
 من قتله مسلم حقا كالمقتول بحد أو قصاص أو عدا على قوم فقتلوه فليس بشهيد وكذا لو مات في حد
 أو تعزير أو غيره وقيد بقوله ولم يجب بقتله دية لان من قتله مسلم ظلما خطأ أو عدا بالمشقة أو غيره
 فليس بشهيد لوجوب الدية بقتله وكذا لو وجد مذبوحا ولم يعلم قاتله كما سيأتي وكذا لو وجد في محلة

باب صلاة الشهيد
 هو من قتله اهل الحرب
 أو البني أو قطاع الطريق
 أو وجد في معركة وبه
 أثر أو قتله مسلم ظلما ولم
 تحجب به دية

باب الشهيد

(قوله فان كان يسيل
 من فيه الخ) قال في فتح
 القدير وأمان ظهر من
 القم فقالوا ان عرف انه
 من الرأس بان يكون
 صافيا غسل وان كان
 خلافا عرف انه من
 الجوف فيكون من جراحة
 فيه فلا يغسل وأنت علمت
 ان المرتقى من الجوف قد
 يكون علقا فهو سوداء
 بصورة الدم وقد يكون
 رقيقا من قرحة في الجوف
 على ما تقدم في الطهارة
 فلم يلزم كونه من جراحة
 حادثة بل هو أحد
 المحتملات اه (قوله وانما
 لم يكتف بقوله أو قتله
 مسلم ظلما الخ) قال في
 النهر فيه نظرا لانه لو قال
 من قتل ظلما ولم تحجب
 بقتله دية لاستفيد ما ذكره
 مع كمال الاختصار اه
 ولا يخفى ما فيه

(قوله لان المدافع
للمدكور شهيد الخ) قال
في النهر من قتل مدافعا
عن نفسه فكونه شهيدا
مع قتله بغير المدد مشكل
جدال وجوب الدية بقتله
فتدبره معناه النظر فيه اه
ومثل المدافع عن نفسه
المدافع عن غيره اذلا
فرق يظهر والجواب عن
فيكفن ويصلى عليه بلا
غسل ويدفن بدمه وثيابه
الا ما ليس من الكفن
ويزاد وينقص

اشكاله ان هذا القاتل
ان كان مكابرا في المصر
ليلا فسيأفى انه بمنزلة
قاطع الطريق وان كان
لصانزل عليه ليلا ليقته
أوياخذ ماله فهو بمنزلة
أيضا كما في النهر وعلى كل
فلا دية كما لاديه في قاطع
الطريق فقوله لوجوب
الدية ممنوع وعلى كل فهو
شهيد ولا اشكال تدبر
(قوله فمدفوع من ان
كلامه في نفس الصلاة لا
في المدعوله) ذكر في النهر
ان هذا الجواب ممنوع
واقصر على الثاني (قوله
وفي معراج الدراية وبه
استدل المشايخ الخ) قال
في النهر هذا يفيد ان
المراد بزيادة على الثلاث
وقدم عن الغاية

مقتول ولم يعلم قاتله فانه لا يدري أقتل ظلما أم مظلوما عمدا أو خطأ وفي المجتبى وإذا التقت سريتان
من المسلمين وكل واحدة ترى انهم مشركون فاجلوا عن قتلى من الفريقين قال محمد لاديه على أحد
ولا كفارة لانهم دافعون عن أنفسهم ولم يذكروا حكم الغسل ويجب أن يغسلوا لان قاتلهم لم يظلمهم
اه واحترز بقوله بقتله أي بسببه عما اذا وجبت الدية بالصلح أو بقتل الاب ابنه أو شخصا آخر
ووارثه ابنه فان المقتول شهيد لان نفس القتل لم يوجب الدية بل يوجب القصاص وانما سقط للصلح
أو للشبهة وانما كان المال عوضا ما نعا ولم يكن وجوب القصاص عوضا ما نعا لان القصاص للدم
من وجهه ولا وراث من وجه آخر وهي تشفى الصدور وللمصلحة العامة وهو ما في شريعته من حياة
الانفس فلم يكن عوضا مطلقا فلا تبطل الشهادة بالشك كذا في شرح الجمع للمصنف وذكروا في المجتبى
والمبدائع ان الشرائط ست العقل والبلوغ والقتل ظلما وانه لا يجب به عوض مالى والطهارة عن
الجنابة وعدم الارثاث اه وانما لم يذكر المصنف بقتلها الماس يصرح به من مفهوم ما تها السكن بقى
من قتل مدافعا عن نفسه أو عن ماله أو عن أهل الذمة من غير أن يكون القاتل واحدا من الثلاثة
في الكتاب فان المقتول شهيد كما صرح به في المحيط وعطفه على الثلاثة وجعله سببا رابعا ولا يمكن
دخوله تحت قوله أو قتله مسلم ظلما لان المدافع المذكور شهيد بأي آلة قتل بحديدة أو حجر أو خشب
كما صرح به في المحيط ومقتول المسلم ظلما لا يكون شهيدا الا اذا قتل بحديدة كما قدمناه ومن هنا
يظهر ان عبارة الجمع هنا لم تكن محروقة فانه لم يفصل في مقتول المسلم ظلما بل أدخل الباغي وقاطع
الطريق تحت المسلم وجعل حكم مقتولهم واحدا وليس بصحيح وان أراد بالمسلم ما عداهما فليس في
عبارته استيفاء للشهيد ويرد على الكل ما قتله ذمى ظلما فانه في حكم المسلم هنا كما صرح به ابن الملك
في شرح الجمع قال والمكابرون في المصر ليسوا بمنزلة قاطع الطريق اه والباقي في عبارة المختصر
محروور وقاطع الطريق مرفوع (قوله فيكفن ويصلى عليه بلا غسل) بيان لمحكمة اما عدم
الغسل فلحديث السنن انه عليه الصلاة والسلام أمر بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد والمجلود وان
يدفنوا بدمهم وثيابهم وما علل به الحسن البصري لعدم الغسل بانهم كانوا جرحى فقد قال السرخسي
انه ليس بصحيح لانه لو كان عدم الغسل باعتبار الجراحة لكان النيم مشروعا وأما الصلاة فلصلاته
عليه السلام على حزة وغيره يوم أحد وحديث البخاري انه صلى على قتلى أحد بعد ثمان سنين وما
قبل من انهم أحياء والحى لا يصلى عليه فمدفوع بانه حكم آخرى لا ذنوبى بدليل ثبوت أحكام الموتى
لهم من قبلة تركهم وينبوتة نسا لهم الى غير ذلك وما قيل من انها الاستغفار وهم مغفور لهم
فمنتهى بالنبي والصبي كما في الهداية وما في فتح القدير من انه لو اقتصر على النبي لكان أولى فان
الدعاء في الصلاة على الصبي لا يوجب مدفوع من ان كلامه في نفس الصلاة لا في المدعوله ولان الصبي
ليس بمنتهى عن الرحمة فنفس الصلاة عليه رحمة له ونفس الدعاء الوارد لا يوجب دعاء له لانه اذا كان
فرط لا يوجب فقد تقدمهما في الخير لا سيما وقد قالوا ان حسنات الصبي له لا لا يوجب ولهما ثواب التعليم
(قوله ويدفن بدمه وثيابه الا ما ليس من الكفن ويزاد وينقص) بيان لمحكم آخر له وأشار الى انه
يكراه أن ينزع عنه جميع ثيابه ويجدد الكفن ذكره الاسيحياني وقالوا ما ليس من جنس الكفن
الفرو والحشوا والفلنسوة والسلاح والخف وقد مناه فيه كلاما واختلفوا في معنى قولهم يزداد وينقص
ففي غاية البيان وغيرها يزداد ان كان ما عليه ناقصا عن كفن السنة وينقص ان كان ما عليه زائدا على
كفن السنة وفي معراج الدراية وبه استدل المشايخ على جواز الزيادة في الكفن على الثلاث وفيه

(قوله وفيه ان هذا الغسل الخ) تنظيره كما قاله في المعراج من الاستدلال بقصة آدم عليه السلام لان هذا الغسل عند أي خنفة للجنابة لا للموت وما في القصة غيره وأعلم ان هذا الغسل لا يخلو اما أن يكون للجنابة ٢١٣ أو للموت فان كان للجنابة فهو

يتأدى من أي غاسل كان والجواب عن قولهما حينئذ ظاهر وان كان للموت وهو ظاهر كلام المعراج كما هو قضية تنظيره بقصة آدم عليه السلام فالجواب مشكل لما مر من انه لا بد في اسقاط الفرض من فعل المكلفين

ويغسل ان قتل جنبا أو صيبا أو ارتب بان أكل أو شرب أو نام أو تداوى أو مضى وقت صلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة حيا أو أوصى

حتى لو وجد في البحر لا بد من تغسله فقوله اذا لوجب نفس الغسل الخ غير ظاهر ويحجب عن قصة آدم بان ذلك أول تعليمه للجواب فجاز أن يسقط بفعل الملائكة بخلاف ما بعد الاول فلا يسقط الا بفعل المكلفين والذي يشعر به قول البدائع ان الجنابة علة الغسل وقوله كالفتح أيضا ان الشهادة عرفت مانعة من حلول نجاسة الموت لا رافعة لنجاسة كانت قبلها اه

ويجعل الخنوط للشهيد كالميت (قوله ويغسل ان قتل جنبا أو صيبا) بيان لشرطين آخرين للشهادة الاول الطهارة من الجنابة الثاني التكليف أما الاول فهو قوله وقال الجناب شهيد لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت وله ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صرح ان حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائكة وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية كذا في الهداية وفي معراج الدراية وانما لم يعد النبي صلى الله عليه وسلم غسل حنظلة لان الواجب تأدى بدليل قصة آدم عليه السلام ولم تعد أولاده غسله وهو الجواب عن قولهما لو كان واجبا لوجب على بني آدم ولما اكتفى به اذ الواجب نفس الغسل فاما الغاسل يجوز من كان كافي قصة آدم اه وفيه ان هذا الغسل عنده للجنابة لا للموت قيد بقوله جنبا لانه لو قتل محدثا حدثا أصغر فانه لا يغسل والفرق بين المحدثين عنده هو ان سقوط غسل أعضاء الوضوء لعنى ضروري لان الموت لا يخلو عن حدث قبله لعدم خلوه من زوال العقل فكانت الشهادة رافعة له ضرورة ولا ضرورة في الجنابة لان الموت يخلو عنها فلا تكون رافعة في حقها وفي الجواز به هذا الجواب في النفساء مجرى على اطلاقه لان أقل النفاس لاحد له ما في الحائض فصوره فيما اذا استمر بها الدم ثلاثة أيام ثم قتلت قبل الانقطاع أو بعده أما لو رأت يوما أو يومين دما وقتلت لا تغسل بالاجماع ذكره التمر تاشي لعدم كونها حائضا اه وأما الثاني فعلى الخلاف أيضا لهما ان الصبي أحق بهذه الكرامات وله ان السيف كفى عن الغسل في حق شهادته أحد بوصف كونه مطهرة ولا ذنب للصبي فلم يكن في معناه فعمل هذا الخلاف الجنون وقد يقال ينبغي تخصيصه بمنون بلغ مجنونا اما من بلغ عاقلًا ثم جن فهو محتاج الى ما يطهره اذ ذنبه الماضية لم تسقط عنه مجنونه الا أن يقال ان الجنون اذا استمر على جنونه حتى مات لم يؤخذ بما مضى لانه لا قدر له على التوبة ولم أر نقلا في هذا الحكم (قوله أو ارتب بان أكل أو شرب أو نام أو تداوى أو مضى وقت الصلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة أو أوصى) بيان للشرط السادس وهو عدم الارتثاق وهو في اللغة من الرث وهو الشيء البالي وسمى به مرتثا لانه قد صار خلقا في حكم الشهادة وقيل مأخوذ من التريث وهو التجرع وفي مجمل اللغة رث فلان أي جل من المعركة رثيثا أي جريحًا وحاصله في الشرع أن ينال بعد مرافق الحياة فبطلت شهادته في حكم الدنيا فيغسل وهو شهيد في حكم الآخرة فينال الثواب الموعود للشهداء وذكر في البدائع ان الميراث في الشرع من خرج عن صفة القتلى وصار الى حال الدنيا بان جرى عليه شيء من أحكامها أو وصل اليه شيء من منافعها اه وهو أضر مما تقدم أطلق في الاكل والشرب والنوم والتداوى فشمل القليل والكثير وأطلق في مضى الوقت فشمل ما اذا كان قادر على الاداء أولا لضعف بدنه لازوال عقله وقيده في التبيين بان يقدر على أدائها حتى يجب القضاء بتركها وورده في فتح القدير بقوله الله أعلم بحجته وفيه افادة انه اذا لم يقدر على الاداء لا يجب القضاء فان اراد ان لم يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة والمختار هو ظاهر كلامه في باب صلاة المريض انه لا يسقط وان اراد لغلبة العقل فالمغنى عليه يقضى ما لم يزد على صلاة يوم وليلة حتى يسقط

ان الغسل للجنابة كما قاله المؤلف للموت وقضيته انه لو وجد في بحر لم يجب اعادته غسله وهما الحكم كذلك لم أره فليراجع (قوله وأما الثاني) أي التكليف (قوله الا أن يقال ان الجنون اذا استمر الخ) قال في النهر ولا يخفى ان هذا مسلم فيما اذا جن عقب المعصية أما لو مضى بعدها زمن يقدر فيه على التوبة فلم يفعل كان تحت المشيئة اه وهذا نظير ما قالوا فيمن أفطر بعد زومات ولم يدرك عدة من أيام أخر يقضى فيها الا يلزمه الوصية بخلاف ما لو أدركها تامل (قوله وفيه افادة) أي في كلام التبيين

القضاء مطلقا لعدم قدرة الاداء من الجرح اه وقد يقال ان مراده الاول وكون عدم القدرة للضعف لا يسقط القضاء على الصحيح هو فيما اذا قدر بعده اما اذا مات على حاله فلا يتم لعدم القدرة عليهم بالايحاء وقد بقوله وهو يعقل لانه لو مضى الوقت وهو لا يعقل لا يغسل وان زاد على يوم وليس له أو قبل من المعركة لعدم الانتفاع بحياته فلو انخر وهو يعقل وجعله قيد في الكل لكان أولى كما انه لا بد من استثناء من نقل من المعركة خوفا من ان تطأه الخيل فانه لا يغسل لانه ما نال شيئا من الراحة كما في الهداية وتعقبه في غاية البيان باننا لانسلم ان الحمل من المصراع ليس بنيل راحة اه وصرح في البدائع بان النقل من المعركة يزيد ضعفا ويوجب حدوث الآلام لم تحدث لولا النقل والموت يحصل عقب ترادف الآلام فيكون النقل مشاركا للجراحة في اثاره الموت فلم يمت بسبب الجراحة يقينا فلذا لم يسقط الغسل بالشك اه فالارتثاق فيه ليس للراحة بل لما ذكره وأطلق في النقل فشمس ما اذا وصل الى بيته حيا أو مات على الايدي كما في البدائع وأشار الى انه لو قام من مكانه الى مكان آخر فانه يكون مرتثا بالاولى كما في البدائع والى انه لو باع أو ابتاع فهو مرتث وأطلق في الوصية فتمت ما كان بامور الدنيا و بامور الآخرة وفيه اختلاف معروف والاظهر انه لا خلاف فجواب أي يوسف بانه يمكن مرتثا فيما اذا كان بامور الدنيا وجواب محمد بعده فيما اذا كان بامور الآخرة لان الوصية بامور الدنيا من أمر الأحياء فقد أصابه مرافق الحياة فنقص معنى الشهادة فاما الوصية بامور الآخرة من أمور الموتي وصنيع من أيس من نفسه فيوصي بما يكف به ويخلص رقبته ويبرد جلده من النار ويدخر لنفسه ذخيرة الآخرة كما في وصية سعد بن الربيع لما بلغه سلامة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحمد لله على سلامته الآن طابت نفسي للموت اقر رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام واقر الانصار مني السلام وقل لهم لا عذر لكم عند الله ان قتل محمد وفيكم عين نظرف كذا في المحيط وشمل الوصية بكلام قليل أو كثير كما في غاية البيان واستثنى في الحاشية الوصية بكلماتين وقالوا اذا تكلم فان كان طويلا كان مرتثا ولا فلا ويمكن جملة على كلام ليس بوصية توفيقا بينهما لكن ذكر أبو بكر الرازي انه لو أكثر من كلامه في الوصية فطال غسل لان الوصية بشئ من أمر الميت فاذا طالت أشبهت بامور الدنيا كذا في غاية البيان ومن الارتثاق ما اذا أواه فسطاط أو خيمة كذا في الهداية يعني وهو في مكانه ولا فهي مسألة النقل من المعركة وفي التبيين وهذا كله اذا وجد بعد انقضاء الحرب وأما قبل انقضاءها فلا يكون مرتثا بشئ مما ذكرنا اه (قوله أو قتل في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلما) أي مظلوما لان الواجب فيه القسامة والدية بخف أثر الظلم قيد بالمصر لانه لو وجد في مفازة ليس بقربها عمران لا تجب فيه قسامة ولادة فلا يغسل لو وجد به أثر القتل كذا في معراج الدراية فالمراد بالمصر العمران وما يقربه مصر كان أو قرية وقيد بكونه لم يعلم انه قتل بحديدة لانه لو علم ذلك بان وجد مذبوحا فان علم قاتله فهو شهيد لو جوب القصاص وان لم يعلم قاتله فلا لعدم وجوبه فقوله ظلما داخل تحت النفي يعني لم يعلم انه قتل مظلوما بحديدة فكان فيه شيئا أن أحدهما عدم العلم بكونه قتل بحديدة ثانيهما عدم العلم بكونه مظلوما بان لم يعلم قاتله لانه اذا لم يعلم قاتله لم يتحقق كونه مظلوما وأما اذا علم فقد تحقق كونه مظلوما فلا يكون كلام المصنف مخالفا بشئ كما قد يتوهم وحاصل المسئلة ان من قتل بغير الهدد وعلم قاتله أولا فانه ليس بشهيد عند أبي حنيفة أصلا سواء كان بالمشقة أو بغيره لو جوب الدية ومن قتل بالهدد ولم يعلم قاتله فليس بشهيد لو جوب الدية والاقتصار على وجوب الدية في التمهيل أولى مما قدمناه

أو قتل في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلما

(قوله وصرح في البدائع بان النقل الخ) أجاب عنه العلامة المقدسي في شرحه بان لقائل أن يقول ترادف الآلام وان حدث فهو ناشئ من الجراحة فلا تنقص الشهادة انما تنقص بمحصول الرفق والراحة

من ضم القسامة كما في الهداية لانه برد عليه المقتول في الجامع أو الشارع الاعظم فانه ليس بشهيد
حيث لم يعلم قاتله وليس فيه قسامة وإنما تحب الدية في بيت المال فقط فلو قيل أوقتل في العمران بغير
المحدد مطلقاً أو بالمحدد ولم يعلم قاتله لشمل الكل لكن قد علم حكم ما إذا قتل بغير المحدد مطلقاً من أول
الباب وفي البدائع لو قتل في المصر بغير المحدد لا يكون شهيداً وإن كان في المغازة كان شهيداً لانه
يوجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال ولو نزل عليه اللصوص ليلاً في المصر فقتل بسلاح أو غيره أو
قتله قطاع الطريق خارج المصر بسلاح أو غيره فهو شهيد لأن القتل لم يخلف في هذه المواضع بدلاً
هو مال اهـ وبهذا يعلم أن من قتله اللصوص في بيته ولم يعلم له قاتل معين منهم لعدم وجودهم فانه
لا قسامة ولا دية على أحد لانهم لا يجبان الا إذا لم يعلم القتال وهنا قد علم أن قاتله اللصوص وإن لم
يثبت عليهم لغرارهم فليحفظ هذا فإن الناس عنه غافلون (قوله أوقتل بحد أو قود) أي يغسل لانه
صح انه عليه الصلاة والسلام غسل ما عزا ولانه بذل نفسه لمحق واجب عليه فلم يكن في معنى شهيداً
أحد (قوله لا لبغي وقطع طريق) أي لا يغسل من قتل البغي أو قطع الطريق وإذا لم يغسل لم يصل
عليهما لأن علياً رضي الله عنه لم يصل على البغاة ولم ينكر عليه فكان اجماعاً وقطاع الطريق بمنزلة
أطلقه فشمل ما إذا قتلوا في حال الحرب أو أخذوا وقتاً أو بعده كذا روى عن محمد وفرق الصدر
الشهيد بينهما فوافق في الأول وقال بالصلاة في الثاني قال في التبيين وهذا تفصيل حسن أخذه
الكبار من المشايخ والمعنى فيه أن القتل في الثاني حد أو قصاص في قاطع الطريق وفي البغاة لكسر
شوكتهم فنزل منزلته لعود منفعة إلى العامة وهذا التفصيل ربما يشير إليه قوله لبغي فإن من قتل
بعد الحرب لم يقتل لبغي وإنما قتل قصاصاً والمحق بقاطع الطريق المكابرون في المصر بالسلاح ليلاً
كذا في غاية البيان والحناق الذي خنق غيرة كذا في الاستيعابي وحكم أهل العصية كحكم
البغاة ومن قتل أحد أبويه لا يصل عليه اهانة له كذا في التبيين ولم يذكر المصنف حكم قاتل نفسه
عمداً للاختلاف فعندهما يصل عليه وهو الأصح لانه فاسق غير ساع في الأرض بالفساد كذا في
النهاية وقال أبو يوسف لا يصل عليه وهو الأصح لانه باع على نفسه كذا في غاية البيان معزي إلى
القاضي على السغدي فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تأيد قول أبي يوسف بما في صحيح مسلم عن
جابر بن سمرة قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمساقض فلم يصل عليه اهـ وفي فتاوى
فاضل بن قريمان كتاب الوقة رجلان أحدهما قتل نفسه والاخر قتل غيره كان قاتل نفسه أعظم
وزراً وإنما اهـ قيدنا بكونه قتل نفسه عمداً لانه لو قتلها خطأ فانه يغسل ويصل عليه اتفاقاً

باب الصلاة في الكعبة

ختم كتاب الصلاة بما يتبرك به حالاً ومكاناً وأولاه للشهيد لانه معدول به عن سائر الصلوات لجواز
جعل الظهر فيها إلى ظهر الإمام (قوله صح فرض ونفل فيها وفوقها) لانه صلى الله عليه وسلم صلى
في جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها
ليس بشرط وإنما جازت فوقها لان الكعبة هي العرصة والهواء إلى عنان السماء عند نادون البناء
لانه ينقل ألا ترى أنه لو صلى على أبي قبيس جاز ولا بناء بين يديه إلا أنه يكره لما فيه من ترك التعظيم
وقد ورد النهي عنه وفي غاية الكعبة هي البناء المرتفع مأخوذ من الارتفاع والنتوء ومنه الكعاب
فكيف يقال الكعبة هي العرصة والصواب القبلة هي العرصة كما ذكره صاحب المحيط والوبري

أوقتل بحد أو قصاص
لا لبغي وقطع طريق
باب الصلاة في الكعبة
صح فرض ونفل فيها
وفوقها

(قوله فوافق في الأول)
وهو ما إذا قتلوا في حال
الحرب والمراد بالثاني
ما إذا قتلوا بعدها
باب الصلاة في الكعبة

(قوله لانه متوجه الى القبلة) زاد في النهر غير متقدم على امامه قال وحذفه في البحر ولا بد منه لقوله والى وجهه لا أى لا يصح مع انه متوجه الى القبلة غير انه تقدم عليه فالمتوثر انما هو التقدم وعدمه (قول المصنف ان لم يكن في جانبه) قال از مى رأيت في كتب الشافعية لو توجه الامام أو المأموم الى الركن فكل من جانبه جهته وأقول ولا شيء من قواعدها بأباه فلو صلى الامام الى الركن فكل من جانبه جانبه فينظر الى ٢١٦ من عن يمينه وشماله من المقتدين فمن كان الامام أقرب منه الى الحائط أو بمساواته

وفي المجتبى وقد رفع البناء في عهد ابن الزبير ليبنى على قواعد الخليل وفي عهد الحاج كذلك ليعيدها الى الحالة الاولى والناس يصلون والاحرار والعبيد والرجال والنساء في ذلك سواء (قوله ومن جعل ظهره الى ظهر الامام فيها صح) لانه متوجه الى القبلة ولا يعتد امامه على الخط بخلاف مسألة التحري (قوله والى وجهه لا) أى لو جعل ظهره الى وجهه امامه لا يصح لتقدمه على امامه وسكت عما اذا جعل وجهه الى وجه الامام لانه صحيح لما قدمناه لكنه مكروه بلا حائل لانه يشبه عبادة الصورة وعما اذا جعل وجهه الى جوانب الامام وهو جائز بلا كراهة فهي أربعة تصح بلا كراهة في صورتين ومعها في صورة ولا تصح في أخرى (قوله وان حلقوا حولها صح لمن هو أقرب اليها ان لم يكن في جانبه) لانه متأخر حكلا ان التقدم والتأخر لا يظهر الا عند اتحاد الجهة فمن كان وجهه الى الجهة التي توجه الامام اليها وهو عن يمينه أو يساره وتقدم عليه بان كان أقرب الى الحائط من الامام فهو غير صحيح لتقدمه فهو في معنى من جعل ظهره الى وجه الامام ولو قام الامام في الكعبة وتحلق المقتدون حولها جاز اذا كان الباب مفتوحا لانه كقيامه في المحراب في غيرها من المساجد والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

كتاب الزكاة

ذكر ان زكاة بعد الصلاة لانها مقترنان في كتاب الله تعالى في اثنين وثمانين آية وهذا يدل على ان التعاقب بينهما في غاية الوكادة والنهاية كما في المناقب البزائية وهي لغة الطهارة قال في ضياء الموم سميت زكاة المال زكاة لانها تزكى المال أى تطهره قال تعالى خيرا منه زكاة وقيل سميت زكاة لان المال يزكو بها أى ينمو ويكثر ثم ذكر فعل بالفتح يقال زكا المال زيادته ونماؤه وزكا أيضا اذا طهر ثم ذكر في باب التفعيل زكى المال أدى زكاته وزكاه أخذ زكاته اه وفي الغاية انها في اللغة بمعنى النماء وبمعنى الطهارة وبمعنى البركة يقال زكت البقعة أى بورك فيها وبمعنى المدح يقال زكى نفسه وبمعنى الثناء الجليل يقال زكى الشاهد وفي اصطلاح الفقهاء ما ذكره المصنف (قوله) هي تملك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولا بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى

الامام في سائر الاحوال اه ونحوه في الدر المختار حيث قال ولو وقف مسامتا لركن في جانب الامام وكان أقرب لم أره وينبغي الفساد احتياطا لترجيح جهة الامام وهذه صورته

مؤتم امام

كتاب الزكاة

(قوله في اثنين وثمانين آية) صوابه في اثنين وثمانين كما عده بعض الفضلاء (قوله وجوابه ان قوله الخ) اعترضه المقدسي وأقره في الشريعة لانه لا يفهم من التعريف شيء مما ذكر من كون الاسلام شرطاً في الزكاة وليس بشرط في الكفارة حتى يخرج هذا واعتراضه في النهر أيضاً بان شأن الشروط أن تكون خارجة عن المساهمة لانها جزء منها فالاولى أن يقال أل في المال للعهد أى المعهود اخرجها شرعاً ولم يعهد فيها الا التملك وكون الخرج ربع العشر وبه عرف ان حقيقة تملك ربع العشر لا غير اه ولا يخفى

آية) صوابه في اثنين وثمانين كما عده بعض الفضلاء (قوله وجوابه ان قوله الخ) اعترضه المقدسي وأقره في الشريعة لانه لا يفهم من التعريف شيء مما ذكر من كون الاسلام شرطاً في الزكاة وليس بشرط في الكفارة حتى يخرج هذا واعتراضه في النهر أيضاً بان شأن الشروط أن تكون خارجة عن المساهمة لانها جزء منها فالاولى أن يقال أل في المال للعهد أى المعهود اخرجها شرعاً ولم يعهد فيها الا التملك وكون الخرج ربع العشر وبه عرف ان حقيقة تملك ربع العشر لا غير اه ولا يخفى

مخرج الشروط والاسلام ليس بشرط في أخذ الكفارة كما سيأتي وأيضا ليس الجواز في الكفارة باعتبار التملك بل باعتبار ان الشرط فيها التمكن الشامل للتملك والاباحة والمال كما صرح به أهل الأصول ما يقول ويدخر للحاجة وهو خاص بالاعيان فخرج تملك المنافع قال في الكشف الكبير في بحث القدرة الميسرة الزكاة لا تتأدى الابتكاريات عين متقومة حتى لو أسكن الفقير داره سنة بنية الزكاة لا يجزئه لان المنفعة ليست بعين متقومة اهـ وهذا على احدى الطريقين وأما على الأخرى من أن المنفعة مال فهو عند الإطلاق منصرف الى العين وقيد بالتملك احتراز عن الاباحة ولهذا ذكر الوالوجي وغيره انه لو عال يقيم فجعل يكسوه ويطعمه وجعله من زكاة ماله فالكسوة تجوز لوجود ركنه وهو التملك وأما الاطعام ان دفع الطعام اليه بيده يجوز أيضا لهذه العلة وان كان لم يدفع اليه وبأكل اليتيم لم يجز لانعدام الركن وهو التملك ولم يشترط قبض الفقير لان التملك في التبرعات لا يحصل الا به واحتراز الفقير الموصوف بما ذكر عن الغنى والكافر والهاشمي ومولاه والمراد عند العلم بحالهم كما سيأتي في المصنف ولم يشترط البلوغ والعقل لانهم ليس بشرط لان تملك الصبي صحيح لكن ان لم يكن عاقلًا فانه يقبض عند وصيه أو أبوه أو من يعوله قريبًا أو أجنبيًا أو الملتقط كما في الوالوجية وان كان عاقلًا فقبض من ذكر وكذا قبضه بنفسه والمراد أن يعقل القبض بان لا يرمى به ولا يتخذه عنه والدفع الى المعتوه يجزئ كذا في فتح القدير وحكم الجنون المطبق معلوم من حكم الصبي الذي لا يعقل ولم يشترط المحرية لان الدفع الى غير الحر جائز كما سيأتي في بيان المصنف وأفاد بقوله بشرط ان الدفع الى أصوله وأن علواً الى فروعه وان سفلواً الى زوجته وزوجها وإلى مكاتبه ليس بزكاة كما سيأتي مبيناً وأشار الى ان الدفع الى كل قريب ليس باصل ولا فرع حائز وهو مقيد بما في الوالوجية رجل يعول أخته أو أخاه أو عمه فاراد أن يعطيه الزكاة فان لم يفرض القاضي عليه النفقة جاز لان التملك بصفة القرية يتحقق من كل وجه وان فرض عليه النفقة زمانته ان لم يحتسب من نفقته جاز وان كان يحتسب لا يجوز لان هذا اداء الواجب عن واجب آخر اهـ وقوله لله تعالى بيان لشرط آخر وهو النية وهي شرط بالاجاع في العبادات كلها المقاصد (قوله شرط وجوبها العقل والبلوغ والاسلام والمحرية) أي شرط اقتراضها لانها فريضة محكمة تقطعية أجمع العلماء على تكفير جاحدها ودليله القرآن وما في البدائع من انه الكتاب والسنة والاجاع والمعقول رده في الغاية بان السنة لا يثبت بها الفرض الا أن تكون متواترة أو مشهورة والسنة الواردة أخباراً أحاديثاً وبها يثبت الوجوب دون الفرض والعقل لا يثبت به شيء من الاحكام الشرعية وان أراد بالمعقول المقاييس المستنبطة من الكتاب والسنة فلا يثبت بها الفريضة اهـ وجوابه انهم في مثله يجعلونه مؤكداً للقرآن القطعي لا مثبتاً وهو كثير في كلامهم كاطلاق الواجب على الفرض وهو اما مجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض اليه بسبب ان بعض مقاديرها وكيفياتها تثبت باخبار الآحاد أو حقيقة على ما قال بعضهم ان الواجب نوعان قطعي وظني فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسماً أعم وهو حقيقة في كل نوع وقد أسلفنا شيئاً منه في أول الطهارة وخرج الجنون والصبي فلا زكاة في مالهما كما لا صلاة عليهما الحديث المعروف رفع القلم عن ثلاث وأما إيجاب النفقات والغرامات في مالهما فلا نهي من حقوق العباد لعدم التوقف على النية وأما إيجاب الفسوخ والخراج وصداقة الفطر فلا نهي لست عباداً محضة لما عرف في الأصول وتقدمنا في نقض الوضوء

وشرط وجوبها العقل
والبلوغ والاسلام
والمحرية

عليك ما في كل من
الاعتراضين نعم يرد على
المؤلف ان جعل بعض
القيود شروطاً في الحدود
غير معهود فلا أولى
الاقتصار على الجواب
الثاني لكن يرد عليه
أيضاً انه اذا ملك الكفارة
صدق عليها تعريف
المصنف للزكاة فيكون
غير مانع فلا يندفع الا
بجعل ال في المال للعهد
تأمل

(قوله فان ملك بعد قضاء سعيته) الاظهر عبارة البدائع حيث قال ان فضل عن سعيته الخ (قوله فعن محمد وجوبها الخ) الذي في البدائع هكذا وان كان ساعة من المحول من اوله او وسطه أو آخره يجب زكاة ذلك المحول وهو قول محمد ورواية ابن سماعة عن أبي يوسف وفي رواية هشام عنه ان أفاق أكثر السنة وجب والا فلا اه وفي الهداية ولو أفاق في بعض السنة فهي بمنزلة أفاقته في بعض الشهر في الصوم وعن أبي ٢١٨ يوسف انه يعتبر أكثر المحول اه وبه يظهر ما في كلام المؤلف من الإيجاز الخ

حكم المعتوم في العبادات والاختلاف فيه وخرج الكافر لعدم خطابه بالفروع سواء كان أصليا أو مرتدا فلو أسلم المرتد لا يخاطب بشيء من العبادات أيام رده ثم كما هو شرط للوجوب شرط لبقائه الزكاة عندنا حتى لو ارتد بعد وجوبها سقطت كما في الموت كذا في معراج الدراية وقيد بالحرية احتراز عن العبد والمدير وأم الولد والمكاتب والمستسعى عند أبي حنيفة لعدم الملك أصلا فيما عدا المكاتب والمستسعى ولعدم تمامه فيهما ولو حذف الحرية واستغنى عنها بالملك اذا العبد لا ملك له وزاد في الملك قيدا التمام وهو المملوك رقبته ويد المخرج المكاتب والمشتري قبل القبض كما سيأتي لكان أو جزأته وعندهما المستسعى حر مدين فان ملك بعد قضاء سعيته ما يبلغ نصابا كاملا تجب الزكاة والا فلا وفي البدائع والمحذور نوعان أصلي وعارض أما الأصلي وهو أن يبلغ بمجنونا فلا خلاف بين أصحابنا انه يمنع انعقاد المحول على النصاب حتى لا يجب عليه زكاة ما مضى من الأحوال بعد الافاقة وانما يعتبر ابتداء المحول من وقت الافاقة كالصبي اذا بلغ يعتبر ابتداء المحول من وقت البلوغ وأما الطارئ فان دام سنة كاملة فهو في حكم الأصلي وان كان في بعض السنة ثم أفاق فعن محمد وجوبها وان أفاق ساعة وعنه ان أفاق أكثر السنة وجب والا فلا اه وظاهر الرواية قول محمد كما في الهداية وغيرها والمعنى عليه كالحجج كما في المجتبى (قوله وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحواله الأصلية تام ولو تقديرا) لانه عليه الصلاة والسلام قد راسب به وقد جعله المصنف شرطا للوجوب مع قولهم ان سبها ملك مال معد مرصود للنماء والزيادة فاضل عن الحاجة كذا في المحيط وغيره لما ان السبب والشرط قد اشتركا في ان كلا منهما يضاف اليه الوجود ولا على وجه التأثير فخرج العلة ويقتضي السبب عن الشرط باضافة الوجوب اليه أيضا دون الشرط كما عرف في الأصول وأطلق الملك فانصرف الى الكامل وهو المملوك رقبته ويد ا فلا يجب على المشتري فيما اشتراه للتجارة قبل القبض ولا على المولى في عبده المعد للتجارة اذا أبق لعدم اليد ولا المغصوب ولا المحذور اذا عاد الى صاحبه كذا في غاية البيان ولا يلزم عليه ابن السبيل لان يدنا ثبته كنده كذا في معراج الدراية ومن موانع الوجوب الرهن اذا كان في يد المرتهن لعدم ملك اليد بخلاف العشر حيث يجب فيه كذا في العناية وأما كسب العبد المأذون فان كان عليه دين محيط فلا زكاة فيه على أحد بلا اتفاق والا فكسبه لمولاه وعلى المولى زكاته اذا تم المحول نص عليه في المسوط والبدائع والمعراج وهو باطلاقة يتناول ما اذا تم المحول وهو في يد العبد لكن قال في المحيط وان لم يكن عليه دين ففيه زكاة ويركي المولى متى أخذه من العبد ذكره محمد في نوادر الزكاة وقيل ينبغي أن يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال مملوك للمولى كالوديعة والاصح أنه لا يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال تجرد عن يد المولى لان يد العبد يد اصاله عن نفسه لا يدنا ثبته عن المولى بدليل أنه ملك التصرف فيه اثباتا وازالة فلم تكن يد المولى ثابتة عليه حقيقة ولا حكما فلا يلزمه الاداء لم يصل اليه كالدين ولا كذلك الوديعة اه وفي المحيط

حيث أرجع ضمير وعنه الى محمد مع انه راجع الى أبي يوسف (قوله وقد جعله المصنف شرطا للوجوب الخ) أقول حاصل جوابه عن المصنف انه أطلق الشرط على السبب لا اشتراكهما في اضافة وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته الأصلية تام ولو تقديرا الوجود اليهما وقد يقال ان كلام المصنف على حقيقة وقوله ملك نصاب من اضافة المصدر الى مفعوله فالشرط كونه مالا للنصاب المحولي وأما النصاب نفسه فهو السبب وقول المحيط ان سبها ملك مال من اضافة الصفة الى الموصوف أي مال مملوك يدل عليه قول البدائع وأما سبب فرضيتها فهو المال لانها وجبت شكر النعمة المال ولذا تضاف اليه يقال زكاة المال والاضافة في مثله للسببية كصلاة

الظهر وصوم الشهر وحيث اه فعلم ان المال الذي هو النصاب المحولي سبب وملكه شرط ولذا عد في البدائع من الشروط الملك المطلق وهو المملوك رقبته ويداه بما قررناه ظهر ان قول النهر في قول المصنف انه من اضافة الصفة الى الموصوف غير صحيح فتدبر (قوله فانصرف الى الكامل) قال في النهر أنت خير بان هذا من انما قرى بيا من احتياجه الى قيد التمام (قوله فلا يجب على المشتري الخ) أي قبل قبضه أما بعده فيجب له ما مضى كما سينبئ عليه

معزى الى الجامع رجل له ألف درهم لا مال له غيرها استأجر بها دارا عشر سنين لكل سنة مائة دفع
 الألف ولم يسكنها حتى مضت السنون والدار في يد الآخر حتى السنة الاولى عن تسعمائة وفي
 الثانية عن ثمان مائة الا زكاة السنة الاولى ثم يسقط لكل سنة زكاة مائة أخرى وما وجب عليه
 بالسنين الماضية لانه ملك الألف بالتجهيل كلها فاذا لم يسلم الدار اليه سنة انتقضت الاجارة في العشر
 لانه استهلك المعقود وعليه قبل التسليم فزال عن ملكه مائة وصار مصر وفا الى الدين وكذلك في كل
 حول انتقض مائة ويصير مائة ديناً عليه ويرفع ذلك من النصاب ثم عند أبي حنيفة بركى السنة
 الثانية سبع مائة وستين وعندهما سبع مائة وسبعة وسبعون ونصف لانه لاز زكاة في الكسور
 عنده وعندهما مائة زكاة ولا زكاة على المستأجر في السنة الاولى والثانية لنقصان نصابه في الاولى
 ولعدم تمام الحول في الثانية وبركى في الثالثة ثلث مائة لانه استفاد مائة أخرى ثم بركى لكل سنة
 مائة أخرى وما استفاد قبلها الا أنه يرفع عنه زكاة السنين الماضية اه والمراد بكونه حولياً أن يتم
 الحول عليه وهو في ملكه لقوله عليه الصلاة والسلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول قال
 في الغاية سمي حولاً لان الاحوال تحول فيه وفي القنية العبرة في الزكاة للمحول القمري وفي الخامسة
 رجل تزوج امرأة على ألف ودفع اليها ولم يعلم انها أمة فقال المحول عندها ثم علم انها كانت أمة وزوجت
 نفسها بغير إذن المولى وردت الألف على الزوج روى عن أبي يوسف أنه لاز زكاة على واحد منهما وكذلك
 الرجل اذا خلق محبة انسان فتقضى عليه بالدية ودفع الدية اليه وحال المحول ثم بنتت محبته وردت الدية
 لاز زكاة على واحد منهما وكذلك رجل أقر لرجل دين ألف درهم ودفع الألف اليه ثم تصادقا بعد
 الحول أنه لم يكن عليه دين لاز زكاة على واحد منهما وكذلك رجل وهب لرجل ألفاً ودفع الألف اليه
 ثم رجع في الهبة بعد الحول بقضاء أو بغير قضاء واسترد الألف لاز زكاة على واحد منهما اه وظاهره
 عدم وجوب الزكاة من الابتداء وهو مشكل في حق من كانت في يده وملكه وحال المحول عليه فالظاهر
 ان هذا بمنزلة هلاك المال بعد الوجوب وهو مسقط كما في الولوة المحمية والافتحاج المتون الى اصلاح
 كما لا يخفى وفي الخامسة أياضاً رجل اشترى عبداً للتجارة يساوي مائتي درهم ونقص الثمن ولم يقبض
 العبد حتى حال الحول فبات العبد عند البائع كان على بائع العبد زكاة المائتين وكذلك على
 المشتري أما على البائع فلانه ملك الثمن وحال المحول عليه عنده وأما على المشتري فلان العبد كان
 للتجارة وبجوبه عند البائع انفسخ البيع والمشتري أخذ عوض العبد مائتي درهم فان كانت قيمة
 العبد مائة كان على البائع زكاة المائتين لانه ملك الثمن ومضى عليه الحول عنده وبانفساخ البيع
 لمحقه دين بعد الحول فلا تسقط عنه زكاة المائتين ولا زكاة على المشتري لان الثمن زال عن ملكه
 الى البائع فلم يملك المائتين حولاً كاملاً وبانفساخ البيع استفاد المائتين بعد الحول فلا تجب عليه
 الزكاة اه وشرط فراغه عن الدين لانه معه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر معدوماً كالسالم المستحق
 بالعطش ولان الزكاة تتحل مع ثبوت يده على ماله فلم تجب عليه الزكاة كالمكاتب ولان الدين يوجب
 نقصان الملك ولذا يأخذه الغريم اذا كان من جنس دينه من غير قضاء ولا رضا أطلقه فشملى الحال
 والمؤجل ولو صدق زوجته المؤجل الى الطلاق أو الموت وقيل المهر المؤجل لا يمنع لانه غير مطالب
 به عادة بخلاف المجمل وقيل ان كان الزوج على عزم الاداء منع والا فلا لانه لا يعد ديناً كذا في
 غاية البيان ونفقة المرأة اذا صارت ديناً على الزوج اما بالصالح أو بالقضاء ونفقة الاقارب اذا صارت
 ديناً عليه اما بالصالح أو بالقضاء عليه يمنع كذا في معراج الدراية وقيل نفقة الاقارب في البدائع

(قوله الا زكاة السنة
 الاولى) وهي اثنتان
 وعشرون درهما ونصف
 فتح وهذا بناء على قولهما
 والا فعلى قوله بركى في
 الاولى عن ثمان مائة وثمانين
 ولا زكاة في العشرين
 لانه دون الخمس فيكون
 الجواب عليه في الاولى
 اثنتين وعشرين درهما
 ويكون الباقي معه في
 الثانية سبع مائة وثمانية
 وسبعين فيركى عن
 سبع مائة وستين عنده
 كما سيأتي

بقيد آخر وهو قليل المدة فان المدة اذا كانت طويلة فانها تسقط ولا تصير ديناً وشمل كلامه كل دين وفي الهداية والمراد دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب لانه يقتصر به النصاب وكذا بعد الاستهلاك خلافاً لفرزهم ما ولا يبي يوسف في الثاني لان له مطالباً وهو الامام في السواثم وتوابه في أموال التجارة كان الملاك توابه اه وكذا لا يمنع دين صدقة الفطر وجوب الحج وهدي المتعة والاضحية وفي معراج الدراية ودين النذر لا يمنع ومتى استحق بجهة الزكاة بطل النذر فيه ببيان له ما تدارهم نذر بان يتصدق بمائة منها وحال المحول سقط النذر بقدر درهمين ونصف ويتصدق للنذر بسبعة وتسعين ونصف ولو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف عن الزكاة لانه متعين بتعيين الله تعالى فلا يبطل بتعيينه لغيره ولو نذر بمائة مطلقة لزمته لان محل المنذور به الذمة فلو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف للزكاة ويتصدق بمائهما عن النذر اه فلو كان له نصاب حال عليه حولان ولم يتركه فيه مالاً زكاة عليه في المحول الثاني ولو كان له خمس وعشرون من الابل لم يتركها حولين كان عليه في المحول الاول بنت مخاض وللمحول الثاني أربع شياه ولو كان له نصاب حال عليه المحول فلم يتركه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد المحول لازكاة فيه لاستغفال خمسة منه بدين المستهلك بخلاف ما لو كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه يجب في المستفاد لسقوط زكاة الاول بالهلاك وبخلاف ما لو استهلك قبل المحول حيث لا يجب شيء ومن فروعه ما اذا باع نصاب السائمة قبل المحول بيوم سائمة مثلها أو من جنس آخر أو بدرهم يريد به الفرار من الصدقة أولاً لا يربطه عليه الزكاة في البدل الا بحول جديد او يكون له ما يضمه اليه في صورة الدراهم وهذا بناء على ان استبداله السائمة بغيرها مطلقاً استهلاكاً بخلاف غير السائمة كذا في فتح القدير وفي البدائع وقالوا دين الخراج يمنع وجوب الزكاة لانه يطالب به وكذا اذا صار العسر ديناً في الذمة بأن تألف الطعام العشري صاحبه فأما وجوب العشر فلا يمنع لانه متعلق بالطعام وهو ليس من مال التجارة وذکر الشارح وغيره ان كان للمدينون نصب يصرف الدين الى الايسر قضاء فيصرف الى الدراهم والدنانير ثم الى عروض التجارة ثم الى السواثم فان كانت اجناساً صرف الى اقلها حتى لو كان له أربعون من الغنم وثلاثون من البقر وخمس من الابل صرف الى الذم أو الى الابل دون البقر لان التبيع فوق الشاة وان استويا خير كاربعةين من الغنم وخمس من الابل وقيل يصرف الى الغنم لتجب الزكاة في الابل في العام القابل هكذا أطلقوا وقيدوه في المبسوط بأن يحضر المصدق أي الساعي فان لم يحضره فالحيار الى صاحب المال ان شاء صرف الدين الى السائمة وأدى الزكاة من الدراهم وان شاء صرف الدين الى الدراهم وأدى الزكاة من السائمة لان في حق صاحب المال هما سواء اه وفي المحيط وأما الدين المعترض في خلال المحول فانه يمنع وجوب الزكاة بمنزلة هلاكه عند محمد وعند أبي يوسف لا يمنع بمنزلة نقصانه اه وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه وهو كذلك كما لا يخفى وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا أبرأه فعند محمد يستأنف حولاً جديداً لا عند أبي يوسف كما في المحيط أيضاً وأما الحادث بعد المحول فلا يسقط الزكاة اتفاقاً كذا في الحاشية وغيرها وعلى هذا من ضمن دركافي بيع فاستحق المبيع بعد المحول لم تسقط الزكاة لان الدين انما وجب عليه عند الاستحقاق كذا في غاية البيان وشمل كلامه الدين بطريق الاصل وبطريق الكفالة ولذا قال في المحيطة لو استقرض ألفاً فكفل عنه عشرة ولو لكل

(قوله وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه) سيد كر المؤلف آخر باب زكاة المال ما يدل على ان هذا قول زفر حيث قال وذكر في المجتبي الدين في خلال المحول لا يقطع حكم المحول وان كان مستغرقاً وقال زفر يقطع اه وظاهره ان عدم القطع أي عدم منعه وجوب الزكاة قول علمائنا الثلاثة خلاف ما هنا فتأمل وانظر ما في المجوهرة فلهذا يفيد التوفيق

(قوله لشغله بدين الكفالة) أقول انما يتحقق الشغل في مال من يأخذ منه صاحب الدين فينبغي أن يكون المراد انه لا تتعين الزكاة في مال واحد منهم لان صاحب الدين له الخيار في الاخذ من شاء منهم فكل منهم يحتمل أن يكون ماله مشغولا لكن بعد تعيين صاحب الدين واحد منهم للاخذ ظهر شغل مال ذلك الواحد وظهر عدم وجوب الزكاة في ماله بخلاف غيره منهم فانه قد ظهر عدم ذلك فينبغي لزوم الزكاة في مالهم حينئذ لتحقيق عدم الشغل تامل لكن قد يقال انه قبل الاخذ من أحدهم كان مال كل واحد با نفرا ده مستحقا لقضاء الدين فاذا مضى المحول كذلك لم يتحقق سبب وجوب الزكاة على واحد منهم (قوله والغاصب الثاني لا) أي لا يركى ألفه لما يذ كره من ان اقرار الضمان عليه لكن يتعين تقييد ذلك بما اذا استهلك الغاصب الثاني الالف اذ لو بقيت معه يركى ألفه لانها سالمة من الضمان لانه يلزمه رد ما غصبه (قوله ولذا قالوا لو أن سلطانا غصب مالا وخلطه الخ) أي خلطه بماله أما اذا لم يكن له مال وغصب أموال الناس وخلطها ببعضها فلا زكاة عليه لما في القنية لو كان الخبيث نصابا لا يلزمه الزكاة لان الكل واجب التصديق عليه فلا يفيد ايجاب التصديق ببعضه ومثله في البرازية قال في الشرنبلالية وبه صرح في شرح المنظومة ويجب عليه تغريغ ذمته برده الى أربابه ان علموا والا الى الفقراء (قوله وهو قويد حسن الخ) قال في النهر وينبغي أن يقيد بما اذا لم يكن له مال غيره يوفي منه الكل أو البعض فان كان زكي ما قد بر على وفائه ثم رأيت في المحواشي السعدية قال محمل ما ذكره ما اذا كان له مال غير ما استهلكه ٢٢١ بالخط يفضل عنه فلا يحيط الدين

بماله وهذا طبق ما فهمته والله تعالى المنتهاه قلت وقد رأيت ما يفيد في الفصل العاشر من التتارخانة حيث قال عن فتاوى التجهة ومن ملك أموالا غير طيبة أو غصب أموالا وخلطها ملكها بالخط ويصير ضامنا وان لم يكن له سواها نصاب فلا زكاة عليه في تلك الاموال وان بلغت نصابا لانه مديون ومال المديون

ألف في دينه وحال المحول فلا زكاة على واحد منهم لشغله بدين الكفالة لان له ان يأخذ من أيهم شاء بخلاف ما اذا كان له ألف وغصب ألفا وغصبهما منه آخر له ألف وحال المحول على مال الغاصبين ثم أبرأه ما فانه يركى الغاصب الاول ألفه والغاصب الثاني لان الغاصب الاول لو ضمن يرجع على الثاني والثاني لو ضمن لا يرجع على الاول فكان قرار الضمان عليه فصار الدين عليه مانعا اه وظاهره انه لو لم يبرئهما لا يكون الحكم كذلك وفي فتح القدير وغيره لا يخرج عن ملك النصاب المذكور ما ملك بسبب خبيث ولذا قالوا لو ان سلطانا غصب مالا وخلطه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه على قول أبي حنيفة لان خلط دراهمه بدراهم غيره عنده استهلاك أما على قولهما فلا فلا يضمن فلا يثبت الملك لانه فرع الضمان فلا يورث عنه لانه مال مشترك فأنما يورث حصة الميت منه وفي الولو الجنية وقوله أرفق بالناس اذ قل ما يخلو مال عن غصب اه هكذا ذكروا وهو مشكل لانه وان كان له ملكه عند أبي حنيفة بالخط فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه فينبغي أن لا تجب الزكاة فيه على قوله أيضا ولذا شرط في البتني بالمجتمعة أن يبرئه أصحاب الاموال لانه قبل الابراء مشغول بالدين وهو قويد حسن يجب حفظه وقيد المصنف بالزكاة لان الدين لا يمنع

لا ينبغي قد سببا لوجوب الزكاة عندنا اه وذكر في الشرنبلالية مثل ما في السعدية وبالمجمله فوجوب الزكاة عليه مقيد بما اذا أبرأه الغرماء أو بما اذا كان له مال يوفي دينه والا فلا يوجب دفع الاشكال لكن لا بد أن يكون معه نصاب زائد على ما يوفي دينه لان ما كان مشغولا بالدين لازكاة فيه وانما يركى ما زاد عليه اذا بلغ نصابا كما تفيد عبارة السعدية خلافا لما يوهمه كلام النهر وعلى هذا فلم تجب عليه زكاة ما غصبه بل زكاة ماله الزائد عليه ففي هذا الجواب نظر فتدبر لا يقال قد يحمل على ما اذا كان له مال آخر من غير جنس مال الزكاة كدور السكنى وثياب البدن ونحوها فاذا كان له من ذلك ما يساوي ما عليه تلزمه الزكاة لان ما عليه مما غصبه وخلطه صار ملكا له وجهه وفاء مما ذكرنا نقول ما كان من الحوائج الاصلية لا يصير به غنيا فلو كان مديونا بما يساوي حوائجه الاصلية وقتلنا بوجوب الزكاة في ذلك الدين لزم ايجاب الزكاة على الفقير الذي يحل له اخذ الزكاة ولان المصريح به ان الدين يصرف الى مال الزكاة حتى لو كان عليه دين وله مال الزكاة وغيره يصرف الدين الى مال الزكاة ولو من غير جنسه خلافا لفر حتى لو تزوج امرأة على خادم بغير عينه وله مائتادهم وخادم يصرف الدين الى المائتين دون الخادم خلافا لفر صرح بذلك في البدائع فلا يمكن الحمل المذكور تامل وقد يجاب عن أصل الاشكال كما أفاده شيخنا حفظه الله تعالى بان ما غصبه السلطان وخلطه بماله ان كان أصحابه معلومين فلا كلام في وجوب ضمانه لهم وعدم وجوب الزكاة عليه بقدره قبل اداء ضمانه وان كانوا غير معلومين أي لا هم ولا ورثتهم فعليه زكاة لانه صار له ملكه بالخط وهو وان كانت ذمته مشغولة بقدره

لكن هذا دين ليس له مطالب من جهة العباد في الدنيا فلا يمنع وجوب الزكاة قلت لكن سيد كرم المؤلف في أوخر فصل زكاة الغنم عن المبسوط أن الظلمة بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلة يجوز دفع الصدقة لوالى خراسان وذكر قاضيان في الجامع الصغير لو أوصى بثلث ماله للفقراء فدفع إلى الباطن الحارث سقط اهـ فكونه فقيراً يجوز دفع الصدقة إليه بنافي وجوب الزكاة عليه نعم سيأتي في باب المصرف ٢٢٢ تحقيق مسألة من له نصاب سائمة لا تساوي مائتي درهم أنه يحل له أخذ الزكاة مع

وجوب الزكاة عليه وكذلك ابن السبيل له أخذ الزكاة مع وجوبها عليه في ماله الذي يبلده (قوله وهو تقديم مفيد كما لا يخفى) قال في النهر هذا غير سديد إذا نكح كرام في شرائط وجوب الزكاة التي منها الفراغ عن الحوائج الأصلية ومقتضى القيد وجوبها على غير الأهل لما أنها ليست من الحوائج الأصلية في حقهم وليس بالواقع لفقد شرط آخر وهو نية التجارة فالأهل وغير الأهل في نفي الوجوب سواء اهـ فإن لا يخفى عليك إن قول المؤلف أنه تقديم مفيد بناء على أنها غير الأهل ليست من الحوائج الأصلية لأنه يجب الزكاة فيها عليه فقوله وحوائجه الأصلية لا يشمل الكتب الآن هو أهلها فيفيد أنه لا زكاة فيها وأما من هو غير أهلها فمستفاد عنه هيئاً ثم يستفاد حكمه من قوله نام ولو

وجوب العشر والمخراج ويمنع صدقة الفطر كذا في الحاشية وأما التكفير بالمال فلا يمنع الدين وجوبه على الأصح كذا في الكشف الكبير من بحث القدرة الميسرة وفي أوّل الحجة رجل النقط ألف درهم وعرفها سنة ثم تصدق بها وله ألف درهم ثم تم الحول على ألفه زكاه استخساناً لأن الألف المتصدق بها لم تصرفها عليه في الحال لجواز أن يجيز صاحبها التصديق اهـ وشرط فراغه عن الحاجة الأصلية لأن المال المشغول بها كالمعدوم وفسرها في شرح الجمع لأن الملك بما يدفع الهلاك عن الإنسان تحقيقاً أو تقديره أو الثاني كالدين والأول كالنفقة ودور السكنى وآلات الحرب والسياب المحتاج إليها الدفع المحرر أو البردوكا وآلات الحرفة وأثاث المنزل ودواب الركوب وكتب العلم لأهلها فإذا كان له درهم مستحقة ليصرفها إلى تلك الحوائج صارت كالعدم وكما أن الماء المستحق لصرفه إلى العطش كان كالعدم وجاز عنده التيمم اهـ فقد صرح بأن من معه درهم وأمسكها بنية صرفها إلى حاجته الأصلية لا تجب الزكاة إذا حال الحول وهي عنده ويخالفه ما في معراج الدراية في فصل زكاة العروض أن الزكاة تجب في النقد كيفما أمسكه للنماء أو للنفقة اهـ وكذا في البدائع في بحث النماء التقديرى ومن آلات الحرفة الصابون والمحرص للغسل للبقال بخلاف العصفور والزعفران للصباغ والدهن والعفص للديباغ فإنها واجبة فيه لأن المأخوذ فيه بمقالة العين وقوارير العطارين ولحم الخيل والحجر المسترأة للتجارة ومقاودها وجلالها إن كان من غرض المشتري بيعها بها ففيها الزكاة والأفلا كذا في فتح القدير وما في النهاية من أن التقيد بالأهل في الكتب ليس بمفيد لما أنه إن لم يكن من أهلها وإلا ست هي للتجارة لا تجب فيها الزكاة وإن كثرت لعدم النماء وإنما يفيد كراهة الأهل في حق مصرف الزكاة فإذا كانت له كتب تساوي مائتي درهم وهو محتاج إليها للتدريس وغيره يجوز مصرف الزكاة إليه وأما إذا كان لا يحتاج إليها وهي تساوي مائتي درهم لا يجوز مصرف الزكاة إليه اهـ فغير مفيد لأن كلامهم في بيان ما هو من الحوائج الأصلية ولا شك أن الكتب لغير الأهل ليست منها وهو تقديم مفيد كما لا يخفى وشرط أن يكون النصاب نامياً والنماء في اللغة بالزيادة والقصر بالهـ مزخماً يقال غم المال ينمي غمها وينمو ويغوا وأنما الله كذا في المغرب وفي الشرح هو نوعان حقيقي وتقديرى فالحقيقي الزيادة بالتوالد والتناسل والتجارات والتقديرى تمكنه من زيادة يكون المال في يده أو يدناؤه فلا زكاة على من لم يتمكن منها في ماله كمال الضمير وهو في اللغة الغائب الذي لا يرجى فاذا ربحي فليس بضمير وأصله الاضممار وهو التقييد والاختفاء ومنه أضمير في قلبه شيئاً وفي الشرح كل مال غير مقدور الانتفاع به مع قيام أصل الملك كذا في البدائع خافى فتح القدير من أن مهر المرأة التي تبين أنها أمة ودية الحجة التي تنبأ بعد حقها والمال المتصادق على عدم وجوبه والهبة التي رجع فيها بعد الحول

تقديره فيعلم أنه إذا لم يقصد بها التجارة لا تجب فيها الزكاة عليه أيضاً ثم إن عبارة الهداية هكذا وعلى هذا كتب من العلم لأهلها وآلات المحترفين لما قلنا قال في العناية يعني أنها ليست بنامية وأورد عليه الاعتراض المار وأنت خير بانه على تفسير قوله لما قلنا بما ذكره الاعتراض وارد لكن رده في الحواشي السعدية بأن الظاهر أنه إشارة إلى قوله لأنها مشغولة الخ فلا يرد قوله إن قوله لأهلها غير مفيد ههنا لأن الكلام إذا كان في الحوائج الأصلية لا بد من التقيد فلا وجه لتقصير الإشارة إلى التعليل الثاني مع كونه خلاف الظاهر ثم الاعتراض عليه فتأمل اهـ وهذا ما أجاب به المؤلف ومشعر بما قلنا

(قوله فغير صحيحه طلقا) قال في النهر فيه بحث فان تعليل الفتح بقوله لانه كان غائبا غير مرجح والقدرة على الانتفاع به ظاهرة في ان كونه ضمارا يعني بالنسبة الى المالك الاصلي نعم هو بالنسبة الى من كان في يده كالهالك بعد الوجوب فتدبره اه وانت خير بان ما ذكره المؤلف مبني على انه لا ملك فيه للمالك الاصلي والمأخوذ في مفهوم الضمارة غيبته مع قيام الملك لا مطلق الغيبة فاني يكون ضمارا بدون الملك الا ان يدعي ذلك ثم رأيت الشيخ اسمعيل اعترض على النهر فقال فيه ان تعليل الفتح ظاهر في كونه ضمارا لو كان ملكا ان غاب عنه اذذاك والظاهر خلافه اذ لا ملك له ظاهر في الحول كما مر اه ٢٢٣ وهو موافق لما قلنا (قوله الى

ان يقبض أربعين درهما) أي الاداء بالتراخي الى قبض النصاب (قوله ففيها درهم) لان ما دون الخمس من النصاب عفو لا زكاة فيه شربلا الى (قوله وكذا فيم زاد بحسابه) أي وكلما قبض أربعين درهما يلزمه درهم لان الكسور التي دون الخمس لا تجب فيها الزكاة عند أبي حنيفة (قوله ويعتبر لما مضى الخ) أي ولا يعتبر بالحول بعد القبض بل عند ما مضى من الحول قبل القبض وهذه احدي الروايتين عن الامام وهي خلاف الاصح قال في البدائع ذكر في الاصل انه تجب الزكاة فيه قبل القبض لكن لا يخاطب بالاداء ما لم يقبض ما تني درهم فاذا قبضها زكي لما مضى وروى ابن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه لا زكاة فيه حتى يقبض

من جملة مال الضمار فغير صحيحه مطلقا لان الذي كان في يده المال في الحول كان ممتكنا من الانتفاع به فلم يكن ضمارا في حقّه وكذا من لم يكن في يده اذ لا ملك له ظاهر في الحول وانما الحق في التعليل ما قدمناه عن الولوالجي من انه بمنزلة الهالك بعد الوجوب ومال الضمار هو الدين المجمود والغصب اذ لم يكن عليه ما بينة فان كان عليه ما بينة وجبت الزكاة الا في غصب السائمة فانه ليس على صاحبه الزكاة وان كان الغاصب مقرا كذا في الحاشية وفيها ايضا من باب المصرف الدين المجمود انما لا يكون نصابا اذا حلقه القاضى وحلف اما قبل ذلك يكون نصابا حتى لو قبض منه أربعين درهما يلزمه اداء الزكاة اه وعن محمد لا تجب الزكاة وان كان له بينة لان البينة قد لا تقبل والقاضى قد لا يعدل وقد لا يظهر بالخصومة بين يديه لما منع فيكون في حكم الهالك وصححه في التحفة كذا في غاية البيان وصححه في الحاشية ايضا وعزاه الى السرخسي ومنه المفقود والاتب والمأخوذ مصادرة والمال الساقط في البحر والمدفون في الصحراء المنسي مكانه فلو صار في يده بعد ذلك فلا بد له من حول جديد لعدم الشرط وهو النمو وأما المدفون في حرز ولو دار غيره اذ انسيه فليس منه فيكون نصابا واختلاف المشايخ في المدفون في أرض مملوكة أو كرم فقيل بالوجوب لا مكان الوصول وقيل لا لانها غير حرز وأما اذا ودعه ونسي المودع قالوا ان كان المودع من الجانب فهو ضمارة وان كان من معارفه وجبت الزكاة لتفريطه بالنسيان في غير محله وقيلنا الدين بالمجمود لانه لو كان على مقرملى أو معسر تجب الزكاة لا مكان الوصول اليه ابتداء أو بواسطة التحصيل ولو كان على مقرم فليس فهو نصاب عند أبي حنيفة لان تغليس القاضى لا يصح عنده وعند محمد لا يجب لتحقيق الافلاس عنده بالتغليس وأبو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس ومع أبي حنيفة في حكم الزكاة رعاية لمجانب الفقراء كذا في الهداية فأفاد انه اذا قبض الدين زكاة لما مضى قال في فتح القدير وهو غير جار على اطلاقه بل ذلك في بعض أنواع الدين ولنوضح ذلك فنقول قسم أبو حنيفة الدين على ثلاثة أقسام قوى وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط وهو بدل ماله ليس للتجارة كثمان ثياب البدلة وعبد الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو بدل ماله ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية ففي القوى تجب الزكاة اذا حال الحول ويتراخي القضاء الى ان يقبض أربعين درهما ففيها درهم وكذا فيما زاد بحسابه وفي المتوسط لا تجب ما لم يقبض نصابا ويعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية وفي الضعيف لا تجب ما لم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه ومثل السائمة كثمان عبد الخدمة ولو ورث دينار على رجل فهو كالدين

المائتين ويحول الحول من وقت القبض وهو الاصح من الروايتين عنه اه وكذا صرح بانه الاصح في غاية البيان (قوله ومثل السائمة كثمان عبد الخدمة) أي هو من الدين المتوسط لانه يصدق عليه انه بدل ماله ليس للتجارة وجعله ابن مالك في شرح المجموع من القوى وهو موافق لما في غاية البيان لانه بدل عن مال لو بقي ذلك المال في يده تجب الزكاة فيه فانه جعل الدين الذي هو بدل عن مال على قسمين أحدهما هذا وهو الدين القوى والاخر ما يكون بدلا عن مال لو بقي ذلك المال في يده لا تجب فيه الزكاة وهذا هو الدين المتوسط ولكن ما ذكره المؤلف من تعريف الديون المذكورة هو الموافق لما في البدائع تأمل يقول الفقير محمد وأجد بن عبد الغنى مجرد هذه الحواشي ورأيت هنا على هامش البحر بخط بعض الفضلاء ما صورته وفي غاية البيان ثم الدين اذا كان بدلا عن مال

فهو على وجهين اما ان يكون بدلا عن مال وبقي ذلك المال في يده لا تجب فيه الزكاة كبديل عبيد الخدمة وثياب البدن ففي أصح الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله لا تجب فيه الزكاة لما مضى وفي الرواية الأخرى تجب الزكاة اذا قبض المائتين واما ان يكون بدلا عن مال لو بقي ذلك المال في يده تجب الزكاة فيه كبديل عروض التجارة فلا خلاف بين أصحابنا في وجوب الزكاة فيه واختلافهم في نصاب الاداء فقال أبو حنيفة رحمه الله يقدر ذلك بأربعين وعندهما تجب في قليل المقبوض وكثيره الا الدية على العاقلة وبديل الكتابة فانهما اشترطا فهمما حولان الحول بعد قبض المائتين لان كل الدينون صحيحة سوى هذين ثم الدينون الصحيحة التي تجب فيها الزكاة اختلفوا فيها فقال أصحابنا لا يجب اخراج الزكاة عنها قبل القبض وقال الشافعي في الجديد اذا كان الدين حالا على ملي معترف به في الظاهر والباطن وجب اخراجه زكاته وان لم يقبضه لئلا يوجب التبجيل للزكاة الكامل عن الناقص وذلك لا يجوز كاخراج البيض عن السود وهذا لان الدين أنقص من العين بدليل ان أداء الدين عن العين لا يجوز اه (قواه وكلما قبض شيئا كان) أي وكلما قبض شيئا يلزمه أداءه ذلك القدر قبل القبض أو أكثر اه مارأيتاه (قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوى الخ) أقول هذا بخلاف لما في المحيط ٢٢٤ حيث قال وفي أجرة مال التجارة أو عبد التجارة روايتان في رواية لازكاة فيها حتى يقبض

الوسط وروى انه كالضعيف وعندهما الدينون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض وكلما قبض شيئا كان قلا أو كثر الدين الكتابة والسعاية وفي رواية أخرجا الدية أيضا قبل الحكم بها وارش الجراحه لانها ليست بدين على الحقيقة فلذا لا تصح الكفالة ببديل الكتابة ولا يؤخذ من تركه من مات من العاقلة الدية لان وجوبها بطريق الصلة الا أن يقول الاصل ان المسببات تختلف بحسب اختلاف الاسباب ولو أجرة عبده أو داره بنصاب ان لم يكونا للتجارة لا تجب ما لم يحل الحول بعد القبض في قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوى لان أجرة مال التجارة كنسب مال التجارة في صحيح الرواية اه وفي الولوالجية واما اذا اعتق أحد الشرى يكن عبدا مشتركا واختار المولى تضمن المعتق ان كان العبد للتجارة في حكمه حكم دين الوسط هو الصحيح وان كان العبد للخدمة فكذلك أيضا وان اختار استسعاء العبد في حكمه حكم الدين الضعيف اه ومقتضى الاول ان العبد اذا كان للتجارة في حكم هذا الدين حكم الدين القوى وقد صرح به في المحيط الا ان الصحيح خلافه كما علمت ولعله ليس بدلا من كل وجه بدليل ان المولى مخير ثم قال الولوالجي وهذا كاه اذا لم يكن عنده مال آخر للتجارة فاما اذا كان عنده مال آخر للتجارة يصير المقبوض من الدين الضعيف مضموما الى ما عنده فيجب فيها الزكاة وان لم يبلغ نصابا وكذا في المحيط وفيه ولو كان له ما يتأد درهم دين فاستفاد في خلال الحول مائة درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالاجماع واذا تم الحول على الدين لا يلزمه الاداء من المستفاد ما لم يقبض أربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض منه شيئا وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مفاضة عنه زكاة المستفاد عنده لانه جعل مضموما الى الدين تبعاله فسقطا

ويحول عليها الحول لان المنفعة ليست بمال حقيقة فصار كالمهر وفي ظاهر الرواية تجب الزكاة فيها ويجب الاداء اذا قبض منها ما تبقى درهم لانها بديل عن مال ليس بمحل لوجوب الزكاة فيه لان المنافع مال حقيقة لكنها ليست بمحل لوجوب الزكاة لانها لا تصح لانها لا تبقى سنة اه قلت وهذا صريح في انه على الرواية الاولى من الدين الضعيف وعلى ظاهر الرواية من المتوسط لامن القوى لان المنافع ليست مال زكاة وان

كانت مالا حقيقة تامل ثم رأيت في الولوالجية التصريح بان فيه ثلاث روايات (قوله واذا تم الحول الخ) يقول مجرد هذه الحواشي رأيت بخط بعض الفضلاء على هامش البحر هنا عند قوله واذا تم الحول ما نصه وقال قاضيخان رجل له على رجل مائة درهم فقال الحول الأشهر اتم استفاد لفاقم الحول على المائتين لا تجب عليه زكاة الا لالف ما لم يأخذ من الدين أربعين درهما فصاعدا في قول أبي حنيفة لانه لا تجب عليه زكاة المائتين ما لم يقبض أربعين درهما فاذا لم يحب عليه الاداء عن الاصل لا يجب عن الفائدة اه ورأيت أيضا بخطه هنا عند قول صاحب البحر وعندهما تجب لانه بالضم صار كالوجود الخ ظاهر تهليلهما بقوله صار كالوجود في ابتداء الحول يعطى ان النقود لو كان موجودا من ابتداء الحول غير مستفاد في أثناءه يجب فيه الزكاة بعد حولان الحول وان كان أقل من النصاب بالاتفاق ويكون النقد نصبا بضمه الى الدين وهو كذلك لما في البرازية له مائة نفد ومائة دين على الناس يجب الزكاة وكل أحدهما بالآخر اه وقال قاضيخان رجل له مائة درهم في يده ومائة أخرى ديناله على غيره فقال الحول ذكر عصام رحمه الله تعالى ان عليه الزكاة وهو محمول على ما اذا كان الدين بديل مال التجارة ويكون المديون مليا مقرا بالدين اه مارأيتاه

بسقوطه

(قوله وهو تقييد حسن الخ) قال في النهر هذا ظاهر في انه تقييد للاطلاق وهو غير صحيح في الضعيف كما لا يخفى اه أي لان الضعيف لا يجب فيه الزكاة قبل القبض ما لم يعض حول فيكون ابراء الموسر استهلاكا ٢٢٥ قبل الوجوب (قوله واليه أشار

في الجامع كما في البدائع)
نص عبارة البدائع ولو
استقرض عروضا ونوى
أن تكون للتجارة اختلف
المشايع فيه قال بعضهم
نصير للتجارة لان القرض
ينقلب معاوضة المال
بالمال في العاقبة واليه
أشار في الجامع ان من كان
له مائتا درهم لا مال له
غيرها فاستقرض من رجل
قبل حلول الحول خمسة
أقفره لغير التجارة ولم
يستهلك الاقفره حتى حال
الحول لازكاة عليه
ويصرف الدين الى مال
الزكاة دون الجنس الذي
ليس بمال الزكاة فقوله
استقرض لغير التجارة
دليل انه لو استقرض
للتجارة يصير للتجارة وقال
بعضهم لا يصير للتجارة
وان نوى لان القرض
إعارة وهو تبرع لا تجارة فلم
توجد نية التجارة مقارنة
للتجارة فلا تعتبره كلام
الدرائع فعلى ما أشار اليه
في الجامع اذا نوى التجارة
تجب الزكاة فيما استقرضه
ولا يقال انه مشغول بالدين
لان الدين ينصرف الى
الدراهم التي في يده كما

يسقوطه وعندهما يجب لانه بالضم صار كالوجود في ابتداء الحول فعليه زكاة العين دون الدين اه
وقد منا ان المبيع قبل القبض لا تجب زكاته على المشتري وذكر في المحط في بيان أقسام الدين ان
المبيع قبل القبض قيل لا يكون نصا بل ان الملك فيه ناقص بافتقار اليد والصحيح انه يكون نصا لانه
عوض عن مال كانت يده ثابتة عليه وقد أمكنه احتواء اليد على العوض فتعتبر يده باقية على النصاب
باعتبار التمكن شرعا اه فعلى هذا قولهم لا تجب الزكاة معناه قبل قبضه وأما بعد قبضه فتجب
زكاته فيما مضى كالدين القوي وفي المحط رجل وهب ديناله على رجل وكل يقبضه فلم يقبضه
حتى وجبت فيه الزكاة فالزكاة على الواهب لان قبض الموهوب له كقبض صاحب المال اه
ثم اعلم ان هذا كله فيما اذا لم يبرئ صاحب الدين منه اما اذا أبرأ المدين منه بعد الحول فانه لا زكاة
عليه فيه سواء كان ثمن مبيع أو قرضا أو غ-ير ذلك صرح به قاضيان في فتاواه لكن قيل في المحط
بكون المدين معسرا أمالو كان موسرا فهو استهلاك وهو تقييد حسن يجب حفظه وذكر في القنية
ان فيه روايتين ولم يبين المصنف رحمه الله ما يكون محل للنماء التقدير من الاموال وحاصله
انها قسمان خلقی وقعلي فالخلقى الذهب والفضة لانها تصلح للانتفاع باعيانها في دفع الحوائج
الاصيلة فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذا النية للتعين وهي متعينة للتجارة باصل
المخلقة فتجب الزكاة فيها نوى التجارة أو لم ينو أصلا أو نوى النفقة والفعل ما سواه ما فاما ما يكون
الاعداد فيها للتجارة بالنية اذا كانت عروضا وكذا في المواشي لا بد فيها من نية الاسامة لانها كما
تصلح للدر والنسل تصلح للعمل وللركوب ثم نية التجارة والاسامة لا تعتبر ما لم تتصل بفعل التجارة
والاسامة ثم نية التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة فالصريح أن ينوى عند عقد التجارة
أن يكون المملوك به للتجارة سواء كان ذلك العقد شراء أو اجارة وسواء كان ذلك الثمن من النقود
أو من العروض فلو نوى أن يكون للبذلة لا يكون للتجارة وان كان الثمن من النقود فخرج ما ملكه
بغير عقد كالميراث فلا تصح فيه نية التجارة اذا كان من غير النية ودالا اذا تصرف فيه فيئشذ تجب
الزكاة كذا في شرح المجمع للمصنف وفي الخانية ولو ورث سائمة كان عليه الزكاة اذا حال الحول
نوى أو لم ينو وخرج أيضا ما اذا دخل من أرضه حنطة تبلغ قيمته اقيمة نصاب ونوى أن يمسكها ويبيعها
فاه يمسكها حولا لا تجب فيها الزكاة كما في الميراث وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعها في أرض عشر
استأجرها كان فيها العشر لا غير كما لو اشترى أرض خراج أو عشر للتجارة لم يكن عليه زكاة التجارة انما
عليه حق الارض من العشر أو الخراج وخرج ما ملكه بمقد ليس فيه مبادلة أصلا كالهبة والوصية
والصدقة أو ملكه بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر وبذل الخلع والصلح عن دم العمد وبذل
العقق فانه لا تصح فيه نية التجارة وهو الاصح لان التجارة كسب المال ببذل هو مال والقبول هنا
اكتساب المال بغير بدل أصلا فلم يكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنة لعمل التجارة كذا
صححه في البدائع وقيدنا ببذل الصلح عن دم العمد لان العبد للتجارة اذا قتله عبدا خطأ ودفع به فان
المدفوع يكون للتجارة كذا في الخانية ولو استقرض عروضا ونوى أن تكون للتجارة اختلف
المشايع والظاهر انها تكون للتجارة واليه أشار في الجامع كما في البدائع ولو اشترى عروضا للبذلة

٢٩٩ - بحر ثاني تقدم نقله عن الشارح الزيلعي حتى لو زادت قيمة الاقفره التي استقرضها يضم ما زاد في قيمتها الى المائتي درهم
التي في يده فتجب الزكاة فيها أيضا وكذلك لو لم ترد صرف القرض اليها وان لم تقصها عن النصاب لانها تنضم الى مال التجارة
فيزكى عنهما جميعا اذا حال عليها الحول تامل ثم ان ما استظهره المؤلف هنا من أحد القولين خلاف الاصح لما في الذخيرة بعد ذكره

وشرط أدائها بمقارنة
للأداء أول عزل ماوجب
أو تصدق بكذا

نحو عبارة البدائع المسارة
قال شيخ الاسلام في شرح
الجامع والاصح انها أي
نية التجارة في القرض
لا تعمل لأن القرض بمعنى
العارية ونية العواري
ليست بصحيفة ومعنى قول
محمد استقرض خنطة
لغير التجارة استقرض
خنطة كانت عند المقرض
لغير التجارة وفائدة ذلك
انها اذا ردت عليه عادت
لغير التجارة واذا كانت
عند المقرض للتجارة فاذا
ردت عليه عادت للتجارة
(قوله والمنقول في النهاية
وفتح القدير الخ) قال في
النهر أقول في الدراية لو
أراد أن يبيع السائمة أو
يستعملها أو يعلفها فلم
يفعل حتى حال المحول
فعل به زكاة السائمة لانه
نوى العمل ولم يعمل فلم
ينعدم به وصف الاسامة
ولو نوى في العلوقة صارت
سائمة لان معنى الاسامة
يثبت بترك العمل وقد
ترك العمل حقيقة كذا
في المسوط والخلاصة
وهذا يخالف النقلين
فتدبره

والمهنة ثم نوى أن تكون للتجارة بعد ذلك لا تصير للتجارة ما لم يبيعها فيكون بدلها للتجارة لأن التجارة
عمل فلا تتم بمجرد النية بخلاف ما اذا كان للتجارة فتدوى أن تكون للبسطة خرج عن التجارة بالنية
وان لم يستعمله لانها ترك العمل فتستعملها قال الشارح الزيلعي ونظيره المقيم والصائم والكافر
والعلوفة والسائمة حيث لا يكون مسافرا ولا مغفرا ولا مسلمانا ولا سائمة ولا علوفة بمجرد النية ويكون
متمما وصائما وكافرا بالنية اه فقد سوى بين العلوفة والسائمة والمنقول في النهاية وفتح القدير ان
العلوفة لا تصير سائمة بمجرد النية والسائمة تصير علوفة بمجرد ما وقد ظهر لي التوفيق بينهما ان كلام
الشارح محمول على ما اذا نوى أن تكون السائمة علوفة وهي في المرعى ولم يخرجها بعد فانها بهذه
النية لا تكون علوفة بل لا بد من العمل وهو اخرجها من المرعى ولم يرد بالعمل ان يعلفها وكلام
غيره محمول على ما اذا نوى أن تكون علوفة بعد اخرجها من المرعى وهذا التوفيق يدل عليه ما في
النهاية في تعريف السائمة فليراجع وأما الدلالة فهي أن يشتري عينان من الاعيان بعرض التجارة
أو يؤجر داره التي للتجارة بعرض من العروض فيصير للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لكن ذكر
في البدائع الاختلاف في بدل منافع عين معدة للتجارة ففي كتاب الزكاة من الاصل انه للتجارة بلانية
وفي الجامع ما يدل على التوقف على النية فكان في المسئلة روايتان ومشايخ بلخ كانوا يصحون
رواية الجامع لان العين وان كانت للتجارة لكن قديقه قصد ببدل منافعها المنفعة فيؤجر الدابة لينفق
عليها والدار للعمارة فلا تصير للتجارة مع التردد بالنية اه ثم اعلم انه يستثنى من اشتراط نية التجارة
للوجوب ما يشتر به المضارب فانه يكون للتجارة وان لم ينوها ونوى الشراء للنفقة حتى لو اشترى عبيدا
بمال المضاربة ثم اشترى لهم كسوة وطعاما للنفقة كان السكل للتجارة وتجب الزكاة في السكل لانه
لا يملك الا الشراء للتجارة بمالها وان نص على النفقة بخلاف المالك اذا اشترى عبيدا للتجارة ثم اشترى
لهم طعاما ونيابا للنفقة فانه لا يكون للتجارة لانه يملك الشراء لغير التجارة كذا في البدائع ويدخل في
نية التجارة ما يشتر به الصباغ بنية أن يصبغ به للناس بالاجرة فانه يكون للتجارة بهذه النية وضابطه
ان ما يبقى أثره في العين فهو مال التجارة وما لا يبقى أثره فيها فليس منه كصايون الغسال كما قدمناه
ولم يذكر المصنف من شرائط الوجوب العلم به حقيقة أو حكما بالكون في دار الاسلام كما في البدائع لانه
شرط لكل عبادة وقد يقال انه ذكر الشروط العامة هنا كالا سلام والتكليف فينبغي ذكره أيضا
اه (قوله وشرط أدائها بمقارنة للأداء أول عزل ماوجب أو تصدق بكذا) بيان لشرط الهبة فان
شرائطها ثلاثة أنواع شرائط وجوب وهي ما ذكره الا المحول فانه من شرائط وجوب الأداء بدليل
جواز التعجيل قبله بعد وجود السبب وأما النية فهي شرط الهبة لكل عبادة كما قدمناه وقد
علمت من قوله أول الله تعالى لكن المراد هنا بيان تفاصيلها والاصل اقتراحها بالأداء كسائر العبادات
الا أن الدفع يتفرق فيخرج باستحضار النية عند كل دفع فاكنت في وجودها حالة العزل دفعا للمخرج
وانما سقطت عنه بلانية فيما اذا تصدق بجميع النصاب لان الواجب جزء منه وقد وصل الى
مستحقه وانما تشترط النية لدفع المزاحم فلما أدى الكل زالت المزاجمة أطلق المقارنة فشمع
المقارنة الحقيقية وهو ظاهر والمحكمة كما اذا دفع بلانية ثم حضرته النية والمال قائم في يد الفقير
فانه يجزئه وهو بخلاف ما اذا نوى بعده لا كذا وكذا او كل رجلا به فعز زكاة ماله ونوى المالك عند
الدفع الى الوكيل فدفعت الوكيل بلانية فانه يجزئه لان المعبر بنية الأمر لانه المؤدى حقيقة ولو دفعها
الى ذي ليدفعها الى الفقراء جاز لوجود النية من الأمر ولو أدى زكاة غيره بغير أمره فبلغه فأجاز لم

يجز لانها وجدت نفاذا على المتصدق لانها ملكه ولم يصرفا ثباعت غير فنفذت عليه ولو تصدق عنه
بأمره جازو يرجع بمادفع عند أي يوسف وان لم يشترط الرجوع كالامر بقضاء الدين وعند محمد
لا رجوع له الا بالشرط وتماه في الخاتمة ولو أعطاه دراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق بها حتى
نوى الا كمران تكون زكاته ثم تصدق بها أجزاء وكذا لو قال تصدق بها عن كفارة عيني ثم نوى عن
زكاة ماله وفي الفتاوى رجلان دفع كل واحد منهما زكاة ماله الى رجل ليؤدي عنه فخلط ماله ما ثم
تصدق ضمن الوكيل وكذا لو كان في يد رجل أوقاف مختلفة فخلط انزال الأوقاف وكذلك البياع
والسمسار والطحمان الا في موضع يكون الطحمان مأذونا بالخلط عرفا انتهى وبه يعلم حكم من يجمع
للفقراء ومجمله ما اذا لم يوكوله فان كان وكيل من جانب الفقراء أيضا فلا ضمان عليه فاذا ضمن في
صورة الخلط لا تسقط الزكاة عن أربابها فاذا أدى صار مؤديا لماله نفسه كذا في التجنيس ولو لم يخلط
الجاني فانه يجوز دفعه من أعطى قبل ان تبلغ الدراهم ما تثبت ولا يجوز لمن أعطى بعد ما بلغت نصا بان
كان الفقير وكل الجاني وعلم المعطي ببلوغه نصا فان لم يكن الجاني وكيل الفقير جازم لمقاوان لم يعلم
المعطي ببلوغه نصا بان جاز في قول أبي حنيفة ومحمد كذا في الظهيرية ولو وكيل يدفع الزكاة ان يدفعها
الى ولد نفسه كبيرا كان أو صغيرا او الى امرأته اذا كانوا محاييج ولا يجوز ان يمسك لنفسه شيئا أه الا
اذا قال ضعها حيث شئت فله ان يمسكها لنفسه كذا في الولوالجية وأشار المصنف الى انه لا يخرج بعزل
ما وجب عن العهدة بل لا بد من الاداء الى الفقير في الخاتمة لو اقرض من النصاب خمسة ثم ضاعت
لا تسقط عنه الزكاة ولو مات بعد اقرارها كانت الخمسة ميراثا عنه اه بخلاف ما اذا ضاعت في يد
الساعي لان يده كيد الفقراء كذا في المحيط وفي التجنيس لو عزل الرجل زكاة ماله ووضعه في ناحية
من بيته فسرقتها منه سارق لم تقطع يده للشبهة وقد ذكر في كتاب السرقة من هذا الكتاب انه يقطع
السارق غنيا كان أو فقيرا اه بلفظه والى انه لو أخر الزكاة ليس للفقير ان يطالبه ولا ان يأخذ ماله
بغير علمه وان أخذ كان لصاحب المال ان يسترده ان كان قائما ويضمنه ان كان هالكا فان لم يكن
في قرابة من عليه الزكاة أو في قبيلته أو حوج من هذا الرجل فكذلك ليس له ان يأخذ ماله وان
أخذ كان ضلعا في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى يرجي ان يحصل له الاخذ كذا في الخاتمة
أيضا والى انه لو مات من عليه الزكاة لا تؤخذ من تركته لفقد شرط صحته وهو النية الا اذا وصى
بها فتعتبر من الثلث كسائر التبرعات والى انه لو امتنع من أدائها فالساعي لا يأخذ منه كرها ولو
أخذ لا يقع عن الزكاة لكونها بلا اختيار ولكن يجبره بالحبس ليؤدي بنفسه لان الاكراه
لا يسلب الاختيار بل الطواعية فيتحقق الاداء عن اختيار كذا في المحيط وفي مختصر الطحاوي ومن
امتنع عن أداء زكاة ماله وأخذها الامام كرها منه فوضعه في أهلها أجزاء لان الامام ولاية أخذ
الصدقات فقام أخذه مقام دفع المالك اه وفي القنية فيه اشكال لان النية فيها شرط ولم توجد
منه اه وفي المجمع ولا تأخذها من سائمة امتنع ربهان أدائها بغير رضاه بل تأمره ليؤديها اختيارا
اه والمفتي به التفصيل ان كان في الاموال الظاهرة فانه يسقط الفرض عن أربابها يأخذها السلطان
أو نائبه لان ولاية الاخذ له فبعد ذلك ان لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذه عنه وان كان في
الاموال الباطنة فانه لا يسقط الفرض لانه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الاموال الباطنة فلم يصح
أخذه كذا في التجنيس والواقعات والولوالجية وقيد بالتصدق بالكل لانه لو تصدق ببعض النصاب
بلا نية تفقوا انه لا يسقط زكاة كله واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به فقال محمد بسقوطه وقال

(قوله واختلفوا في سقوط
زكاة ما تصدق به الخ)
آخر في الهداية قول أبي
يوسف ودليله وعادته
تأخير ما هو المختار عنده
ولذا قال في مستن الماتني
لا تسقط حصته عند أبي
يوسف خلافا لمحمد

(قوله وهو صحيح فيما اذا نوى التطوع الخ) قال في النهري التعبير بالتصدق اعفاء الى اخراج النذر والواجب الاخر (قوله والقواعد تشهد للاول الخ) اقول فيه نظرفان ما ذكره قياس مع الفارق لانهم صرحوا بان تعيين الزمان والمكان والدرهم والفقر غير معتبر في النذر لان الداخل تحت النذر ما هو قرينة وهو اصل التصديق دون التعيين فيبطل التعيين وتلزم القرينة وهنا التوكيد انما يملك التصرف من الموكل وقد أمره بالدفع الى فلان فليس له مخالفته كما في سائر أنواع الوكالة ونظيره لو أوصى بدرهم لفلان وأمر الوصي بان يدفعها اليه بعد موته ليس له أن يدفعها الى آخر (قوله ومقتضى ما ذكر لزوم الاعادة) قال الرمي فرق بين هذا وبين ما تقدم فا تقدم شك في الاداء وعدمه وههنا في مقدار المؤدى فينبغي التحري كما هو الاصل في مثله اه أي حيث غلب على ظنه قدر معين أما اذا لم يغلب كما هو فرض كلام المؤلف فا معنى التحري تأمل

أبو يوسف عليه زكاة كله الا اذا كان الموهوب مائة وستة وتسعين فينفذ تسقط كذا في المبتني بالغين المجمة وأطلق في التصديق بالكل فشمّل العين والدين فلو كان له على فقير دين فأبرأه عنه سقط زكاته عنه نوى الزكاة أولم ينو لها قدمناه ولو أبرأه عن البعض سقط زكاة ذلك البعض ولا تسقط عنه زكاة الباقي ولو نوى به الاداء عن الباقي لان الباقي يصير عينا بالقبض فيصير مؤديا الدين عن العين والاصل فيه ان أداء العين عن العين وعن الدين يجوز وأداء الدين عن العين وعن دين سيقبض لا يجوز وأداء الدين عن دين لا يقبض يجوز كذا في شرح الطحاوي وحيلة الجواز أن يعطى المديون الفقير خمسة زكاة ثم يأخذها منه قضاء عن دينه كذا في المحيط ولو أمر فقير بقبض دين له على آخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لان الفقير يقبض عينا فكان عيناً عن عين كذا في الولوالجية وقد نابكون من عليه الدين فقير لانه لو كان غنيا فهو به بعد المحول فقير روايتان أحدهما الضمان كما في المحيط وقد قدمناه وشمّل أيضا ما اذا لم ينو شيئا أصلا أو نوى غير الزكاة وهو الصحيح فيما اذا نوى التطوع أما اذا تصدق بكنهه ناديا بالنذر أو واجبا آخر فانه يقع عملا نوى ويضمن قدر الواجب كذا في التبيين وفي شرح الطحاوي لو وجبت الزكاة في مائتي درهم فأدى خمسة ونوى ذلك تطوعا سقطت عنه زكاة الخمسة وهي غن درهم ولا تسقط عنه زكاة الباقي اه وينبغي أن يكون مفرعا على قول محمد كما لا يخفى ولم يشترط المصنف رحمه الله علم الاخذ بما يأخذه أنه زكاة للاشارة الى أنه ليس بشرط وفيه اختلاف والاصح كما في المبتني والقنية ان من أعطى مسكينا دراهم وسمها هبة أو قرضا ونوى الزكاة فانها تجزئه ولم يشترط أيضا الدفع من عين مال الزكاة لما قدمناه من أنه لو أمر انسانا بالدفع عنه أجزاء لكن اختلف فيما اذا دفع من مال آخر خبيث وظاهر القنية ترجيح الاجزاء استدلالا بقولهم مسلم له خرفوكل ذميا فباعها من ذمي فلمسلم أن يصرف هذا الثمن الى الفقراء من زكاة ماله اه وفي الحانية اذا هلك الوديعة عند المودع فدفع القيمة الى صاحبها وهو فقير لدفع الخصومة يريد به الزكاة لا تجزئه اه وفي القنية عليه زكاة ودين أيضا والمال يفي بأحدهما يقضى دين الغريم ثم يؤدي حق الكريم اه وفي الظهيرية له خمس من الابل وأربعون شاة فأدى شاة لا ينوى عن أحدهما صرفها الى أيهما شاء كما لو كفر عن ظهار امرأتين تخبر برقبة كان له ان يجعل عن أيتهما شاء اه وفي فتح القدير والافضل في الزكاة الاعلان بخلاف صدقة التطوع وفي الولوالجية اذا أدى خمسة دراهم ونوى الزكاة والتطوع جميعا يقع عن الزكاة عند أبي يوسف وعند محمد عن النفل لان نية النفل عارض نية الفرض فبقي مطلق النية لابي يوسف ان نية الفرض أقوى فلا يمارضها نية النفل اه وأطلق في عزل ما وجب فشمّل ما اذا عزل كل ما وجب أو بعضه وفي الحانية من باب الاضحية للوكيل بدفع الزكاة ان يوكل بلا اذن ولا يتوقف وفي القنية من باب الوكالة بأداء الزكاة لو أمره أن يتصدق بدينار على فقير معين فدفعها الى فقير آخر لا يضمن ثم رقبه برقم آخرانه في الزكاة يضمن وله التعيين اه والقواعد تشهد للاول لانهم قالوا لو قال الله على أن أتصدق بهذا الدينار على فلان فله أن يتصدق على غيره وفي الواقعات ولو شك رجل في الزكاة فلم يدر اذكي أم لا فانه يعيد فرق بين هذا وبين ما اذا شك في الصلاة بعد ذهاب الوقت أصلا أم لا والفرق ان العمر كله وقت لأداء الزكاة فصار هذا بمنزلة شك وقع في أداء الصلاة انه أدى أم لا وهو في وقتها ولو كان كذلك يعيد اه ووقعت حادثة هي ان من شك هل أدى جميع ما عليه من الزكاة أم لا بان كان يؤدي متفرقا ولا يضبطه هل يلزمه اعادتها ومقتضى ما ذكرنا لزوم الاعادة حيث لم يغلب على ظنه دفع قدر معين لانه

باب صدقة السوائيم (قوله وقد يجاب بأنهم الخ) قال في النهر هذا غير دافع اذ التعريف بالاعم لا يصح ولا ينفع فيه ذكر الحكمين بعده اه ويمكن أن يقال المراد ان القيد المذكور ملاحظ في التعريفوا كتفواعن التصريح به هذا العلم مما يأتي فلا يكون تعريف بالاعم تأمل على ان عدم التعريف بالاعم اصطلاح للتأخرين والافاقلة تقدمون وأهل اللغة على جوارزه (قوله قلت المقصود من هذا الشرط الخ) يدل على هذا القصد منافي تحفة الملوك من أن السائمة ٢٢٩

لا لركوب والعمل اه
لكن نظري في هذا الجواب
في النهر بان نفي الاسامة
للحمل والركوب قد

يحصل بدون قصد الدر
والنسل بان لا يقصد شيئا
أصلا ولا شك ان في هذه
الحالة لازكاة عليه أيضا
اه قلت لا يخفى عليك ان
محصل جواب المؤلف

باب صدقة السوائيم
هي التي تكفي بالرعي
في أكثر السنة

انه مجاز من قبيل اطلاق
المزوم واردة اللازم كما
في قولك نطقت الحال
فليس المراد خصوص
الذكور بل ما أطلق هو
عليه فالمراد اللازم أعني
نفي كونها للحمل أو للتجارة
كما ان المراد من النطق
الدلالة فقد آل كلام
المؤلف الى ما قدمناه عن
التحفة ولا يخفى عدم توجه
النظر عليه فكذلك آل
اليه فتدبر نعم برده عليه
ما رعن الخاتمة لو ورث
سائمة كان عليه الزكاة

لانه ثابت في ذمته يبين فلا يخرج عن العهدة بالشك والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه
المرجع والمآب

باب صدقة السوائيم
أي زكاتها قالوا حيث أطلقت الصدقة في الكتاب العزيز فالمراد بها الزكاة وبدا أكثرهم ببيان
السوائيم اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها كانت مفتحة بها ولكونها أعز أموال
العرب والسوائيم جمع سائمة ولها معنيان لغوي وفقهى قال في المغرب سامت الماشية زعت سوما
وأسامها صاحبها اسامة والسائمة عن الأصمعي كل ابل ترسل لرعى ولا تغلف في الابل اه وفي ضياء
الحلوم السائمة المال الراعي (قوله هي التي تكفي بالرعي في أكثر السنة) بيان للسائمة بالرعي
الفقهى لان اسم السائمة لا يزول بالغلف اليسر ولانه لا يمكن الاحتراز عنه قيد بالاكثر لفائدة انه
لو غلفها نصف المحول فانها لا تكون سائمة فلا زكاة فيها لوقوع الشك في السبب لان المال انما
صار سائما بوصف الاسامة فلا يجب المحكم مع الشك اعترض في النهاية بان مرادهم تفسير السائمة التي
فيها المحكم المذكور فقهى تعريف بالاعم اذ بقي قيد كون ذلك لغرض النسل والدر والتسمين والا
فتشمل الاسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة وأقره عليه في فتح القدير وقد يجاب بأنهم
انما تركوا هذا القيد لتصريحهم بعد ذلك بان ما كان للحمل والركوب فانه لا شيء فيه وصرحوا
أيضا بان العروض اذا كانت للتجارة يجب فيها زكاة التجارة وقالوا ان العرض خلاف النقد فيدخل
فيه الحيوانات وحاصله انه ان أسامها للحمل أو للركوب فلا زكاة أصلا أو للتجارة ففيها زكاة
التجارة أو للدر والنسل ففيها الزكاة المذكورة في هذا الباب وفي المحيط ولو اشترها للتجارة ثم جعلها
سائمة يعم بر المحول من وقت العمل لان حول زكاة التجارة يبطل بجعلها للسوم لان زكاة السوائيم
وزكاة التجارة مختلفان قدرا وسببا فلا يبنى حول أحدهما على الآخر اه فان قلت قد اقتصر الرعي
وغيره على ان المراد بها التي تسام للدر والنسل فيفيد انها لو كانت كلها ذكورا لا تجب الزكاة فيها
والمصرح به في البدائع والمحيط انه لا فرق بين كونها كلها أنثى أو كونها كلها ذكورا أو بعضها ذكورا
وبعضها أنثى قلت المقصود من هذا الشرط نفي كون الاسامة للحمل والركوب أو للتجارة لا اشتراط
أن تكون للدر والنسل ولذا زاد في المحيط ان تسام لقصد الدر والنسل والزيادة والسمين فالذكور فقط
تسام للزيادة والسمين لكن في البدائع لو أسامها اللحم لازكاة فيها كالحمل والركوب وفي القنية له
ابل عوامل يعمل بها في السنة أربعة أشهر ويسمى في الباقي ينبغي أن لا يجب فيها الزكاة اه
والرعي مصدر رعت الماشية السكالا والرعي بالكسر الكلال نفسه كذا في المغرب والمناسب هنا
ضبطه بالفتح لان السائمة في الفقه هي التي ترعى ولا تغلف في الابل لقصد الدر والنسل كما في فتح
القدير فلو جعل السكالا الهيا في البيت لا تكون سائمة فلو ضبط الرعي في كلامهم هنا بالكسر

اذا حال المحول نوى أولم ينو تأمل (قوله ويسمى في الباقي) الذي رأيت في القنية ويسمى من الاسامة لامن التسمين (قوله فلو ضبط
الرعي الخ) قال في النهر الكسر هو المتداول على السنة ولا يلزم عليه أن تكون سائمة الا لو أطلق السكالا على المنفصل ولقائل منعه
بل ظاهر ما رعن المغرب أي من قوله هو كل مارعته الدواب من الرطب واليابس يفيد اختصاصه بالقائم في معدنه ولم تكن منه
سائمة لانه ملك بالمحور فتدبر

لكانت سائمة ولا بد أن يكون الكلال الذي ترعاه مباحا كما قيده الشئني به لان الكلال في اللغة كل ما رعت الدواب من الرطب واليابس فيدخل فيه غير المباح (قوله ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي إحدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي إحدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين) بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم والابل ليس لها واحد من بظها والنسبة اليها ابلي بفتح الباء كقولهم في النسبة الى سلمة سلمي بالفتح لتوالي الكسرات مع المياه والمخاض النوق الحوامل وابن المخاض هو الفصيل الذي جات أمه قبل ابن اللبون بسنة وكذلك بنت المخاض والمخاض أيضا وجع الولادة قال تعالى فأحأها المخاض الى جذع النخلة وشاة لبون ذات لبن وابن اللبون الذي استكمل سنتين ودخل في الثالثة والحق من الابل ما استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة والحقة الانثى والجمع حقاق والمجذع من البهائم قيل الثني الا انه من الابل في السنة الخامسة والانثى جذعة هذا في اللغة وفي الشريعة والمراد ببنت المخاض ما تم لها سنة وبنت اللبون ما تم لها سنتان وبالحقة ما تم لها ثلاث وبالجذعة ما تم لها أربع ذكر الزبلي في فصل الهرمات من النكاح ان قيد كونها بنت مخاض أو بنت لبون نخرج مخرج العادة لا مخرج الشرط فالمراد السن لأن تكون أمها مخاضا أو لبونا اه واقصر الفقهاء على هذه الاسنان الاربعة لان ما عداها لا مدخل لها في الزكاة كالانثى والسديس والباذل يندس على أرباب الاموال بخلاف الاخصية فانها لا تجوز بهذه الاسنان لانه لا يجوز فيها الا انثى ولا يجوز المجذع الا من الضأن وقالوا هذه الاسنان الاربعة نهاية الابل في الحسن والدر والنسل والقوة وما زاد عليه فهو رجوع كالكبر والهرم والاصل في هذا الباب انه توقيفي وما في المبسوط مما يئيد انه معقول المعنى فانه قال ان ايجاب الشاة في خمسة من الابل لان المأمور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام ها تواربع عشر أموالكم والشاة تقرب من ربع عشر فان الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وابنة مخاض باربعة دراهم فليجاب الشاة في الخمس كما يجابها في المائتين من الدراهم ففيه نظرا لانه قد ورد في الحديث ان من وجب عليه سن فلم يوجد عنده فانه يضع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو مصرح بخلافه وقيد المصنف السن الواجب في الابل بالاناث لانه لا يجوز فيها دفع الذكور كابن المخاض الا بطريق القيمة للاناث الا فيما دون خمس وعشرين من الابل فانه يجوز الذكور والانثى لان النص ورد باسم الشاة فانها تقع على الذكر والانثى بخلاف البقر والغنم فانه يجوز في السن الواجب فيهما الذكور والاناث كما سيصرح به من التبييع والمسن وفي البدائع ولا يجوز في الصدقة الا ما يجوز في الاخصية وأطلق في الابل فشم الذكور والاناث كما قدمناه لان الشرع ورد بنصها باسم الابل والبقر والغنم واسم الجنس يتناول جميع الانواع باي صفة كانت كاسم الحيوان وسواء كان متولدا من الاهليين أو من أهلى ووحشى بعد ان كان الام أهلية كالتولد من الشاة والظبي اذا كان أمه شاة والتولد من البقر الاهلى والوحشى اذا كان أمه أهلية فتجب الزكاة فيه كذا في البدائع وشم الصغار والبيكار لكن بشرط أن لا يكون الكل صغارا المساسيصرح به بعد ذلك فالصغار تسع للبيكار عند الاختلاط وشم الاعمي والمريض والاعرج في العدد ولا يؤخذ في الصدقة كما في الولوالجية وشم السحسان والجحاف لكن قالوا اذا كان له خمس من الابل مهازيل وجب فيها شاة بقدره ومن معرفة ذلك أن ينظر الى الشاة الوسط كم هي من بنت المخاض الوسط فان كانت قيمة بنت مخاض وسط خمسين وقيمة الشاة

ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي إحدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي إحدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين (قوله الا فيما دون خمس وعشرين من الابل الخ) قال الرسلى لو قال الا في الشاة الواجبة فيها كان أخصر وأصوب لماسيأ في من قوله ثم في كل خمس شاة وعي أهم من الذكر والانثى وقد وجبت فيما زاد على العدد المذكور الذي هو دون الخمسة وعشرين من الابل تامل

الوسط عشرة تمين ان الشاة الوسط خمس بنت مخاض فوجب في المهازيل شاة قيمتها قيمة خمس واحدة منها وان كان سدسها فسدس وعلى هذا قياسه وان كان لا يبلغ قيمة كلها قيمة بنت مخاض وسط ينظر الى قيمة اعلان فيجب فيها من الزكاة قدر خمس اعلان فان كانت قيمة اعلان عشر بن خمسه أربعة فيجب فيها شاة تساوى أربعة دراهم وان كانت قيمة اعلان ثلاثين خمسه ستة دراهم لانه لا وجه لايجاب الشاة الوسط لانه لعل قيمتها تبلغ قيمة واحدة من الجحاف أو تربو عليها فيؤدى الى الاجحاف بآرباب الاموال فاجبتنا شاة بقدرهن ليعتدل النظر من الجانبين وكذا في العشرة منها يجب شاتان بقدرهن الى خمس وعشرين فيجب واحدة من أفضلهن وتقام تفريعات زكاة الجحاف في الزيادات والمحيط وغيرها (قوله ثم في كل خمس شاة الى مائة وخمس وأربعين ففيها حقان وبنت مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة وفي مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاق وبنت مخاض وفي مائة وست وعثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين أربع حقاق الى مائتين ثم تستأنف أبدا كما بعد مائة وخمسين) كما ورد ذلك في كتاب عمرو بن حزم وفي المبسوط وفتاوى قاضيان اذا صارت مائتين فهو مخير ان شاء أدى فيها أربع حقاق في كل خمسين حقة وان شاء أدى خمس بنات لبون في كل أربعين بنت لبون وفي معراج الدراية ان له الخيار فيما اذا كانت مائة وست وتسعين ان شاء أدى أربع حقاق وان شاء صبر لتكمل مائتين فخير بينهما وبين خمس بنات لبون وانما قيد في الاستئناف بقوله كما بعد مائة وخمسين ليعيد انه ليس بالاستئناف الذي بعد المائة والعشرين والفرق بينهما ان في الاستئناف الثاني ايجاب بنت لبون وفي الاستئناف الاول لم يكن لانعدام نصابه وان الواجب في الاستئناف الاول تغريم الخمس الى الخمس الى ان تستأنف الفريضة وفي الاستئناف الثاني لم يكن كذلك فاذا زاد على المائتين خمس ففيها شاة مع الاربع حقاق أو الخمس بنات لبون وفي عشر شاتان معها وفي خمسة عشر ثلاث شياه معها وفي عشرين أربع معها فاذا بلغت مائتين وخمس وعشرين ففيها بنت مخاض معها الى ست وثلاثين فبنت لبون معها الى ست وأربعين ومائتين ففيها خمس حقاق الى مائتين وخمسين ثم تستأنف كذلك في مائتين وست وتسعين ست حقاق الى ثلثمائة وهكذا (قوله والبخت كالهرب) لان اسم الابل يتناولهما واختلافهما في النوع لا يخرجهما من الجنس والبخت جمع بخت وهو الذي تولد من العربي والجمعي منسوب الى بخت نصر والعرب جمع عربي للبهائم وللاناسي عرب ففرقوا بينهما في الجمع والعرب هم الذين استوطنوا المدن والقرى العربية والاعراب اهل البدو واختلف في نسبتهم فلا يصح انهم نسبوا الى عربية بفحنتين وهي من تمامة لان اباهم اسمعيل عليه السلام نشأ بها كذا في المغرب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب صدقة البقر

قدمت على الغنم لقر بهامن الابل في الفخامة حتى شملها اسم البدنة وفي المغرب بقر بطنه شقه من باب طاب والباقور والبقور والابقور والبقر سواء وفي التكملة عن قطرب الباقورة البقر اه والبقر خمس واحدة بقرة ذكرا كان أو أنثى كالتمر والتمر قال للواء للوحدة لا للتأنيث وفي ضياء المحلوم الباقرجاعة البقر مع رعاها (قوله في ثلاثين بقرات تباع ذو سنة أو تباعة وفي أربعين مسن ذو سنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تباعة وفي سبعين مسنة وتباعة وفي ثمانين مسنتان

ثم في كل خمس شاة الى مائة وخمس وأربعين ففيها حقان وبنت مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة وفي مائة وست وتسعين أربع حقاق وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين أربع حقاق الى مائتين ثم تستأنف أبدا كما بعد مائة وخمسين والبخت كالهرب (باب صدقة البقر) وفي ثلاثين بقرات تباع ذو سنة أو تباعة وفي أربعين مسن ذو سنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تباعة وفي سبعين مسن وتباعة وفي ثمانين مسنتان

(قوله ثم في كل خمس شاة) ذكر الرمي انه ورد سؤال لبعض الفضلاء انه هل تشترط حياة الشاة أم لا وذكر الجواب عن بعضهم بالتوقف وانه لم يرفعه نصا وعن بعضهم الجزم بالاشتراط وان المذبوحة لا تجزئ الاعلى سبيل التقويم وأطال فيه فراجع

باب صدقة البقر

فالفرض يتغير في كل عشر من تبيع الى مسنة) بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذ حين بعثه الى اليمن ولا خلاف فيما في المختصر الا في قوله وفيما زاد على الاربعين فبحسابه ففيه روايات عن الامام في المختصر رواية عن أبي يوسف عنه فيجب في الزائد اذا كان واحدة جزء من أربعين جزءاً من مسنة وروى الحسن عنه انه لا شيء فيما زاد الى خمسين في الخمسين مسنة وربع مسنة أو ثلث تبيع وروى أسد بن عمرو عنه انه لا شيء في الزيادة الى ستين وهو وقوله ما وظاهر الرواية ما في المختصر كذا في غاية البيان لكن في المحيط رواية أسد أعدل الاقوال وفي جامع الفقه قوله ما هو المختار وذكر الاسيحي ان الفتوى على قولهما كما ذكره العلامة قاسم في تحجيجه على القدر وروى وسعى الحولى من أولاد البقر بالتبيع لانه يتبع أمه بعد والمس من البقر والشاة ما تم له سنتان ومن الابل ما دخل في السنة الثامنة ثم لا يتعين الاثنتي في هذا الباب ولا في الغنم بخلاف الابل لانه لا تعد فضلاً فيهما بخلاف الابل وفي المحيط معزيا الى الزيادة له أربعون من البقر بخلاف فعليه مسنة بقدرهن ومعرفة ذلك أن ينظر الى قيمة التبيع الوسط وقيمة المسنة الوسط فان كانت تبعة التبيع أربعين وقيمة المسنة خمسين تبين ان المسنة مثل تبيع وربع تبيع فعليه واحدة من أفضلهن وربع التي تليها وان كانت قيمة أفضلهن ثلاثين وقيمة التي تليها عشرين فعليه مسنة قيمتها خمسة وثلاثون وعلى هذا تجري المسائل اه (قوله والجواموس كالبقرة) لان اسم البقرة يتناولها اذ هو نوع منه فيكمل نصاب البقرة به وتجب فيه زكاتها وعتد الاختلاط تؤخذ الزكاة من أغلها ان كان بعضها أكثر من بعض وان لم يكن فيما أخذنا على الأدنى وأدنى الأعلى ولا يرد عليه ما اذا حلف لا يأكل لحم البقرة فكله فانه لا يحنث كما في الهداية لان أوهم الناس لا تسبق اليه في ديارنا لانه وفي فتاوى قاضيان من فصل الاكل من الايمان قال بعضهم لو حلف لا يأكل لحم البقرة فكل لحم الجواموس حنث ولو حلف ان لا يأكل لحم الجواموس فأكل لحم البقرة لا يحنث وهذا أصح ونبغي ان لا يحنث في الفصلين للعرف اه فعلى هذا التصحيح كان التشبيه في قوله كالجواموس عاماً في الايمان أيضاً ووافق ما في المحيط والجواميس بمنزلة البقرة ولهذا حلف لا يشترى بقرافا يشترى جواموساً يحنث بخلاف البقرة الوحشية لانه لم يحنث بخلاف الجنس كالحمار الوحشي وان ألفت فيما بينهما لا يلتحق بالاهلي حكما حتى يبقى حلال الاكل فكذلك البقرة الوحشية اه والحق ما في الهداية وفي التبيين وقوله والجواموس كالبقرة ليس بجيد لانه يوهم انه ليس بقر اه وجوابه انه لما كان في العرف ليس بقر كان ذلك كافياً في التغاير المقضى لهجة التشبيه وعبرة الولوجي أحسن وهي والجواميس من البقرة لانها نوع منه والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

فصل في الغنم

سميت به لانه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنمة لكل طالب (قوله في أربعين شاة شاة وفي مائة واحدة وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربع مائة أربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة) بالاجماع وقد مضى ان الشاة تشمل الذكر والانثى وفي المحيط والمتولد بين الغنم والظباء يعتبر فيه الام فان كانت غنماً وجبت فيها الزكاة ويكمل به النصاب والافلا في الولو الحمية لو كان لرجل مائة وعشرون شاة حتى وجبت فيها شاة ليس للساعي أن يفرقها فيجعلها أربعين أربعين فيما أخذ ثلاث شياه لان باتحاد الملك صار الكل نصاباً ولو كان بين رجلين أربعون شاة حتى لم يجب على كل واحد

فالفرض يتغير بكل عشر من تبيع الى مسنة والجواموس كالبقرة
فصل في الغنم
في أربعين شاة شاة وفي مائة واحدة وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربع مائة أربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة

(قوله وجوابه انه لما كان في العرف ليس بقر اخ) قال في النهر فيه نظر والاولى أن يقال ان في كلامه مضافاً محذوفاً وحكم الجواموس كالبقرة فلا اشكال اه وفيه نظر لان كون حكمهما واحداً لا يدفع إيهام انهما نوعان فالاولى ما ذكره المؤلف تامل

فصل في الغنم

منهما الزكاة ليس للساعي أن يجمعها ويجعلها نصاباً وياخذ الزكاة منها لأن ملك كل واحد منهما قاصر على النصاب اه وفي الجحاف ان كانت شاة وسط تعينت والا واحدة من أفضلها فان كانت نصابين أو ثلاثة كائة واحد وعشرين أو مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي أو قيمتها وان بعضه تعين هو وكل من أفضلها بقية الواجب فجب الواحدة الوسط وواحدة أو اثنتان مخفوا وان يحسب ما يكون الواجب والموجود وتماه في الزيادات (قوله والمعر كالضأن) لأن النص ورد باسم الشاة والغنم وهو شامل لهما ما كانا جنسا واحدا وفي فتح القدير والضأن والمعر سواء أي في تكميل النصاب لافي أداء الواجب اه وفي المعراج الضأن جمع ضأن كركب جمع راكب من ذوات الصوف والضأن اسم للذئب والنخبة للأنثى والمعر ذات الشعر اسم للأنثى واسم الذئب التيس (قوله ويؤخذ الثاني في زكاته لا الجذع) لقول علي رضي الله عنه لا يجزئ في الزكاة الا الثاني فصاعدا وأطلقه فشمل الضأن والمعر ولا خلاف انه لا يؤخذ في المعز الا الثاني كما ذكره قاضيان واختلف في الضأن خافي المختصر ظاهر الرواية ويقال به جواز الجذع وهو قولهما قياسا على الاضحية وهو ممتنع لأن جواز التضحية به عرف نصابا لا بحق به غيره والثاني ما تم له سنة واختلف في الجذع ففي الهداية انه ما أتى عليه أكثرها وذكر الناطق انه ما تم له ثمانية أشهر وذكر الزعفراني انه ما تم له سبعة أشهر وذكر الاقطع قال الفقهاء الجذع من الغنم ما له ستة أشهر اه وهو الظاهر وحاصله ان الجذع من الغنم عند الفقهاء ابن نصف سنة ومن البقر ابن سنة ومن الابل ابن أربع سنين والثاني عندهم ما تم له سنة من الغنم ومن البقر ابن سنتين ومن الابل ابن خمسة والمذكور في التبيين من كتاب الاضحية ان الثاني من الضأن والمعر سواء وهو ما تم له سنة ولم أرسن الجذع من المعز عند الفقهاء وانما نقلوه عن الازهرى ان الجذع من المعز ما تم له سنة (قوله ولا شيء في الحميل) اختيار لقولهما الحديث البخاري مرفوعا ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة ولا يرد عليه ان فيها زكاة التجارة اذا كانت لها اتفاقا لان كلامه في زكاة السوائم لا مطلق الزكاة وأما عند أبي حنيفة فلا يخلو اما ان تكون سائمة أو علوفة وكل منهما لا يخلو اما ان تكون للتجارة أولا فان كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة سائمة كانت أو علوفة لانها من العروض وان لم تكن للتجارة فلا يخلو اما ان تكون للحمل والركوب أولا فان كانت للحمل والركوب فلا شيء فيها ملقا وان كانت لغيرهما فاما ان تكون سائمة أو علوفة فان كانت علوفة فلا شيء فيها وان كانت سائمة للدر والنسل فلا يخلو فان كانت ذكورا واناثا فلا يخلو فان كانت من أفراس العرب فصاحبها بالخيار ان شاء أعطى عن كل فرس دينار وان شاء قومها وأعطى عن كل مائتين خمسة دراهم وهو مأثور عن عمر رضي الله عنه كما في الهداية وان لم تكن من أفراس العرب فانها تقوم ويؤدى عن كل مائتين خمسة دراهم والفرق ان أفراس العرب لا تتفاوت وتفاوتها بخلاف غيرها كما في الخانية وان كانت ذكورا فقط أو اناثا فقط فعنه روايتان المشهور من عدم الوجوب لانها غير معدة للاستماء لان معنى النسل لا يحصل منها ومعنى السمن فيها غير معتبر لانه غير مأكول اللحم كذا في المحيط وصححه في البدائع وفي التبيين الاشبه ان تجب في الاناث لانها تتناسل بالفحل المستعار ولا تجب في الذكور لعدم النماء ورجح قوله شمس الأئمة وصاحب التحفة وتبعهما في فتح القدير وذكري الخانية ان الفتوى على قوله ما أجمعوا ان الامام لا يأخذ منهم صدقة الحيل جبراه واختلف المشايخ على قوله في اشتراط نصاب لها والصحيح انه لا يشترط لعدم النقل بالتقدير (قوله ولا في الحمر والبغال) لقوله عليه السلام

والمعر كالضأن ويؤخذ
الثاني في زكاته لا الجذع
ولا شيء في الحميل ولا في
الحمر والبغال

(قوله فاما ان يكون
سائمة أو علوفة) الا صوب
حذفه لانه أصل المقسم

لم ينزل على فهم ما شئ والمقادير ثبتت سمعا الا أن تكون للتجارة لان الزكاة حينئذ تتعلق بالمالية
كسائر أموال التجارة (قوله ولا في الحملان والفصلان والجحاجيل) الحملان بضم الحاء وفي
الديوان بكسر هاء جمع جل بفحتين ولد الشاة والفصلان جمع فصل ولد الناقة قبل ان يصير ابن
مخاض والجحاجيل جمع عجول بمعنى عجل ولد البقرة وعدم الوجوب في الصغار من السوائم قوله ما
وقال أبو يوسف ف تجب واحدة منها في المحيط تكلموا في صورة المسئلة فانها مشككة لان الزكاة
لا تجب بدون مضي الحول وبعد الحول لم تبقى صغار اقبل ان صورتها ان الحول هل ينعقد على هذه
الصغار بان ملكها في أول الحول ثم تم الحول عليها هل تجب الزكاة فيها وان لم تبقى صغار او قبل
صورتها اذا كانت لها أمهات فخصت ستة أشهر فولدت أولاد ثم ماتت الأمهات وبقيت الأولاد ثم تم
الحول عليها وهي صغار هل تجب الزكاة فيها أم لا وهو الاصح لا في يوسف انالوا وجبنا فيها ما يجب في
المسان كما قال زفر الجعفي باب الاموال ولو أوجبنا فيها شاة أضر زنا بالفقراء فأوجبنا واحدة منها
استدلالا بالمهازيل ونقصان الوصف لما أثر في تخفيف الواجب لا في اسقاطه فكذلك في اسقاط
السن والصحيح قول أبي حنيفة لان النص أوجب للزكاة أسنانا مرتبة ولا مدخل للقياس في ذلك وهو
مفقود في الصغار اه وفي معراج الدراية انها مصورة فيما اذا كان له خمس وعشرون من النوق
قال وانما لم تصور خمسة لان أبي يوسف أوجب واحدة منها وذلك لا يتصور في أقل من خمس وعشرين
وهذا الخلاف فيما اذا لم يكن مع الصغار كبير فاما اذا كان فتجب بالاجماع حتى لو كان مع تسع
وثلاثين جلامسن تجب ويؤخذ المسن وكذلك في الابل والبقر اه وفي غاية البيان معزيا الى
الزيادات رجل له تسعة وثلاثون جلامسن واحدة فان كانت المسنة وسطا أخذت وان كانت جيدة
لم تؤخذ ويؤدى صاحب المال شاة وسطا وان كانت دون الوسط لم يجب الا هذه فان هلكت الكبيرة
بعد الحول بطل الواجب كله عند أبي حنيفة ومحمد لان الصغار كانت تبعا للكبار عندهما وعند
أبي يوسف يجب في الباقي تسعة وثلاثون جزأ من أربعين جزأ من جل لان الفضل على الحمل انما
وجب باعتبار الكبيرة فبطل بهلاكها واذا هلك السكل الا الكبيرة فان فيها جزأ من أربعين جزأ
من شاة مسنة وكذلك رجل له أربعة وعشرون فصلا وبنت مخاض سمينة أو وسط وكذلك تسعة
وعشرون عجولا وفيها مسنة أو تبععة ثم الاصل الذي يعتبر في حال اختلاط الصغار والكبار ان
يكون العدد الواجب في الكبار موجودا كما اذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر جلا فانه يجب
مسنتان في قولهما اما اذا كان له مسنة ومائة وعشرون جلا يجب مسنة واحدة عند أبي حنيفة ومحمد
وعند أبي يوسف تجب مسنة وجل وكذلك تسعة وخسون عجولا وتبيع حيث يؤخذ التبيع فحسب
عندهما لانه ليس فيها ما يجزئ في الوجوب غيره وقال أبو يوسف يؤخذ التبيع وعجل معه وقبامه
في شرح الزيادات لقاضيخان (قوله ولا في العلوقة والعوامل) للحديث ليس في الحوامل والعوامل
والعلوفة صدقة ولان السبب هو المال النامي ودليه الاسامة أو الاعداد للتجارة ولم يوجد اولان في
العلوفة نتر اك المؤنة فينعدم النماء معنى والمراد بنفي الزكاة عن العلوقة زكاة السائمة لانها لو
كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة والمراد بنفيها عن العوامل التعميم والعلوفة بفتح العين ما
يلطف من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء والعلوفة بالضم جمع علف يقال علفت الدابة ولا يقال
أعلفتها والدابة معلوفة وعلف كذا في غاية البيان وقد مناع القنيسة انه لو كان له ابل عوامل
يعمل بها في السنة أربعة أشهر ويسكنها في الباقي ينبغي أن لا تجب فيها الزكاة (قوله ولا في العفو)

ولا في الحملان والفصلان
والجحاجيل ولا في العلوقة
والعوامل ولا في العفو
(قوله وهو الاصح) قال
في النهر لعل وجهه انه
على التصوير الاول لم يبق
محلا للنزاع حيث يوجد
الواجب وهو الطعن في
السنة الثانية كما نبه
عليه في الحواشي السعدية

(قوله وقيد بالهلاك لانه لو استهلكه الخ) أقول المراد بالهلاك إخراج النصاب عن ملكه قصد الاستبدال يقوم مقامه فاستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك لقيام الثاني مقام الاول لان الزكاة ٢٣٥ لم تتعلق بعينه بخلاف الساعة فان استبدلها ولو بنفسها

استهلاك لان بدلها لا يقوم مقامها لتعلق الزكاة بعينها (قوله واختلاف فيما لو حبس الساعة للعلاف الخ) قال في النهر الذي يقع في نفسى ترجيح الاول ثم رأيت

ولا الهالك بعد الوجوب في البدائع جزم به ولم يحك غيره (قوله للعلاف أولمأ) اللام بمعنى عن تأمل (قوله واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك) أى وليس بهلاك أيضا خلافا لما فهمه في النهر لقيام النصاب على حاله بوجود بدله بخلاف استبدال الساعة ولو بنفسها لتعلق الزكاة بعينها فلم يقسم بدلها مقامها قال في البدائع ولو استبدل مال التجارة بمال التجارة وهى العروض قبل تمام المحول لا يبطل حكم المحول سواء استبدلها بنفسها أو بخلاف جنسها بلا خلاف لان وجوب الزكاة في أموال التجارة يتعلق بمعنى المال وهو المسالية

أى لازكافي العفو وهو لغة مشترك بين أفضل المال وأفضل المرمى والمعروف والاعطاء من غير مسئلة والفاضل عن النفقة والمكان انذى لم يوطأ والصفح والاعراض عن عقوبة المذنب وشرعا ما بين النصب كالاربعة الزائدة على الخمسة من الابل الى العشر وكالعشرة الزائدة على خمس وعشرين من الابل فعند أبى حنيفة وأبى يوسف الزكاة في النصاب لا في العفو وعند محمد وزفر فيه ما حتى لو هلك العفو وبقي النصاب يبقى كل الواجب عند الاولين ويسقط بقدره عند الآخرين فلو كان له تسع من الابل أو مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد المحول من الابل أربعة ومن الغنم ثمانون لم يسقط شيء من الزكاة عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد وزفر يسقط في الاول أربعة اتساع شاة وفي الثانية ثلثا شاة وفي الثانية وغيرها ان الهلاك يصرف بعد العفو الى النصاب الاخير ثم الى الذي يليه الى أن ينتهى عند الامام لان الاصل هو النصاب الاول وما زاد عليه تابع وعند أبى يوسف يصرف الى العفو أولا ثم الى النصب شائعا وفي المحيطان هذه رواية ضعيفة عن أبى يوسف وظاهر الرواية عنه كقول امامه وتظهر فائدته فيما اذا كان له مائة واحدة وعشرون شاة فهلك احدي ثمانون بقي من الواجب شاة عند الامام وعند الثلاثة يجب أربعون جزأ من مائة واحدة وعشرين جزأ من شاتين ولو هلك شاة فقط بقي من الواجب شاة عنده وعند الثلاثة يسقط جزء واحد من مائة واحدة وعشرين جزأ من شاتين ويبقى الباقي واذا كان له أربعون من الابل فهلك نصفها بعد المحول فعند الامام الواجب أربع شياه وعند أبى يوسف عشرون جزأ من ستة وثلاثين جزأ من بنت اللبون وعند محمد نصف بنت لبون ولو هلك عشرة من خمس وعشرين فعنده الواجب ثلاث شياه وعند الثلاثة ثلاثة أخماس بنت الخاض وفي غاية البيان ينبغي لك ان تعلم ان العفو عند أبى حنيفة في جميع الاموال وعندهما لا يتصور العفو الا في السوائم لان ما زاد على ما تى درهم لا عفو فيه عندهما اه (قوله ولا الهالك بعد الوجوب) أى لا شيء في الهالك بعد الوجوب فان هلك المال كله سقط الواجب كله وان بعضه فبحسابه وقال الشافعي يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء وهو مبنى على ان الزكاة تجب في العين أو في النعمة فعندنا تجب في العين وهو المشهور من قول الشافعي وفي قول له تجب في النعمة والعين مرتبة بها كذا في غاية البيان ثم الظواهر تؤيد ما قلنا مثل قوله عليه الصلاة والسلام ها تواربع العشور من كل أربعين درهما درهم أطلقه فشمل ما اذا تمكن من الاداء وفرط في التأخير حتى هلك وما اذا منع الامام أو الساعي بعد الطلب حتى هلك وفي الثاني خلاف وطاعتهم على السقوط وهو الصحيح لانه لم يغوث بهذا المنع ملكا على أحد ولا يدا فصار كمال طلب واحد من الفقراء ورجحه في فتح القدير بانه الاشبه بالقعة لان الساعي وان تعين لكن للمالك رأى في اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة في محال كثيرة والرأى يستدعي زمانا فالحبس لذلك اه وقيد بالهلاك لانه لو استهلكه بعد المحول لا تسقط عنه لوجود التعدي واختلاف فيما لو حبس الساعة للعلاف أولمأ حتى هلك حتى هلك هو استهلاك فيضمن وقيل لا يضمن كالوديعة اذا منعها لذلك حتى هلك لم يضمن كذا في المعراج وقدمنا أن الابرار من الدين بعد المحول مطلقا ليس باستهلاك فلا زكاة فيه وفي الحائمية واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك

والقيمة فكان المحول منعقدا على المعنى وانه قائم لم يفت بالاستبدال وبذلك الدراهم والدنانير اذا باعها بنفسها أو بخلاف جنسها بان باع الدراهم بالدراهم أو الدنانير بالدنانير والدراهم بالدراهم والدنانير بالدنانير وقال الشافعي ينقطع حكم المحول على قياس قوله لا تجب الزكاة في مال الصيارفة لوجود الاستبدال منهم ساعة فساعة كما اذا باع الساعة بالساعة ولنا ان الوجوب في الدراهم والدنانير متعلق بالمعنى

أيضا لا بالعين والمعنى قائم بعد الاستبدال فلا يبطل حكم الحول كما في الحول بخلاف ما إذا استبدل السائمة بالسائمة لا الحول كما هناك
يتعلق بالعين فيبطل الحول ٢٣٦ المنعقد على الأول فيستأنف الثاني حول اه ويا في قريناه نحو في كلام المؤلف عن المعراج

وبغير مال التجارة استهلاك واستبدال مال السائمة بالسائمة استهلاك واقرض النصاب بعد الحول ليس
باستهلاك وان نوى المال على المستقرض وكذلك أعار ثوب التجارة بعد الحول اه وانما كان يبيع
السائمة استهلاكاً كاملاً لا ان الوجوب فيها متعلق بالصورة والمعنى فيبيعها يكون استهلاكاً كاملاً استبدالاً
فاذا باعها فان كان المصدق حاضر افهوا بالخيار ان شاء أخذ قيمة الواجب من البائع وتم البيع في
الكل وان شاء أخذ الواجب من العين المسترأة وبطل البيع في القدر المأخوذ وان لم يكن حاضر
وقت البيع وحضر بعد التفريق عن المجلس فانه لا يأخذه من المشتري وانما يأخذ قيمة الواجب
من البائع ولو باع طعاماً وحب فيه العشر فالمصدق بالخيار ان شاء أخذ من البائع وان شاء من
المشتري سواء حضر قبل التفريق أو بعده لانه يتعلق العشر بالعين أكثر من يتعلق الزكاة بها ألا
تري ان العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكاة ولومات من عليه العشر قبل أدائه من غير وصية
يؤخذ من تركته بخلاف الزكاة كذا في البدائع وفي معراج الدراية ولو استبدل السائمة بجنتها
ينقطع حكم الحول لان وجوب الزكاة في السائمة باعتبار عينها وفي غيرها باعتبار ماليتها فالعين الثانية
في السائمة غير الاولى لغوات متعلق الوجوب بخلاف العروض لان متعلق الوجوب هو المالية وهي
باقية مع الاستبدال اه وقيدوا بالاستبدال لان اخراج مال الزكاة عن ملكه بغير عوض كالهبة
من غير الفقير والوصية أو بعوض ليس بمال بان تزوج امرأة أو صلح به عن دم العمد أو اختلعت به
المرأة فهو استهلاك فيضمن به الزكاة وقولهم ان استبدال مال التجارة بمثله ليس باستهلاك يستثنى منه
ما اذا حالي بمالا يتغاب الناس في مثله فانه يضمن قد رد زكاة المحاباة ويكون ديناً في ذمته وزكاة
ما بقي يتحول الى العين تبقى ببقائها كما في البدائع فاذا صار مستهلكاً كالهبة بعد الحول فاذا رجع
بقضاء أو غيره لا شيء عليه لو ملكه عنده بعده لان الرجوع فسخ من الاصل والنقود تتعين في مثله
فعاد اليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب له فكذلك خلافاً
لر فرقي ما لو كان بغير قضاء فانه يقول يجب على الموهوب له فانه مختار فـ كان تملك قلنا بل غير مختار
لانه لو امتنع عن الرد أجبر كذا في فتح القدير وقولهم ان الرجوع فسخ من الاصل ليس على اطلاقه
فقد صرحوا في الهبة ان الواهب لا يملك الزكاة والمنفصلة برجوعه وفي الظهيرية ولو وهب النصاب
ثم استفاد ما لا في خلال الحول ثم رجع في الهبة يستأنف الحول في الاستفادة من حين استفادته فهذه
المسئلة تدل على ان الرجوع في الهبة ليس فسخاً للهبة من الاصل اذ لو كان فسخاً لما وجب استئناف
في الاستفادة من وقت الاستفادة اه بلفظه ثم اعلم انه لو وهب النصاب في خلال الحول ثم تم الحول
عند الموهوب له ثم رجع الواهب بقضاء أو غيره فلا زكاة على واحد منهما كما في الحانية وهي من
حيل اسقاط الزكاة قبل الوجوب كما لا يخفى وفي المعراج ولو حال الحول على مائتي درهم ثم ورث
مثلاً فخلطه بها وهلك النصف سقط نصف الزكاة لان أحدهما ليس بتابع للآخر بخلاف ما لو
رجع بعد الحول مائتين ثم هلك نصف الكل مختلطاً لم يسقط شيء لان الرجوع تبع فيصرف الهلاك اليه
كالعفو وعندهما لا يتصور العفو في غير السواثم اه وسوى في المحيط بين الارث والرجوع عندهما
في عدم السقوط وعند محمد يسقط نصفها وتسام تغايرها فيه وفي المعراج ولو باع السواثم قبل

(قوله وبغير مال التجارة استهلاك) قيده في الفتح
بان ينوي في البذل عدم
التجارة عند الاستبدال
قال وانما قلنا ذلك لانه
للم يبيع في البذل عدم
التجارة وقد كان الاصل
للتجارة يقع البذل للتجارة
(قوله وحضر بعد التفريق
عن المجلس) قيد بالمجلس
لما في الولوجية المراد من
التفريق بالبدن حتى لو
كانا في مجلس العقد كان
للساعي أن يأخذ من
المشتري وان كان قد قبضه
ونقله لان تمام البيع قبل
التفريق بالابدان مجتهد
فيه والساعي في مال
الصدقة بمنزلة القاضي
في سائر الاحكام لثبوت
ولايته فيها فكان للساعي
أن يجتهد فان أدى اجتهاده
الى ان البيع قد تم أخذ
الزكاة من البائع لان الحق
في ذمة البائع لان البائع
استهلك المال باخراجه
عن ملكه فصار الحق
واجباً في ذمته وان أدى
اجتهاده الى ان البيع لم
يتم أخذ من المشتري لان
الحق في عين المال بعد
فما أخذ منه دون ذمة

البائع وطريق الاخذ منه أن يجبر البائع على الاداء منه وهو المراد من الاخذ من المشتري اه (قوله وفي المعراج تمام
ولو باع السواثم الخ) قال في متن درر البحار وشرحه غير الازكار ولا يكره أي يجوز أبو يوسف بلا كراهة حيلة دفعها أي منع
وجوب الزكاة بان يستبدل نصاب السائمة آخر الحول أو يخرجها عن ملكه في آخره ثم يدخلها لان هذا امتناع عن الوجوب

لا ابطال حق الغير اذ ربما يتخاف عدم امتثال امره تعالى فيكون عاصيا او الفراع من المعصية طاعة وفي المحيط هذا صحيح ومحمد بن الفقه
 أي أبو يوسف وكره حيلة دفعها ومعه الشافعي واختار قوله الشيخ جيد الدين الضرير لان في الحيلة اضرار بالفقراء وقصد ابطال
 حقهم ما لا وكذا الخلاف في حيلة دفع الشفعة وأما الاحتيال بعد وجوب الشفعة فيكره اتفاقا وقبل الفتوى في الشفعة على قول
 أبي يوسف وفي الزكاة على قول محمد وهذا تفصيل حسن وتحرم حيلة دفع وجوب ٢٢٧ الزكاة عند الاكثرين من الفقهاء

حتى أقصد مالك البيع
 لدفع الوجوب وحرم
 الشافعي البيع له وان صح
 وقال أحمد ان نص
 النصاب في بعض المول
 أو باعه أو بدله به
 حنسه انقطع المحول إلا
 أن يقصد بذلك الزرار
 من الزكاة عند وجوب
 ولو وجب سب سن ولم يوجد
 دفع أعلى منها وأخره
 الفضل أو دونها ورد
 الفضل أو القيمة

وجوبها فلا تسقط اه
 (قوله وفي ذلك العود على
 الموضوع بالنقض) قال
 في النهر كيف يعود على
 موضوعه بالنقض مع
 جواز دفع القيمة اه وقد
 يقال عليه ان القيمة
 لا تتيهر للمالك في كل
 وقت فاذا لم يكن عنده
 الواجب ولا القيمة واه تنع
 الساعي عن أخذ الأعلى
 لزم العسر فتدبر (قوله
 لانه ليس شراء حقيقيا)
 قال في النهر كونه ليس
 بشراء حقيقة بل ضمنا
 لا يقتضي الاجبار كيف

تمام المحول بيوم فرار عن الوجوب قال محمد يكره وقال أبو يوسف لا يكره وهو الأصح ولو باعها
 للنفقة لا يكره بالاجماع ولو احتال لاسقاط الواجب يكره بالاجماع ولو فر من الوجوب بخلا لا تأنيما
 يكره بالاجماع اه (قوله ولو وجب سن ولم يوجد دفع أعلى منها وأخذ الفضل أو دونها ورد الفضل
 أو دفع القيمة) بيان للمستثنين الأولي لو وجب عليه سن كبت مخاض مثلا ولم تكن عنده فصاحب
 المال مخير ان شاء دفع الأعلى واسترد الفضل أو الأدنى ورد الفضل فقد جعل الخيار للمالك دون
 الساعي فيهما وقد صرح به في المبسوط وقال ليس للساعي اذا عين المالك سنا أن يأتي ذلك في
 الصورتين واستثنى في الهداية من ذلك ما اذا أراد المالك دفع الأعلى وأخذ الفضل من الساعي فانه
 لا اجبار على الساعي لانه شراء فحينئذ لم يكن للمالك خيار في هذه الصورة وتبعه في التبيين وتعقبه
 في غاية البيان بان الزكاة وجبت بطريق اليسر فاذا كان للساعي ولاية الامتناع من قبول الأعلى
 يلزم العسر وفي ذلك العود على الموضوع بالنقض فلا يجوز وأيضافه خلاف السنة لان من لزمه
 الحققة تقبل منه المجذعة اذ لم تكن عنده حققة وكذلك من لزمه بنت لبون وعنده حققة يقبل منه
 الحققة ويعطى المصدق عشرين درهما أو شاتين كما في صحيح البخاري وهو دليلنا على دفع القيمة في
 الزكاة وهي في المسئلة الثانية وتقدير الفضل بالعشرين أو الشاتين بناء على الغالب لانه تقدير لازم
 اه وأما قوله سب انه شراء ولا اجبار فيه فمنع لانه ليس شراء حقيقيا ولم يلزم من الاجبار ضرر
 بالساعي لانه عامل لغيره فاذا ظهر اطلاق المختصر من ان الخيار للمالك فبها لکن ذكر محمد في الاصل
 ان الخيار للمصدق أي الساعي ورده في النهاية والمعراج بان الصواب خلافه وذكر في البدائع ان الخيار
 لصاحب المال دون المصدق الا في فصل واحد وهو ما اذا أراد صاحب المال أن يدفع بعض العين
 لاجل الواجب فالمصدق بالخيار بين أن لا يأخذ وبين أن يأخذ بان كان الواجب بنت لبون فاراد
 أن يدفع بعض الحققة بطريق القيمة فالمصدق ان شاء قبل وان شاء لم يقبل لما فيه من تشقيص العين
 والتشقيص في الاعيان عيب فكان له أن لا يقبل اه وتعقبه الزبائعي بانه غير مستقيم لوجهين
 أحدهما انه مع العيب يساوى قدر الواجب وهو المعترف في الباب والثاني ان فيه اجبار المصدق على
 شراء الزائد اه وقد قدمنا ان جبره على شراء الزائد مستقيم ولا يخفى ان في التشقيص اضرارا
 بالفقراء فلم يملك رب المال ذلك فاستقام ما في البدائع لكن قيد المصنف الخيار المذكور بين الامور
 الثلاثة بعدم وجود السن الواجب كما في أكثر الكتب وهو قيد اتفاق لان الخيار ثابت مع وجود
 السن الواجب ولذا قال في المعراج وظن بعض أصحابنا ان أداء القيمة بدل عن الواجب حتى لقب
 المسئلة بالابدال وليس كذلك فان المصير الى البدل لا يجوز الا عند عدم الاصل وأداء القيمة مع
 وجود المنصوص عليه جائز عندنا اه وفي البدائع اختانف أصحابنا فعند الامام الواجب فيما عدا
 السواثم جزء من النصاب معنى لا صورة وعندهم ما صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه معنى

والفاضل عن الواجب يصير ملكا للساعي ولا طريق لملكه اياه الا بالشراء (قوله والثاني ان فيه اجبار المصدق على شراء الزائد)
 لم يظهر لنا هذا الكلام ولم أر من تعقبه وفي كلام المؤلف تسليم له وانه لا يضر ولقائل أن يقول انه غير وارد على ما في البدائع لان
 كلامه فيما اذا دفع البعض عن الواجب عليه بطريق القيمة والزائد باق على ملك المالك لانه يأخذ منه قيمة الزائد ولا كان هذا
 عين دفع الأعلى وأخذ الفضل لم يكن فيه تشقيص أصلا فتدبر ثم ظهر لي ان هذا الثاني راجع الى اطلاق قول البدائع أولان

واختلف في السواثم على قوله فقيل هي كغيرها وقيل الواجب المنصوص عليه من حيث المعنى
وعندهما الواجب المنصوص عليه صورة ومعنى لكن يجوز إقامة غيره مقامه معني ويقتنى على هذا
الاصل مسائل الجامع له ما ثاقف حنطة للتجارة تساوي مائتي درهم ولا مال له غيرها فان أدى من
عينها يؤدي خمسة أفقرة بخلاف وان أدى قيمتها فعنده تعتبر القيمة يوم الوجوب في الزيادة
والنقصان وعندهما في الفصلين يعتبر يوم الاداء واختاف على قوله في السواثم فقيل يوم الوجوب
وقيل يوم الاداء حسب الاختلاف السابق وتماه فيه وفي المحيط يعتبر في قيمة السواثم يوم الاداء
بالاجتماع وهو الاصح وذكر في الجامع لو فسدت الحنطة بما أصابها حتى صارت قيمتها مائة فانه يؤدي
درهمين ونصفا بخلاف اذا اختار القيمة لانه هلك جزء من العين فسقط ما يتعلق به من الواجب
وان زادت في نفسها قيمة فالعبرة ليوم الوجوب اه وفي الهداية ويجوز دفع القيمة في الزكاة
والكفارة وصدقة الفطر والعشر والنذر اه وفي فتح القدير لو أدى ثلاث شياه سمان عن أربع
وسط أو بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لان المنصوص عليه الوسط فلم يكن الاعلى داخل في
النص والجودة معتبرة في غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة بخلاف ما لو كان مثلها بان أدى
أربعة أفقرة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها لا يجوز أو كسوة بان أدى ثوبا يعدل ثوبين لم يجز
الا عن ثوب واحد ونذر أن يهدي شاتين أو يعتق عبيدين وسطين فاهدى شاة أو أعتق عبدا يساوي
كل منهما وسطين لا يجوز أما الاول فلان الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة
مقام الفقير الخامس وأما الثاني فلان المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا بقيد الوسط فكان
الاعلى وغيره داخل تحت النص وأما الثالث فلان القربة في الاراقة والتحرير وقد اترم اراقتين
وتحرير برين فلا يخرج عن العهدة بواحد بخلاف النذر بالتصدق بان نذر أن يتصدق بشاتين
وسطين فتصدق شاة بقدرهما جاز لان المقصود اغناء الفقير وبه تحصل القربة وهو يحصل بالقيمة
وعلى ما قلنا لو نذر أن يتصدق بفقير دقل فتصدق بنصفه جيدا يساوي تمامه لا يجوز لان الجودة
لا قيمة لها هنا للربوية وللمقابلة بالجنس بخلاف جنس آخر لو تصدق بنصف فقير منه يساويه جاز اه
قيد المصنف بالزكاة لانه لا يجوز دفع القيمة في الفخايا والهدايا والعتق لان معنى القربة اراقة الدم
وذلك لا يتقوم وكذلك الاعتاق لان معنى القربة فيه اتلاف الملك وفي الرق وذلك لا يتقوم كذا في
غاية البيان ولا يخفى انه مقيّد ببقاء أيام الفحر وأما بعد ما فيجوز دفع القيمة كما عرف في الاضحية
والسنن هي المعروفة والمراد بها هنادات سن اطلاقا للبعض على الكل أو سمى بها صاحبها كما سمى
المسنة من النوق بالناب لان السن مما يستدل به على عمر الدواب ووقع هنا اطلاق المصدق على
الساعي وهو مشتبه برب المال والفرق بينهما انه ان كان بالصاد الخففة والدال المشددة المكسورة
فهو بمعنى أخذ الصدقة وان كان بالصاد المشددة والدال المكسورة المشددة فهو المعطى لها
(قوله ويؤخذ الوسط) أي في الزكاة لقوله عليه الصلاة والسلام لا تأخذوا من خيرات أموال الناس
أي كرائمها وخذوا من حواشي أموالهم أي من أوساطها ولا في نظر من الجانبين كذا في الهداية
والخزرات جمع خرة بتقديم الزاي المنقوطة على الراء المهملة وفي الخانية ولا تؤخذ الر با ولا كولة
والماخض وفل الغنم لانها من الكرائم وقد نهينا عن أخذ الكرائم ولا تؤخذ الهرم ولا ذات عوار
الا أن يشاء المصدق اه والا كولة الشاة الممثلة التي أعدت للاكل والربا بضم الراء المشددة
وتشديد الباء مقصورة وهي التي تربى ولدها كذا في المغرب والماخض التي في بطنها ولد وقد أطل

ويؤخذ الوسط

الخيار لصاحب المال
فانه يشمل ما اذا أراد دفع
الاعلى وأخذ الزائد
ثم رأيت صاحب النهر
نبيه على ذلك (قوله بفقير
دقل) الدقل محركة أردأ
القرطاموس

فيه في البدائع وذكر انه ليس للساعي أخذ الادون وهو مخالف لما في الخانية وفي فتح القدير ان
 الأدلة تقتضي أن لا يجب في الأخذ من الجحاف التي ليس فيها وسط اعتباراً أعلاها وأفضلها وقد
 قدمنا عنهم خلافها في صدقة السوائم اه وفي المعراج وذكر الحاكم الجليل في المنتقى الوسط أعلى
 الادون وادون الاعلى وقيل اذا كان عشرون من الضأن وعشرون من المعز يأخذ الوسط وعرفته
 أن يقوم الوسط من المعز والضأن فتؤخذ شاة تساوي نصف قيمة كل واحد منهما مثلاً الوسط من
 المعز تساوي عشرة دراهم والوسط من الضأن عشرين فتؤخذ شاة قيمتها خمسة عشر اه وكذا في
 البدائع وفيه ولو كان له خمس من الابل كلها بنت مخاض أو كلها بنت لبون أو حقا أو جذاع
 ففيها شاة وسط وفي الفتاوى الظهيرية اذا كان له رجل نخل تمر جيد برى ودقل قال أبو حنيفة
 يؤخذ من كل نخلة حصتها من العشر وقال محمد بن يوسف بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن أحمد
 ووسط وردى اه وهذا يقتضي أن أخذ الوسط انما هو وفيما اذا اشتمل المال على جيد ووسط
 وردى أو على صنفين منهما أمالو كان المال كله جيداً كان بعين شاة أو كولة فإنه يجب واحدة
 من الكرايم لاشاة وسط عند الامام خلافاً للمحمد كما لا يخفى (قوله ويضم مستفاد من جنس نصاب
 اليه) لان النبي صلى الله عليه وسلم أوجب في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض الى خمس
 وثلاثين فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون من غير فصل بين الزيادة في أول الحول أو في أثنائه
 ولانه عند المجانسة يتعسر التمييز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الاللتيسير
 والمراد بالضم أن تجب الزكاة في الفائدة عند تمام الحول على الأصل قيد بالجنس لان المستفاد من
 خلاف جنسه كالابل مع الشياه لا تضم لانه لا يؤدي الى التفسير لانه لا ينعقد الحول عليه ما لم يبلغ
 نصاباً ثم كل ما يستفاده من هذا الجنس يضم اليه وقيد بالنصاب لانه لو كان النصاب ناقصاً وكل
 مع المستفاد فإن الحول ينعقد عليه عند الكمال كذا في الاستيعاب بخلاف ما لو كان له نصاب في
 أول الحول فهلك بعضه في أثناء الحول فاستفاد تمام النصاب أو أكثر يضم أيضاً عندئذ لان نقصان
 النصاب في أثناء الحول لا يقطع حكم الحول فصار المستفاد مع النقصان كالاستفاد مع كماله كذا في
 غاية البيان وأطلق في المستفاد فشمع المستفاد ميراث أو هبة أو شراء أو وصية وسياً في أن أحد التقدين
 يضم الى الآخر وان العروض للتجارة تضم الى التقدين الجنسية باعتبار قيمتها وفي المحيط لو كان
 له مائتا درهم دين فاستفاد في خلال الحول مائة درهم فإنه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالاجماع
 واذا تم الحول على الدين فعند أبي حنيفة لا يلزمه الاداء من المستفاد ما لم يقبض أربعين درهماً
 وعندهما يلزمه وان لم يقبض من الدين شيئاً وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مفلساً
 سقط عنه زكاة المستفاد عنده وعندهما يجب اه وأشار بقوله اليه أي الى النصاب الى انه لا بد من
 بقاء النصاب المضموم اليه ولذا قال في المحيط ولو هب له ألف ثم استفاد ألفاً قبل الحول ثم رجع
 الواهب في الهبة بقضاء قاض فلا زكاة عليه في الالف الفائدة حتى يمضي حول من حين ملكها لانه
 بطل حول الأصل وهو الموهوب فيبطل في حق التبوع اه وفي المبسوط ولوضع المسألة الأولى فإنه
 يستقبل الحول على المستفاد منه من ملكه فان وجد درهماً من دراهم الأولى قبل الحول بيوم ضمه
 الى ما عنده فيزكي الكل لان بالضياح لا ينعدم أصل الملك وانما تنعدم يده وتصرفه فاذا ارتفع ذلك
 قبل كمال الحول كان كأن الضياح لم يكن اه ولا يخفى ان الضم المذكور عند عدم مانع أما اذا
 وجد مانع منه فلا ضم ولذا قال في المحيط ولا يضم أثمان الابل والبقر والغنم المزكاة الى ما عنده من

ويضم مستفاد من جنس
 نصاب اليه

النصاب من جنسه عند أي حنيقة لان في الضم تحقيق الثني في الصدقة لان الثني ايجاب الزكاة مرتين على مالك واحد في مال واحد في حول واحد وانه منفي لقوله عليه الصلاة والسلام لان الثني في الصدقة وعندهما يضم ولو جعل السائمة علوقة بعد ما زكاهما ثم باعها يضم ثمنها الى ما عنده من حرجها عن مال الزكاة فصار كمال آخر فلم يؤد الى الثني وكذا لو جعل العبد المؤدى زكاته للخدمة ثم باعه يضم ثمنه الى ما عنده ولو أدى صدقة الفطر عن عبد الخدمة أو أدى عشر طعامه ثم باعه ضم ثمنه الى ما عنده لانه ليس يبدل مال أديت الفطرة عنه لان الفطرة انما تجب بسبب رأس يموه ويلى عليه دون المسألة ألا ترى انها تجب عن أولاده الاحرار والثلث بدل المسألة والعشر انما تجب بسبب أرض نامية لا بالحراج فلم يثبت الاتحاد حتى لو باع الارض النامية لا يضم ثمنها الى ما عنده عند أي حنيقة ومن عنده نصابان من جنس واحد أحدهما ثمن ابل مزكاة واستفاد نصابا من جنسها فانه يضم الى أقر بهما حولاً لانهم استويا في علة الضم وترجح أحدهما باعتبار القرب لكونه أنفع للفقراء ولو كان المستفاد رجلاً أو ولداً ضمه الى أصله وان كان أبعد حولاً لانه يرجح باعتبار التفرع والتولد لانه تبع وحكم التبعية لا يقطع عن الأصل ولو أدى زكاة الدراهم ثم اشترى بها سائمة وعنده من جنسها سائمة لم يضمها اليه لانها بدل مال أديت الزكاة عنه اه (قوله ولو أخذ العشر والحراج والزكاة بغاة لم يؤخذ أخرى) أي لم يؤخذ مرة أخرى لان الامام لم يحكمهم والجمالية بالحماية قال في الهداية وأفتوا بان يعيدوه اذ كان لهم مصارف الحراج لكونهم مقاتلة والزكاة صرفها الفقراء ولا يصرفونها اليهم وقيل اذا نوى بالدفع التصديق عليهم سقط عنه وكذلك دفع الى كل جائر لانهم بما عليهم من التبعات فقراء والاول احوط اه أطلق في الزكاة فشمع الاموال الظاهرة والباطنة ولذا قال في المسوط الاصح ان ارباب الاموال اذا نوا عند الدفع الى الظلمة التصديق عليهم سقط عنهم جميع ذلك وكذا جميع ما يؤخذ من الرجل من الجبايات والمصادرات لان ما بأيديهم اموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق مالهم فهم بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلة يجوز دفع الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان والى خراسان وكان أميراً ببلخ وجبت عليه كفارة عيّن فسأل فاقته بالصيام فجعل يبيكي ويقول لمحشمه انهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة عيّن من لا ملك شيئاً قال في فتح القدير وعلى هذا الوأوصى ثلث ماله للفقراء فدفع الى السلطان الجائر سقط ذكره قاضيان في الجامع الصغير وعلى هذا فانكارهم على يحيى بن يحيى تليد مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة بمضى كفارة عليه بالصوم غير لازم وتعليقهم بانه اعتبر لنا سبب المعصوم الاغناء غير لازم لجواز ان يكون للاعاءة الذي ذكرناه من فقرهم لانه لا يكون أشق عليه من الاعتاق ليكون هو المناسب للمعصوم الاغناء وكونهم لهم مال وما أخذوه خاطو به وذلك استهلاكه اذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند أي حنيقة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بمشاكله والمدينون بقدر ما في يده فقير اه وظاهر ما صححه السرخسي انه لا فرق بين الاموال الظاهرة والباطنة وصحح الوالوجي عدم الجواز في الاموال الباطنة قال وبه يفتى لانه ليس للسلطان ولاية الزكاة في الاموال الباطنة فلم يصح الاخذ اه وفي الظهيرية الافضل لصاحب المال الظاهر ان يؤدى الزكاة الى الفقراء بنفسه لا هؤلاء لا يضعون الزكاة مواضعها فاما الحراج فانهم يضعونه مواضعه لان موضع الحراج المقاتلة وهو لا مقاتلة اه وفي التبيين واشترط اخذهم الحراج ونحوه وقع اتفاقاً حتى لو لم يأخذوا منه سنين وهو عندهم لم يؤخذ منهم شيئاً أيضاً لما ذكرنا اه

والضمير في قوله وهو عندهم عائذ الى من وجب عليه الخراج ونحوه وضمير الجماعة في عندهم عائذ الى
 البغاة أي ومن وجب عليه عند البغاة وأطلق فيمن وجب عليه الخراج فشمع الذي كالمسلم وأشار
 المصنف الى ان الخرج لو أسلم في دار الحرب وأقام فيها سنين ثم خرج اليها لم يأخذ منه الامام الزكاة لعدم
 الحماية ونفتيه باذائها ان كان عالما بوجوبها والافلاز زكاة عليه لان الخطاب لم يبلغه وهو شرط
 الوجوب (قوله ولو عجل ذونصاب لسنين أو لنصب صح) أما الاول فلانه أدى بعد سبب الوجوب
 فيجوز لسنة ولسنين كما اذا كفر بعد الجرح وأما الثاني فلان النصاب الاول هو الاصل في السببية
 والازاءد عليه تابع له قيد بقوله ذونصاب لانه لو عجل قبل أن يملك تمامه ثم تم الحول على النصاب
 لا يجوز وفيه شرطان آخران أن لا ينقطع النصاب في أثناء الحول وأن يكون كاملا في آخره فتفرع
 على الاول انه لو عجل ومعه نصاب ثم هلك كله ثم استفاد ثم الحول على النصاب لم يجز المجهل بخلاف
 ما اذا بقي في يده منه شيء وعلى الثاني ما لو عجل شاة عن أربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون
 فان كان صرفها الى الفقراء فالمجهل نفل بخلاف ما اذا أدى بعد الحول الى الفقير وانتقص النصاب
 باذائه فان الزكاة واجبة وان كانت قائمة في يد الساعي والصحيح وقوعها زكاة فلا يستردها لان الدفع
 الى المصدق لا يزيل ملكه عن المدفوع ولا فرق بين السواثم والنقود في هذا ولا فرق بين أن تكون
 الزكاة في يد الساعي حقيقة أو استهلكها أو أنفقها على نفسه قرضا أو أخذها الساعي من عماله
 لانه كقيام العين حكما بخلاف ما اذا صرفها الساعي الى الفقراء أو الى نفسه وهو فقير فانه كصرفها
 بنفسه فلا يجوز المجهل كالوضاعت من يد الساعي قبل الحول ووجد ما بعده فلا زكاة والمالك أن
 يستردها فلو لم يستردها حتى دفعها الساعي الى الفقراء لم يضمن الا ان كان المالك نهاء ثم اعلم ان
 وقوعها زكاة فيما اذا أخذها الساعي من عماله انما هو في غير السواثم أما في السواثم فلا تقع زكاة
 لنقصان النصاب ويستردها المالك ويضمن الساعي قيمتها لو باعها ويكون الثمن له وانما كان
 كذلك في السائمة لانها لما خرجت عن ملك المجهل بذلك السبب فيتم الحول يصير ضامنا بالقيمة
 والسائمة لا يكمل نصابها بالدين بخلاف نصاب الدراهم لانه يكمل بالدين وهذا كله اذا لم يستفد
 قدر ما عجل ولم ينتقص ما عنده فان استفاد صار المؤدى زكاة في لوجوه كلها من وقت التجهيل
 والا يلزم هنا كون الدين زكاة عن العين في بعض الوجوه ولا يجب عليه زكاة الاستفادة وان انتقص
 ما في يده فلا تجب في الوجوه كلها فيستردان كان في يد الساعي وان استهلكها أو كلها قرضا أو
 بجهة العمالة ضمن ولو تصدق بها على الفقراء أو نفسه وهو فقير لا يضمن الا ان تصدق بها بعد الحول
 فيضمن عنده علم بالنقصان أو لم يعلم وعندهما ان علم وان كان نهاء ضمن عند الكل وأما الفقير فلا
 رجوع عليه في شيء من الصور لانه وقع صدقة تطوعا ولم يجز المجهل عنها والحاصل ان وجوه هذه
 المسئلة ثلاثة وكل وجه على سبعة لان المجهل اما أن يكون في يد الساعي أو استهلكه أو أنفق على
 نفسه قرضا أو عمالة أو صدقة أو صرفه الى الفقراء أو ضاع من يد الساعي قبل الحول فهي إحدى
 وعشرون وقد علم أحكامها وبسطه في شرح الزيادات لقاضحان والمسئلة الثانية أعني ما اذا عجل
 لنصب بعد ملك نصاب واحد مقيدة بما اذا ملك ما عجل عنه في سنة التجهيل فلو كان عنده مائتا
 درهم فجعل زكاة ألف فان استفاد مالا أو ربح حتى صارت ألفا ثم تم الحول وعنده ألف فانه يجوز
 التجهيل وسقط عنه زكاة ألف وان تم الحول ولم يستفد شيئا ثم استفاد فالمجهل لا يجزئ عن زكاتها
 فاذا تم الحول من حين الاستفادة كان عليه أن يترك في البسوط وأفاده الاستيعاب والسكاكي

ولو عجل ذونصاب لسنين
 أو لنصب صح

السابق على حاله وما نقلناه
 عن التنازخانية هناك
 مؤيد له حيث صرح فيها
 بأنه لازكاة في تلك
 الاموال وان بلغت نصابا
 لانه مديون ولعل في
 المسئلة خلافا كما قال في
 الشرنبلالية وفي الفتح
 ما يفيد اختلاف لنقله
 بصيغة قالوا تجب فيه
 الزكاة فانها تذكر فيما
 فيه خلاف اهـ فلتأمل
 وقد منا تمام الكلام
 على ذلك في أوائل كتاب
 الزكاة

تجب في مائتي درهم
وعشرين ديناراً ربع
العشر

(قوله يستثنى منه ما إذا
عجل غطاء الخ) قال في
النهر الظاهر أنه لا استثناء
وان هذا من المسئلة
الاولى (قوله بعد النبات
الخ) سيأتي في باب العشر
ان سببه الارض النامية
بالحراج حقيقة وان وقته
وقت خروج الزرع
وظهور الثمرة عند أبي
حنيفة وعند أبي يوسف
وقت الادراك وعند محمد
عند التنقية والجذاذ اه
وبه علم انه على قول أبي
حنيفة ليس ما ذكره هنا
بتجهيل بل هو اداء في وقته

باب زكاة المال

(قوله الان في عرفنا الخ)
جواب عن تناوله السائمة
أيضاً مع انها غير مرادة
في هذا الباب وأجاب
الزيلعي وتبعه في الدرر
والنهر بان آل في المال
للعهود في قوله عليه
الصلاة والسلام ها تو
ربع عشر أموالكم لان
المراد به غير السواثم لان
زكاتها غير مقدرة به قال
في النهر وبهذا استغنى
عما قيل المال في
عرفنا يتبادر الى النقد
والعروض اه وانظر
قماوجه الاستغناء مع ان

والسغناقي وغيرهم وبهذا ظهر ما في فتاوى قاضيجان من انه لو كان له خمس من الابل المحوامل
يعني المجالي فجعل شاتين عنها وعما في بطنها ثم تجب خمس قبل المحول أجزاء ما عجل وان عجل عما
تجمل في السنة الثانية لا يجوز اه لانه لما عجل عما تجمله في الثانية لم يوجد ما عجل عنه في سنة
التجهيل ففقد الشرط فلم يجز عما تجمله في الثانية وهو المراد من نفى الجواز وليس المراد نفى الجواز
مطلقاً لظهور انه يقع عماً في ملكه وقت التجهيل في المحول الثاني فهو تجهيل زكاة ما في ملكه لسنتين
لان التعيين في الجنس الواحد لغو وكذا لو كان له ألف درهم بيض وألف سود فجعل خمسة وعشرين
عن البيض فهلك البيض قبل تمام المحول ثم تم لازكاة عليه في السود ويكون المخرج عنها وكذا
عكسه وكذا لو عجل عن الدنانير وله دراهم ثم هلك الدنانير كان ما عجل عن الدراهم باعتبار القيمة
وكذا عكسه قيدنا بالهالك لانه لو عجل عن أحد المالين ثم استحق المال الذي عجل عنه قبل المحول
لم يكن المجهل عن الباقي وكذا لو استحق بعد المحول لان في الاستحقاق عجل عما لم يملكه فبطل تجهيله
كذا في فتاوى قاضيجان وبما ذكرناه اندفع ما في فتح القدير من الاعتراض على الفرع الاول
المنقول من الفتاوى كما لا يخفى وقيدنا بكون الجنس قد اذله لو كان له خمس من الابل وأربعون
من الغنم فجعل شاة عن أحد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الآخر ولو كان له عين ودين فجعل عن
العين فهلك قبل المحول جازع الدين وان هلك بعد لا يقع عنه والدراهم والدنانير وعروض
التجارة جنس واحد بدليل الضم كما قدمناه وصرح به في المحيط هنا وفي الولوالجية وغيرهما رجل عنده
أربع مائة درهم فظن ان عنده خمسمائة درهم فادى زكاة خمسمائة فله أن يحتسب الزيادة للسنة
الثانية لانه أمكن أن تجعل الزيادة تجهيلاً اه فقولنا فيما مضى يشترط أن يملك ما عجل عنه في
حوله يستثنى منه ما إذا عجل غطاء عن شيء يظن انه في ملكه ثم اعلم انه لو عجل زكاة ماله فأسر الفقير
قبل تمام المحول أو مات أو ارتد جازع الزكاة لانه كان مصرفاً وقت الصرف فصح الاداء اليه
فلا ينتقض بهذه العوارض كذا في الولوالجية وأشار المصنف بجواز التجهيل بعدم ملك النصاب
الى جواز تجهيل عشر زرع بعد النبات قبل الادراك أو عشر الثمر بعد الخروج قبل البلوغ
لانه تجهيل بعد وجود السبب وبعدم جوازه قبل ملك النصاب الى عدم جواز تجهيل العشر قبل
الزرع أو قبل الغرس واختاف في تجهيله قبل النبات بعد الزرع أو بعد ما غرس الشجر قبل
خروج الثمرة فعند محمد لا يجوز لان التجهيل للحدث لا للبذر ولم يحدث شيء وجوزه أبو يوسف
لان السبب الارض النامية وبعد الزراعة صارت نامية ورده محمدان السبب الارض النامية
بحقيقة النماء فيكون التجهيل قبلها واقعاً قبل السبب فلا يجوز كذا في الولوالجية ولا يخفى ان
الافضل لصاحب المال عدم التجهيل للاختلاف في التجهيل عند العلماء ولم أر من نقول والله أعلم
بالصواب واليه المرجع والمآب

باب زكاة المال

ما تقدم أيضاً زكاة مال لان المال كما روى عن محمد كل ما يملكه الناس من نقد وعروض وحيوان
وغير ذلك الان في عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض وقدم الفضة على الذهب في بعض
المصنفات اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله يجب في مائتي درهم وعشرين مثقالاً
ربع العشر) وهو خمسة دراهم في المائتين ونصف مثقال في العشرين والعشر بالضم أحد الأجزاء

تبادر الذهن الى العرف اقرب من تبادره الى المذكور في الحديث نامل (قوله وقد صرح السيد بكر كان الخ) ذكر ذلك تعقبا
لما قاله في توجيه تعبير القدوري بواجبة قال في السراج وفي هذا أي التوجيه ٢٤٣ المذكور نظرا فان أهل الاصول

مجمعون على ان مقادير
الزكوات ثبتت بالخبر
التواتر وان حاسدها
يكفر فيحمل كلامه أي
الموجه على مقادير ما زاد
على المائتي الدرهم
واشبه ذلك من الزيادة
على النصب فان ذلك لم
يثبت بالتواتر وانما ثبت
باخبار الاحاد (قوله
زكي ربع عشرة) أي
يعطى خمسة دراهم قيمتها
سبعة ونصف وهي مسألة
الابريق الآتية قريبا
(قوله قسماء كسورا باعتبار
ما يجب فيه) فيكون من
ولو تبرأ وحليا أو آتية
ثم في كل خمس بحسابه

فقبل ذكر الحال وإرادة
الحل فان الاموال محال
للزكاة كذا في السعدية
وعلى هذا الوجه فالجار
متعلق بتأخذ وشيا مفعول
به أو مفعول مطلق (قوله
وفيه نوع نامل) لعزل
وجهه انه يكون المفعول
به على هذا الفظ الكسور
وينبغي شيأ بلا كبير فائدة
وأياضاً في شروط زيادتها
أن يكون مجرورها
نكرة عند الجمهور خلافا
للاخفش قالت وشموجه

العشرة وانما وجب ربع العشر لمحدث مسلم ليس فيمادون خمس أواق من الورق صدقة والاوقية
أربعون رهما كما رواه الدارقطني ومحدث علي وغيره في الذهب وعبر المصنف بالوجوب تبعاً للقدوري
في قوله الزكاة واجبة قالوا لان بعض مقاديرها وكيفية ثبوتها بخبر الاحاد وقد صرح السيد
بكر كان في شرح المنار ان مقادير الزكوات ثبتت بالتواتر كنقل القرآن واعداد الركامات وهذا
يقتضي كفا حاد المقدار في الزكوات قيد بالنصب لان مادونه لازكاة فيه ولو كان نقصا بسيرا
يدخل بين الوزنين لانه وقع الشك في كمال النصب فلا يحكم بكماله مع الشك كذا في البدائع (قوله ولو
تبرأ وحليا) بيان لعدم الفرق بين المصكوك وغيره كالمهر الشرعي وفي غير الذهب والفضة لا يجب
الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصبا بمصكوكا من أحدهما لان الزمها مبني على المتقوم والعرف ان تقوم
بالمصكوك وكذا نصاب السرقة احتيالا لذلك قال في ضياء المحلوم التبرأ الذهب والفضة قبل ان يصاغ
ويعمل لا وحلي المرأة معروف وجهه حلي وحلي بضم الحاء وكسرهما قال تعالى من حلهم يقرأ بالواحد
والجمع بضم الحاء وكسرهما اهـ والمراد بالحلي هنا ما تتحلى به المرأة من ذهب أو فضة ولا يدخل الجوهر
واللؤلؤ بخلافه في الايمان فانه ما تتحلى به المرأة مطلقا فتحت بلس اللؤلؤ والجوهر في حلفها لا تتحلى
ولو لم يكن مرصعا على الملقى به ودليل وجوب الزكاة في الحلي أحاديث في السنن منها قوله عليه الصلاة
والسلام لما نثت لساتر زينت له بالفتحات أتودين زكاتهن قالت لا قال هو حسبك من النار والفتحات
جميع فتحة وهي الخاتم الذي لا فصل له وفي المعراج وأما حكم الزكاة في الحلي والآواني يختلف بين أداء
الزكاة من عينها وبين ادائها من قيمتها مثلاله اناه فضة وزنه مائتان وقيمتها ثمانمائة فلوزكي من
عينه زكي ربع عشرة ولو أدى من قيمته فعند محمد يعدل الى خلاف جنسه وهو الذهب لان الجودة
معتبرة اما عند أبي حنيفة لو أدى خمسة من غير اناه سقطت عنه الزكاة لان الحكم مقصور على الوزن ولو
أدى من الذهب ما يبلغ قيمته خمسة دراهم من غير اناه لم يجز في قوله جميعا لان الجودة متقومة
عند المقابلة بخلاف الجنس فان أدى القيمة وقعت عن القدر المستحق كذا في الايضاح وفي البدائع
يجب الزكاة في الذهب والفضة وضروبا أو تبرأ أو حليا مصوغا أو حلية سحيف أو منطقة أو لحام أو
سرج أو الكواكب في المصاحف والآواني وغيرها اذا كانت تخلص عن الاذابة سواء كان عسكها
للتجارة أو للنفقة أو للتجمل أو لم ينوشها اهـ (قوله ثم في كل خمس بحسابه) بضم الحاء المعجمة أحد
الاجزاء الخمسة وهو أربعون من المائتين وأربعة مائتين من العشرين دينار فيجب في الاول
درهم وفي الثاني قيراطان أفاد المصنف انه لا شيء فيما نقص عن الخمس فالعفو من الفضة بعد
النصاب تسعة وثلاثون فاذا ملك نصبا وتسعة وسبعين درهما فعليه ستة والباقي عفو وهكذا ما بين
الخمس الى الخمس عفو في الذهب وهذا عند أبي حنيفة وقال لا يجب فيما زاد بحسابه من غير عفو
لقوله عليه الصلاة والسلام وفيما زاد على المائتين فيحسابه وله قوله عليه السلام في حديث معاذ
لا تأخذ من الكسور شيأ وقوله في حديث عمرو بن حزم ليس فيمادون الاربعين صدقة ولان المخرج
مدفوع وفي ايجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف وفي المعراج معنى الحديث الاول لا تأخذ من
الشيء الذي يكون المأخوذه منه كسورا قسماء كسورا باعتبار ما يجب فيه وقيل من زائدة وفيه نوع
نامل اهـ ومما ينبغي على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه

آخر وهو أن يكون من الكسور بما قاله شيا ثم رأيت في الحواشي السعدية (قوله ومما ينبغي على هذا الخلاف الخ) ويبتنى عليه
أيضا ما ذكر في السراج رجل له ألف درهم حال عليها ثلاثة أحوال فعند أبي حنيفة يجب في الاولى خمسة وعشرون وفي الثانية

أربعة وعشرون وفي الثالثة ثلاثة وعشرون وعندهما الأولى خمسة وعشرون والثانية أربعة وعشرون وثلاثة أثمان درهم لان الكسور خمسة عشر والثالثة ٢٤٤ ثلاثة وعشرون ونصف وربع وثمان درهم أه ونقله في النهر كذلك قال بعض الفضلاء

قوله وثمان درهم صوابه وخمس ثمن درهم ونقله بعضهم وارتضاء وبين وجهه قات وليس كذلك بل صوابه وثمان ثمن درهم لان الفارغ عن الدين في المحول الثالث تسعمائة وخمسون درهما وخمسة أثمان درهم ففي تسعمائة والمعتبر وزنها أداا وجوبها ووجوبها في الدراهم وزن سبعة وهي أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل

وعشرين ثلاثة وعشرون درهما وفي ثلاثين ثلاثة أرباع درهم وفي خمسة أثمان درهم ثمن ثمن درهم كما لا يخفى على المحاسب (قوله وذكر في المحيط المخ) ذكر بعض المحشين عن حاشية الزيلعي لم ير عن أن ما نقله في البحر والنهر عن المحيط غلط في النقل وأن المذكور في غاية السروجي عن المحيط أنه تضم إحدى الزياتين إلى الأخرى عنده ولا تضم عندهما عكس ما نقله هنا من ذكر الخلاف أه أقول وقد راجعت المحيط فرأيت ما نقله السروجي

عشرة وعندهما خمسة لانه وجب عليه في العام الأول خمسة وثمان فبقى السالم من الدين في العام الثاني مائتان الاثنان درهم فلا تجب فيه الزكاة وعنده لازكاة في الكسور فبقى السالم مائتين ففيها خمسة أخرى كذا في فتح القير ويقتنى على الخلاف أيضا الهلاك بعد المحول ان هلك عشرون من مائتي درهم بقي فيها أربعة دراهم عنده وعندهما أربعة ونصف كذا في المعراج وذكر في المحيط ولا يضم إحدى الزياتين إلى الأخرى ليمت أربعين درهما أو أربعة مثاقيل عند أي خفيفة لانه لا تجب الزكاة في الكسور عنده وعندهما يضم لانهما تجب في الكسور (قوله والمعتبر وزنها أداا وجوبا) أما الأول وهو اعتبار الوزن في الأداء فهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال زفر تعتبر القيسمة وقال محمد يعتبر الانفع للفقراء حتى لو أدى عن خمسة دراهم جياذ خمسة زبوا قيمتها أربعة جياذ جازع عند الامامين خلافا لمحمد وزفر ولو أدى أربعة جيدة قيمتها خمسة ردية عن خمسة ردية لا يجوز الا عند زفر ولو كان ابريق فضة وزنه مائتان وقيمتها بصياغته ثلاثمائة ان أدى من الدين يؤدي ربع عشرة وهو خمسة قيمتها سبعة ونصف وان أدى خمسة قيمتها خمسة جازع عندهما وقال محمد وزفر لا يجوز الا ان يؤدي الفضل فلو أدى من خلاف خمسة تعتبر القيمة بالاجماع وأما الثاني وهو اعتبار الوزن في حق الوجوب دون العدد والقيمة فجمع عليه حتى لو كان له ابريق فضة وزنها مائة وخمسون وقيمتها مائتان فلا زكاة فيها وكذا الذهب وفي البدائع ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين فان كان يبلغ نصيب كل واحد مقدار النصاب تجب الزكاة والا فلا ويعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال الانفراد (قوله وفي الدراهم وزن سبعة وهو ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل) والمثال وهو الدينار عشرون قيراطا والدراهم أربعة عشر قيراطا والقيراط خمس شعيرات أي المعتبر في الدراهم إلى آخره والاصل فيهما ان الدراهم كانت مختلفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما على ثلاث مراتب فبعضها كان عشرين قيراطا مثل الدينار وبعضها كان اثني عشر قيراطا ثلاثة أخماس الدينار وبعضها عشرة قيراطا نصف الدينار فالاول وزن عشرة من الدينار والثاني وزن ستة أي كل عشرة منه وزن ستة من الدينار والثالث وزن خمسة أي كل عشرة منه وزن خمسة من الدينار فوقع التنازع بين الناس في الإبقاء والاستيفاء فأخذ عمر من كل نوع درهما فخلطه فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج كل درهم أربعة عشر قيراطا فبقى العمل عليه إلى يومنا هذا في كل شيء في الزكاة ونصاب السرقة والمهر وتقدير الديت وذكر في المغرب ان هذا الجمع والضرب كان في عهد بني أمية وذكر المرغيناني ان الدرهم كان شبه النواة وصار مدورا على عهد عمر فكتبوا عليه وعلى الدينار لا اله الا الله محمد رسول الله وزاد ناصر الدولة ابن جدان صلى الله عليه وسلم وفي الغاية ان درهم مصر أربعة وستون حبة وهو أكبر من درهم الزكاة قال النصاب منه مائة وثمانون درهما وحبان وتعقبه في فتح القدير بان فيه نظر اعلى ما اعتبر وهو في درهم الزكاة لانه ان أراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون شعيرة اذا كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمثال مائة شعيرة فهو اذن أصغر لا أكبر وان أراد بالحبة انه شعيرات كما وقع تفسيرها في تعريف السجائدي فهو خلاف الواقع اذا الواقع ان درهم مصر لا يزيد على أربعة وستين شعيرة لان كل ربيع منه مقدر

ووجهه ظاهر لانه اذا كانت الزكاة واجبة في الكسور عندهما لم يظهر زيادة للضم نامل ثم رايت في البدائع مثل باربع ما نقلناه عن المحيط ونصه وان كان على كل واحد من النصابين زيادة فعند أبي يوسف ومحمد لا يجب ضم إحدى الزياتين إلى الأخرى لانهما يوجبان الزكاة في الكسور بحسبها وأما عند أبي حنيفة بنظر ان بلغت الزيادة منهما أربعة مثاقيل وأربعين درهما فكذلك

وغالب الورق ورق
لا عكسه وفي عروض
تجارة بلغت نصاب ورق
أذهب

وان كانت أقل من أربعة
مقابل وأقل من أربعين
درهما يجب ضم إحدى
الزيادتين إلى الأخرى ليم
أربعة مقابل وأربعين
درهما لان الزكاة لا تجب
عنده في الكسور اه
(قوله وذكره في فتح
القدير الخ) ظاهر كلام
المؤلف الميسل اليه وفي
السراج الا ان الاول وهو
أربعة عشر قيراطا عليه
الحكم الغير والمجهور
الكثير واضيق كتب
المقدمين والمتأخرين
(قوله وقيدنا الخاطا للورق
الخ) في البدائع وكذا
حكم الدنانير التي الغالب
عليها الذهب والصورية
وتحويها فحكمها وحكم
الذهب الخالص سواء
وأما الهروية والمروية
فما لم يكن الغالب فيها
الذهب فتعتبر قيمتها ان
كانت ثمنًا رائجًا أو للتجارة
والا فاعتبر قدر ما فيها من
الذهب والفضة وزنا لان
كل واحد منهما ما يخص
بالاذابة اه فتأمل مع
ما هنا انه يفيد تقييد
ما هنا بما اذا لم تكن ثمنًا
رائجًا ولا للتجارة

باربع خرائب والمحروبة مقدرة باربع قممات وسط اه و ذكر الاول المجي ان الزكاة تجب في
القطارفة اذا كانت مائتين لانها اليوم من دراهم الناس وان لم تكن من دراهم الناس في الزمن
الاول وانما يعتبر في كل زمان عادة أهل ذلك الزمان ألا ترى ان مقدار المائتين لوجوب الزكاة من
الفضة انما تعتبر بوزن سبعة وان كان مقدار المائتين في الزكاة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان
بوزن خمسة وفي زمن عمر رضي الله عنه بوزن ستة فيعتبر دراهم أهل كل بلد بوزنهم ودنانير كل بلد
بوزنهم وان كان الوزن يتفاوت اه وكذا في الخلاصة وعن ابن الفضل انه كان يوجب في كل مائتي
درهم بخارية خمسة منها وبه أخذ السرخسي واختاره في المجتبى وجمع النوازل والعيون والمعراج
والخانية وذكره في فتح القدير غير انه قال بعده الا اني أقول ينبغي أن يقيد بما اذا كانت لهم دراهم
لا تنقص عن أقل ما كان وزنا في زمنه عليه السلام وهي ما تكون العشرة ووزن خمسة لانها أقل ما قدر
النصاب بمائتين منها حتى لا تجب في المائتين من الدراهم السعودية الكائنة بمكة مثلا وان كانت
دراهم قوم وكأنه أعمل اطلاق الدراهم والا وافي في الموجد وما يمكن أن يوجد ويستحدث (قوله
وغالب الورق ورق لا عكسه) يعني ان الدراهم اذا كانت مغشوشة فان كان الغالب هو الفضة
فهو كالدرهم الخالص لان الغش فيها مستهلك لا فرق في ذلك بين الزبوف والنهرجة وما غلب فضته
على غشه تناوله اسم الدراهم مطلقا والشرع أوجب باسم الدراهم وان غلب الغش فليس كالفضة
كالستوقة فينظر ان كانت رائجة أو نوى التجارة اعتبرت قيمتها فان بلغت نصابا من أدنى الدراهم
التي تجب فيها الزكاة وهي التي غلبت فضتها وجبت فيها الزكاة والا فلا وان لم تكن أثمنًا رائجة ولا
منوية للتجارة فلا زكاة فيها الا أن يكون ما فيها من الفضة يبلغ مائتي درهم بأن كانت كثيرة ويختص
من الغش لان الصغر لا تجب الزكاة فيها الابنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نسبة التجارة فان كان
ما فيها لا يختص فلا شيء عليه لان الفضة فيه قد هلك كذا في كثير من الكتب وفي غاية البيان
الظاهر أن خلوص الفضة من الدراهم ليس بشرط بل المعتبر أن تكون في الدراهم فضة بقدر النصاب
فاما القطارفة فقل يجب في كل مائتين منها خمسة منها بعدد الانها من أعز الاثمان والذود عندهم وقال
السلف ينظر ان كانت أثمنًا رائجة أو سلعا للتجارة تجب الزكاة في قيمتها كالفلوس وان لم تكن
للتجارة فلا زكاة فيها لان ما فيها من الفضة مستهلك لقلية النحاس عليها فكانت كالستوقة وفي
البدائع وقول السلف أصح وحكم الذهب المغشوش كالفضة المغشوشة وقيد المصنف بالغالب
لان الغش والفضة واستويا فيه اختلاف واختار في الخانية والخلاصة الوجوب احتياطا وفي معراج
الدراية وكذا لا تباع الا وزنا وفي المجتبى المفهوم من كتاب الصرف ان للساوي حكم الذهب والفضة
ومما ذكر في الزكاة انه لا يكون له حكم الذهب والفضة وقيدنا الخاطا للورق بان يكون غشا لانه لو كان
ذهبا فان كانت الفضة مغشوبة فكله ذهب لانه أعز وأعلى قيمة وان كانت الفضة غالبية وان بلغ
الذهب نصابه ففيه زكاة الذهب وان بلغت الفضة نصابها فزكاة الفضة وفي المغرب الفطرية
كانت من أعز النقود بخاري منسوبة إلى عطر يف بن عطاء الكندي أمير خراسان أيام الرشيد
(قوله وفي عروض تجارة بلغت نصاب ورق أذهب) معطوف على قوله أول الباب في مائتي درهم
أي يجب ربع العشر في عروض التجارة اذا بلغت نصابا من أحدهما وهي جمع عرض لكنه بفتح
الراء حطام الدنيا كما في المغرب لكنه ليس بمناسب هنا لانه يدخل فيه النقدان والصواب أن يكون
جمع عرض بسكونها وهو كما في ضياء المحلوم ما ليس بتقد وفي الصحاح العرض بسكون الراء المتاع

لما صحت نية التجارة فيها
مما لنا مع أن عدم الصحة
انما هو لقيام المانع المؤدى
الى الشئ (قوله فلان
يسقط التصرف الاقوى
أولى) أى اذا كان مجرد
نية الخدمة في عبد التجارة
مسقطا وجوب الزكاة
فلان يسقط الوجوب أيضا
التصرف الاقوى من
النية وهو الزراعة أولى
وهذا الجواب عن
اعتراض الزبلى
لمن لا خسر وأيضا (قوله
وبهذا سقط اعتراض
الزبلى) أى الذى أشار
اليه أولا بقوله ولا يرد
عليه الخ وقوله وكذا لا يرد
الخ (قوله وقد يفرق الخ)
قال في النهر هذا الجمل
مستفاد من تعليلهم بأن
المالك كما يملك الشراء
للتجارة يملك الشراء للنفقة
والبدلة يعنى فلا يكون
للتجارة الا بالنية واذا قصد
حين شرائه بيعه معه فقد
نوى التجارة به بخلاف
المضارب لما قصد علمت
وأما عدم صحة قصده
مقصود التبعية فمنوع
بل يصح قصده بهما وان
دخل تبعا على ان دخول

وكل شئ فهو عرض سوى الدراهم والذنانير اه فمدخل الحيوان ولا يرد عليه ما أسيم من الحيوانات
للدن والنسل لظهور ان المراد غيره لتقدم ذكر كاة السواثم والعرض بالضم الجانب منه ومنه
أوصى بعرض ماله أى جانب منه بلا تعيين والعرض بكسر العين ما يحمده الرجل ويذم عند وجوده
وعدمه كذا في معراج الدراية قيد بكونها للتجارة لانها لو كانت للأفلة فلاز كاة فيها لانها ليست للبايعة
ولو اشترى عبدا للخدمة ناويا يبيعه ان وجد ربحا لآز كاة فيه ولا يرد عليه ما اذا كان في العرض مانع
من نية التجارة كان اشترى أرض خراج ناويا بالتجارة واشترى أرض عشر وزرعها فانها لا تكون
للتجارة لما يلزم عليه من الشئ كما قدمناه وجواب من لا خسر وبان الارض ليست من العروض بناء
على تفسير أبى عبيد اياها بما لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون عقارا ولا حيوانا مردودا لما علمت ان
الصواب تفسيرها هذا بما ليس بنقد ولذا لا يرد على المصنف ما لو اشترى بذرا للتجارة وزرعها فانه
لاز كاة فيه وانما يجب العشر فيه لان بذره في الارض أبطل كونه للتجارة لان مجرد كونه نوى
الخدمة في عبد التجارة أسقط وجوب الزكاة فلان يسقط التصرف الاقوى أولى وكذا لو لم يزرعه ففيه
الزكاة وبهذا سقط اعتبار الزبلى كما لا يخفى واعلم ان نية التجارة في الاصل تعتبر ثابتة في بدله وان لم
يتحقق شخصها فيه وهو ما قوبض به مال التجارة فانه يكون للتجارة بلانية لان حكم البدل حكم الاصل
وكذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبد خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة بخلاف القتل عمدا
وأجرة دار التجارة وعبد التجارة بمنزلة ثمن مال التجارة في الصحيح من الرواية كذا في الحاشية وذكر في
السكافي ولو ابتاع مضارب عبدا ونوباله وطعما وجولة وجبت الزكاة في الكل وان قصد غير التجارة
لانه لا يملك الشراء الا للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يركى الثوب والمجولة لانه يملك الشراء لغير
التجارة اه وفي فتح القدير ويحمل عدم تركية الثوب لرب المال مادام لم يقصد بيعه معه فانه ذكر في
فتاوى قاضى خان الخراسان اذا باع دواب للبيع واشترى لها جلا ولا مقاوذ فان كان لا يدفع ذلك مع
الدابة الى المشتري لاز كاة فيها وان كان يدفعها معها واجب فيها وكذا العطار اذا اشترى قوارير اه
وقد يفرق بان ثوب العبد يدخل في بيعه بلا ذكر تبعا حتى لا يكون له قسط من الثمن فلم يكن مقصودا
أصلا فوجوده كعدمه بخلاف جل الدواب والقوارير فانه مبيع قصدا ولذا لم يدخل في المبيع بلا
ذكر وانما قال نصاب ورق ولم يقل نصاب فضة لان الورق بكسر الراء اسم للضروب من الفضة كما في
المغرب ولا بد أن تبلغ العروض قيمة نصاب من الفضة المضروبة كافي الذخيرة والحاشية لان لزومها
مبنى على التقويم والعرف ان تقوم بالمصكوك كما قدمناه وأشار بقوله ورق وأذهب الى انه مخيران
شاء قومها بالفضة وان شاء بالذهب لان الثمنين في تقدير قيم الاشياء بهما سواء وفي النهاية لو كان
تقويمه باحد النقيدين يتم النصاب وبالا تخرلا فانه يقوم به بما يتم به النصاب بالاتفاق اه وفي
الخلاصة أيضا ما يفيد الاتفاق على هذا وكل منهما ممنوع فقد قال في الظهيرية رجل له عبد للتجارة
ان قوم بالدراهم لا تجب فيه الزكاة وان قوم بالذنانير تجب فعند أى حنيفة يقوم بما تجب فيه الزكاة
دفعا لحاجة الفقير وسد الخلة وقال أبو يوسف يقوم بما اشترى فان اشتراه بغير النقيدين يقوم
بالنقد الغالب اه فالحاصل ان المذهب تخييره الا اذا كان لا يبلغ باحدهما نصابا تعيين التقويم
بما يبلغ نصابا وهو راجح من قال يقوم بالاننع ولذا قال في الهداية وتفسير الاننع أن يقوم بما يبلغ
نصابا ويقوم العرض بالمصر انذى هو فيه حتى لو بعث عبدا للتجارة في بلد آخر يقوم في ذلك الذى

الثوب مطلقا ممنوع بل ثياب المهنة ثم مع الدخول لاتعين بل ان شاء البائع أعطى غيرها مما هو
كسوة منسلة كما تقر في محله

(قوله وذكري في المجتبى الدين في خلال المحول لا يقطع الخ) تقدم خلافاً له أول كتاب الزكاة عند قوله ملك نصاب حولي فارغ عن الدين
(قوله حتى ان من كان له مائة درهم الخ) أفاد ان وجوب الضم اذا لم يكن كل واحد منهما ٢٤٧ نصاباً بان كان أقل فاما اذا كان

كل واحد منهما نصاباً
تأما ولم يكن زائداً عليه
لا يجب الضم بل ينبغي أن
يؤدى من كل واحد
زكاته ولو ضم أحدهما
الى الآخر حتى يؤدى كله

ونقصان النصاب في المحول
لا يضران كل في طرفيه
وتضم قيمة العروض الى
الثلثين والذهب الى
الفضة قيمة

من الذهب أو الفضة
فلا بأس به عندنا ولكن
يجب أن يكون التقويم
بما هو أنفع للفقراء واما
والا فيؤدى من كل واحد
منهما ربع عشرة وان
كان على كل واحد من
النصابين زيادة فعندهما
لا يجب ضم احدى
الزيادتين الى الاخرى
لانهما يوجبان الزكاة
في الكسور بحسابها واما
عنده فينظر ان بلغت
الزيادة منهما أربعة
مناقل وأربعين درهماً
فكذلك والا يجب ضم
احدى الزيادتين الى
الاخرى لتمام أربعة مناقل
وأربعين درهماً لان الزكاة
لا تجب عنده في الكسور
كذا في البدائع (قوله
والصحيح الوجوب) عزاه

فيه العبد وان كان في مغازاة تعتبر قيمته في أقرب الامصار الى ذلك الموضع كذا في فتح القدير وهو
أولى مما في التبيين من انه اذا كان في المغازاة يقوم في المصر الذي يصير اليه ثم عند أي خنيفة تعتبر
القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الاداء وتماه في فتح القدير (قوله ونقصان النصاب في المحول
لا يضران كمال في طرفيه) لانه يشق اعتبار الكمال في أثناؤه اما لا بد منه في ابتدائه لان انعقاد
وتحقيق الغناء وفي انتهائه للوجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقاء قد بدت نقصان النصاب
أي قدره لان زوال وصفه كهلاك الكل كما اذا جعل الساعة علوفة لان العلوفة ليست من مال
الزكاة أما بعد فوات بعض النصاب بقي بعض المحل صالحا لبقاء المحول وشرط الكمال في الطرفين
لنقصانه في المحول لان نقصانه بعد المحول من حيث القيمة لا يسقط شيئا من الزكاة عند أي خنيفة
وعندهما عليه زكاة ما بقي كذا في الخلاصة وذكري في المجتبى الدين في خلال المحول لا يقطع حكم المحول
وان كان مستغفرا وقال زفر يقطع اه ومن فروع المسئلة اذا كان له غنم للتجارة تساوى نصابا
فما ت قبل المحول فسلحها ودينج جلد هافتم المحول كان عليه فيها الزكاة ان بلغت نصابا ولو كان له
عصير للتجارة فتخمر قبل المحول ثم صار خلافاً للمحول لازكاة فيها قالوا لان في الأول الصوف الذي على
الجلد متقوم فيبقى المحول ببقائه وفي الثاني بطلت تقوم الكل بالحميرية فهلك كل المال الا أنه
يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا قيمته مائتا درهم فتخمر بعد أربعة أشهر فلما
مضى سبعة أشهر أو ثمانية أشهر الا يوم اصار خلايا سوى مائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة
لانه عاد للتجارة كما كان كذا في الخانية (قوله وتضم قيمة العروض الى الثلثين والذهب الى الفضة
قيمة) أما الاول فلان الوجوب في الكل باعتبار التجارة وان افرقت جهة الاعداد وأما الثاني
فالمجانسة من حيث الثمنية ومن هذا الوجه صار سيبا وضم احدى التقديدين الى الآخر قيمة
من ذهب الامام وعندهما الضم بالاجزاء وهو رواية عنه حتى ان من كان له مائة درهم وخسة مناقل
ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافاً لهما هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون
القيمة حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمتهم فوقهما وهو يقول الضم للمجانسة
وهي تحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها وفي المحيط لو كان له مائة درهم وعشرة دنائير
قيمتها أقل من مائة تجب الزكاة عندهما واختلفاً وعلى قوله والصحيح الوجوب لانه ان لم يمكن
تكميل نصاب الدراهم باعتبار قيمة الدنانير أمكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدراهم
لان قيمتها تبلغ عشرة دنائير فتكمل احتياطا لا يجب الزكاة اه وبهذا ظهر بحث الزيلعي منقولا
وضعف كلام المصنف في الكافي حيث قال ان القيمة لا تعتبر عند تكامل الاجزاء عنده كائنة
وعشرة دنائير ظنا منه أن ايجاب الزكاة في هذه المسئلة على الصحيح لتكامل الاجزاء لا باعتبار القيمة
وليس كما ظن بل الايجاب باعتبار القيمة كما أفاده تعليل المحيط فان حاصله اعتبار القيمة من جهة
كل من التقدين لامن جهة أحدهما عينا فانه ان لم يتم النصاب باعتبار قيمة الذهب بالفضة يتم
باعتبار قيمة الفضة بالذهب فكيف يكون تعليل لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الاجزاء
مع انه يرد عليه لو زادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الآخر كائنة درهم وعشرة دنائير تساوى مائة
وثمانين فان مقتضى كلامه من عدم اعتبار القيمة عند تكامل الاجزاء أن لا يلزمه الاخسة والظاهر

في البدائع الى الامام حيث قال ثم عند أي خنيفة يعتبر في التقويم منفعة الفقراء كما هو أصله حتى روى عنه انه قال اذا كان لرجل
خسة وتسعون درهماً ودينار يساوى خمسة دراهم انه تجب الزكاة بذلك بان تقوم الفضة بالذهب كل خمسة منها دينار اه

لزوم سبعة اعتبار القيمة أخذ من دليله من أن الضم ليس إلا للمجانسة وانما هي باعتبار المعنى وهو القيمة لا باعتبار الصورة وقد صرح به في المحيط فقال لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها مائة وأربعون فعند أي حنيقة تجب ستة دراهم وعندهما هو نصاب تام نصفه ذهب ونصفه فضة فيجب في كل نصف ربع عشرة وفيه أيضا لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير قيمتها خمسون تجب الزكاة بالاجماع ولو كان له أربع فضة وزنه مائة وقيمتها لصناعته مائتان لا تجب الزكاة باعتبار القيمة لأن الجودة والصنعة في أموال الزبالة قيمة لها عند انفرادها ولا عند المقابلة بجنسها اه وفي المعراج لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير وقيمة الدنانير لا تساوي خمسين درهما تجب الزكاة على قولهما واختلاف المشايخ على قواه قال بعضهم لا تجب لأن الضم باعتبار القيمة عنده ويضم الأقل إلى الأكثر لأن الأقل تابع للأكثر فلا يكمل النصاب به وقال الفقيه أبو جعفر تجب على قوله وهو الصحيح ويضم الأكثر إلى الأقل اه وهو دليل على أنه لا اعتبار بتمكامل الأجزاء عنده وانما يضم أحد التقدين إلى الآخر قيمة ولا فرق بين ضم الأقل إلى الأكثر أو عكسه

باب العاشر

آخره عما قبله لتعوض ما قبله زكاة بخلاف ما يأخذه العاشر كما سيأتي وهو فاعل من عشرته أعشره عشر بالضم والمراد هنا ما يدور اسم العشر في متعلق أخذه فانه انما يأخذ العشر من المحربي لا المسلم والذي أو تسمية للشيء باعتبار بعض أحواله وهو أخذ العشر من المحربي لا من المسلم والذي والأدوار مركب فتمت عسر التلغظ به والعشر منه فرد فلا يتعسر (قواه هو من نصبه الامام ليأخذ الصدقات من التجار) أي من نصبه الامام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار المارين بأموالهم عليه قالوا وانما ينصب ليأمن التجار من اللصوص ويحميهم منهم فيستفاد منه انه لا بد أن يكون قادر على الحماية لأن الحماية بالحماية ولذا قال في الغاية ويشترط في العامل أن يكون حرا مسلما غير هاشمي فلا يصح أن يكون عبد العدم والولاية ولا يصح أن يكون كافرا لانه لا يلي على المسلم بالآية ولا يصح أن يكون مسلما هاشميا لان فيها شبهة الزكاة اه بلفظه وبه يعلم حكم تولية اليهود في زماننا على بعض الاعمال ولا شك في حرمة ذلك أيضا قدينا كونه نصب على الطريق للأحتراز عن الساعي وهو الذي يسعى في القبائل ليأخذ صدقة المواشي في أماكنها والمصدق بتخفيف الصاد وتشد يد الدال اسم جنس لهما كذا في البدائع وحاصله ان مال الزكاة نوطان ظاهر وهو المواشي والمال الذي يمر به التساجر على العاشر وباطن وهو الذهب والفضة وأموال التجارة في مواضعها أما الظاهر فللأمام ونوابه وهم المصدقون من السعاة والعشار ولاية الأخذ للآية نحن من أموالهم صدقة ولجعله للعاملين عليها حقا فلولا يمكن للأمام مطالبهم لم يكن له وجه ولما اشتهر من بعثه عليه الصلاة والسلام للقبائل لأخذ الزكاة وكذا الخلفاء بعده حتى قاتل الصديق مانعي الزكاة ولا شك ان السوائم تحتاج إلى الحماية لأنها تكون في البراري بحماية السلطان وغيرها من الأموال اذا أخرجت في السفر احتاج إلى الحماية بخلاف الأموال الباطنة اذ لم يخرجها مال الكهان من المصرفة قد هذا المعنى وفي البدائع وشرط ولاية الأخذ وجود الحماية من الامام فلا شيء لو غلب الخوارج على مصر أو قرية وأخذوا منهم الصدقات ومنها وجوب الزكاة لأن المأخوذ زكاة قبرا على شرائطها كلها ومنها ظهور المال وحضور المالك فلو حضر وأخبر بما في بيته أو حضر ماله مع

باب العاشر

هو من نصبه الامام ليأخذ الصدقات من التجارة

باب العاشر

(قواه والمراد هنا ما يدور اسم العشر الخ) بيانه ما في النهاية العاشر لثمة من عشرت القوم أعشرهم بالضم عشر مضمومة اذا أخذت منهم عشر أموالهم فعلى هذا تسمية العاشر الذي يأخذ العشر انما يستقيم على أخذه من المحربي لا من المسلم والذي لانه يأخذ من المسلم ربع العشر ومن الذي نصف العشر ومن المحربي العشر على ما يجب ولو كان في حق كل واحد منهم يدور اسم العشر وان كان مع شيء آخر فجاز اطلاق اسم العاشر عليه اه وقواه وتسمية الشيء الخ جواب آخر لصاحب العناية وفي النهر عن السعدية ولا حاجة اليه بل العشر علم على ما يأخذه العاشر سواء كان المأخوذ عشر الغويا أو ربعه أو نصفه

مستضع ونحوه فلا أخذ وفي التبين ان هذا العمل مشروع وما وزد من ذم العشار محمول على من
 يأخذ أموال الناس ظلماً كما تفعله الطلبة اليوم روي ان عمر أراد أن يستعمل أنس بن مالك على هذا
 العمل فقال له أنستعملني على المكس من عملك فقال ألا ترضى ان أقلدك ما قلدينه رسول الله صلى
 الله عليه وسلم اه وفي الخاتمة من قسم الجبايات والمؤمن بين الناس على السوية يكون مأجوراً اه
 (قوله فن قال لم يتم المحول أو على دين أو أدبت أنا أو إلى عاشر آخر وحلف صدق الافي السواثم في
 دفعه بنفسه) أما الاول والثاني فلانكاره الوجوب وقدمنا ان شرط ولاية لاخذ وجود الزكاة
 فكل ما وجوده مسقط فالحكم كذلك اذا ادعاه والمراد بنفي تمام المحول نفيه عما في يده وما في بيته
 لانه لو كان في بيته مال آخر قد حال عليه المحول وما مر به لم يحل عليه المحول واتحد الجنس فان العاشر
 لا يلتفت اليه لوجوب الضم في متحد الجنس الامناع كما قدمنا موقفاً في المعراج الدين بدين العباد
 وقدمنا ان منه دين الزكاة وأطلق المصنف في الدين فشمّل المستغرق للمال والمنقص للنصاب وهو
 الحق وبه اندفع ما في غاية البيان من التقييد بالمحيط لماله واندفع ما في الخبازية من أن العاشر يسأله
 عن قدر الدين على الاصح فان أخبر بما يستغرق النصاب بصدقه والا لا يصدقه اه لان المنقص
 له مانع من الوجوب فلا فرق كما في المعراج وأشار المصنف الى ان المار اذا قال ليس في هذا المال
 صدقة فإنه يصدق مع يمينه كما في البسوط وان لم يبين سبب النفي وفيه أيضاً اذا أخبر التاجر العاشر ان
 متاعه مروي أو مروي واتهمه العاشر فيه وفيه ضرر عليه خلفه وأخذ منه الصدقة على قوله لانه
 ليس له ولاية الاضرار به وقد نقل عن عمر انه قال لعماله ولا تقتشوا على الناس متاعهم وأما الثالث
 فلانه ادعى وضع الامانة موضعها و مراده اذا كان في تلك السنة عاشر آخر والا فلا يصدق لظهور
 كذبه بيقين و مراده أيضاً ما اذا أدى بنفسه في المصر الى الفقراء لان الاداء كان مفوضاً اليه فيه وولاية
 الاخذ بالمروءة لدخوله تحت الحماية لانه لو ادعى الاداء بنفسه اليهم بعد الخروج من المصر لا يقبل
 وانما لا يصدق في قوله أدبت بنفسى صدقة السواثم الى الفقراء في المصر لان حق الاخذ للسلطان
 فلا يملك ابطاله بخلاف الاموال الباطنة ثم قيل الزكاة هو الاول والثاني سياسة وقيل هو الثاني
 والاول ينقلب نفلاً هو الصحيح كذا في الهداية وظاهر قوله ينقلب نفلاً لانه لو لم يأخذ منه الامام لعله
 ياداه الى الفقراء فان ذمته تبادياته وفيه اختلاف المشايخ كما في المعراج وفي جامع أبي اليسر لو أجاز
 الامام اعطاءه لم يكن به بأس لانه اذا أذن له الامام في الابتداء أن يعطى الى الفقراء بنفسه جاز فكذا
 اذا أجاز بعد الاعطاء اه وانما خلاف وان كانت العبادات يصدق فيها بالتخلف لتعلق حق
 العبد وهو العاشر في الاخذ وهو يدعى عليه معنى لو اقرب له لزمه فيحلف لرجاء النكول بخلاف حد
 الغنى لان القضاء بالنكول متعذر في الحدود على ما عرف وبخلاف الصلاة والصوم لانه لا مكاتب
 له فيها فاندفع قول أبي يوسف انه لا يحلف لانها عبادة وأشار المصنف بالاكتفاء بالحلف الى انه
 لا يشترط اخراج البراءة فيما اذا ادعى الدفع الى عاشر آخر تبعاً للجامع الصغير لان الخط يشبه الخط فلم
 يعتبر علامة وهو ظاهر الرواية كما في البدائع وشرطه في الاصل لانه ادعى ولصدق دعواه علامة
 فيجب ابرازها وفي المعراج ثم على قول من يشترط اخراج البراءة هل يشترط اليمين معها فقد اختلف
 فيه وفي البدائع اذا أتى بالبراءة على خلاف اسم ذلك المصدق فإنه يقبل قوله مع يمينه على جواب
 ظاهر الرواية لان البراءة ليست بشرط فكان الاتيان بها والعدم بمنزلة واحدة اه وقد يقال انه
 دليل كذبه فهو نظير ما لو ذكر المحذر الرابع وغلط فيه فانه لا تسمع الدعوى وان جاز تركه الا أن يقال

فن قال لم يتم المحول أو على
 دين أو أدبت أنا أو إلى عاشر
 آخر وحلف صدق الافي
 السواثم في دفعه بنفسه

(قوله وبه اندفع ما في
 غاية البيان الخ) قال في
 الشربلية لا يخفى ما فيه
 من معارضة المنطوق
 بالمفهوم فلي تأمل اه وفيه
 نظراً لانه لم يكتف بمفهوم
 كلام المصنف بل بما
 ينقله عن المعراج وهو
 صريح لكن عبارة المعراج
 بعد نقله عبارة الخبازية
 هكذا وقيل ينبغي أن
 يصدق فيما ينقص
 النصاب به لانه لا يأخذ
 من المال الذي يكون
 أقل من النصاب لان
 ما يأخذه العاشر زكاة
 حتى شرطت فيه شرائط
 الزكاة ذكره في شرح
 مختصر الكرخي للقدوري

اه

(قوله وفي الجزية لا يصدق الخ) قال الرملي فلو ثبت أخذها منه لم تؤخذ ثانيا إذا كان الأخذ السلطان أو نائبه لأنها لا تسكر وفي السنة مرتين وهي واقعة الفتوى (قوله وقولهم ما يؤخذ من الذي جزية الخ) أقول صرح في شرح درر البحار بأنه جزية حقيقة والظاهر أن مرادهم بها بأنها جزية تؤخذ على ماله فلا يلزم منه سقوط جزية رأسه وعليه فالجزية نوعان جزية رأس وجزية مال وسمى المأخوذ على ماله جزية كما سمي ٢٥٠ عمر رضي الله عنه المأخوذ من مال بني تغلب جزية وإن كان ضعف المأخوذ من المسلمين

لأن تسميته جزية أولى من تسميته صدقة لكونهم غير أهل لها إلا أنهم ليس على بني تغلب جزية لرؤسهم غيرها بخلاف غيرهم (قوله ويستثنى من العموم الخ)

وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذي لا محربي إلا في أم ولده وأخذ من أربع العشر ومن الذي ضعفه ومن المحربي العشر بشرط نصاب وأخذهم منا

قال في النهر واعلم أن مقتضى حصر المصنف أنه لو قال أدبت إلى عاشر وثمة عاشر أن لا يقبل قواه وبه جزم في العناية وقاية البيان قال السروجي وتبعه الشارح وينبغي أن يقبل لئلا يؤدي إلى استئصاله وجزم به العيني وتبعه في شرح الدرر وارتضاء في البحر إلا أن كلام أهل المذهب أحق ما إليه يذهب اه (قوله جزم به من لا شيخ) هو

أنها عبادة بخلاف حقوق العباد المحضة وفي المحيط حلف أنه أدى الصدقة إلى مصدق آخر وظاهر كذبه أخذها بها وإن ظهر بعد سنين لأن حق الأخذ ثابت فلا يسقط باليمين الكاذبة اه (قوله وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذي) لأن ما يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم فإراعى فيه شرائط الزكاة تحقيقا للتضعيف وفي التبيين لا يمكن إجراؤه على عمومهم فإن ما يؤخذ من الذي جزية وفي الجزية لا يصدق إذا قال أدبتنا لأن فقره أهل الذمة ليسوا بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف إلى مستحقه وهو مصالح المسلمين اه وقولهم ما يؤخذ من الذي جزية أي حكمه حكمها من كونه يصرف مصارفها لأنه جزية حتى لا تسقط جزية رأسه في تلك السنة نص عليه الاستبجاني واستثنى في البدائع نصاري بني تغلب لأن عمر صالحهم من الجزية على الصدقة المضاعفة فاذا أخذ العاشر منهم ذلك سقطت الجزية اه (قوله لا المحربي إلا في أم ولده) أي لا يصدق المحربي في شيء إلا في جارية في يده قال هي أم ولدي فإنه يصدق وكذا في الجوارى لأن الأخذ منه بطريق الحماية لازكاه ولا ضعفها فلا يراعى فيه الشروط المتقدمة ولذا كان الأولى أن يقال لا يلتفت إلى كلامه أولا بترك الأخذ منه إذا ادعى شيئا مما ذكرناه دون أن يقال ولا يصدق لأنه لو كان صادقا بان ثبت صدقه بيمينه عادلة من المسلمين المسافرين من معه من دار الحرب أخذ منه كذا في فتح القدير ويستثنى من العموم ما إذا قال المحربي أدبت إلى عاشر أو ثمة عاشر أو ثمة عاشر أخذه كذا في فتح القدير يؤدي إلى الاستئصال جزم به من لا شيخ في شرح الدرر وذكره في الغاية بلفظ ينبغي أن لا يؤخذ منه ثانيا وتبعه في التبيين وأشار باستثناء أم الولد إلى أنه لو قال في حق غلام معه هذا ولدي فإنه يصح ولا يعسر لأن النسب يثبت في دار الحرب كما يثبت في دار الإسلام وأمومة الولد تسع للنسب وقيدته في المحيط بأن كان يولده مثله لأنه لو كان لا يولده مثله لمثله فإنه يعتق عليه عند أي خنيفة ويعسر لأنه أقرار بالعتق فلا يصدق في حق غيره اه وقيد بأم الولد لأنه لو أقر بتدبير عبده لا يصدق لأن التدبير لا يصح في دار الحرب كذا في المعراج وفي النهاية لومر بجلود الميتة فإن كانوا يدينون أنها مال أخذ منها والأفلا اه والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال (قوله وأخذ من أربع العشر ومن الذي ضعفه ومن المحربي العشر بشرط نصاب وأخذهم منا) بذلك أمر عمر رضي الله عنه سعيته وقدمنا أن المأخوذ من المسلم زكاة ومن الذي صدقة مضاعفة تصرف مصارف الجزية وليست بجزية حقيقة ومن المحربي بطريق الحماية وتصرف مصارف الجزية كما في غاية البيان ويصح أن يتعلق قوله بشرط نصاب بالثلاثة وهو متفق عليه في المسلم والذي وأما في المحربي فظاهر المختصر أنه إذا مر باقل منه لا يؤخذ منه وفي الجامع الصغير وإن مر حربي بخمسين درهم لم يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منا من مثلهم لأن الأخذ بطريق المجازاة وفي كتاب الزكاة لا تأخذ من القليل وإن كانوا

الامام محمد بن محمد بن محمود البخاري في كتابه المسمى بغير الافكار في شرح درر البحار للعلامة محمد بن يوسف بن باخذون الياس القنوني وفي بعض النسخ من لا خسر وهو تحريف لان عبارته كعبارة الكنز (قوله وأمومة الولد تسع للنسب) أي فيصح إقراره بها قال في النهر وهذا لا يشكل على قول أي خنيفة أما على قولهم ما فندار الامر على ديانتهم فاذا ادانوا ذلك لا يؤخذ على هذا التفصيل لومر بجلود الميتة كذا في المعراج معزى إلى النهاية وبه علم أن ما سذكره عن النهاية من قوله لومر بجلود الميتة الخ مقتضرا عليه مما لا ينبغي بل التفصيل إنما هو على قولهما (قوله والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال) قال الرملي وبه يعلم حرمه ما يفعله

يأخذون من الألبان القليل لم يزل عفووا وهو للنفقة عادة فأخذهم منا من مثله ظلم وخيانة ولا متابعة عليه والأصل فيه أنه متى عرفنا ما يأخذون منا أخذ منهم مثله لأن عمر أمر بذلك وإن لم نعرف أخذ منهم العشر لقول عمر رضي الله عنه فإن أعياكم والعشر وإن كانوا يأخذون الكل نأخذ منهم الجميع لا أقدر ما يوصله إلى ما منه في الصحيح وإن لم يأخذوا منا لا نأخذ منهم ليستمر وأعليه ولا نأحق بالمكارم وهو المبراد بقوله وأخذهم منا لأنه بطريق المجازة كذا في التيسين وفي كافي الحاكم أن العاشر لا يأخذ العشر من مال الصبي المحربي إلا أن يكونوا يأخذون من أموال صبياننا شيئاً اهـ (قوله ولم يشن في حول بلاعود) أي بلاعود إلى دار الحرب لأن الأخذ في كل مرة يؤدي إلى الاستئصال بخلاف ما إذا عادتم خرج النبالان ما يؤخذ منه بطريق الأمان وقد استفاد في كل مرة وفي المحيط ولو عاد المحربي إلى دار الحرب ولم يعلم به العاشر ثم خرج ثانياً لم يأخذ به بما مضى لأن ما مضى سقط لا نقطاع الولاية ولو لمسلم والذي على العاشر ولم يعلم به ما علم في الحول الثاني يؤخذ منه ما لان الوجوب قد ثبت والمسقط لم يوجد اهـ (قوله وعشر الخمر لا الخنزير) أي أخذ نصف عشر قيمة الخمر من الذي وعشر قيمته من المحربي لأنه يؤخذ العشر بتمامه منها ولا أن المأخوذ من عين الخمر لأن المسلم منهي عن اقتربها ووجه الفرق بين الخمر والخنزير على الظاهر أن القسيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها وفي ذوات الأمثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها ولأن حق الأخذ منها للحماية والمسلم يحمي خمر نفسه للتخليص فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسيديه بالاسلام فكذا لا يحميها على غيره وسيأتي في آداب المهر ما أورد على التعليل الأول وجوابه وفي الغاية تعرف قيمة الخمر بقول فاسقين ثانياً وضمن أسلم وفي الكافي يعرف ذلك بالرجوع إلى أهل الذمة اهـ قيدنا بخمر الذي والمحربي لأن العاشر لا يأخذ من المسلم إذا مر بالخمر اتفاقاً كذا في الفوائد وقيد المسئلة في البسوط والأقطع بان يمر الذي بالخمر والخنزير للتجارة ويشهد له قول عمر ولو هم بيعها وأخذوا العشر من ثمنها وفي المعراج قوله مرزى بخمر أو خنزير يرى مربيها بنسبة التجارة وهما يساويان مائتي درهم لما ذكرنا من رعاية الشروط في حقه اهـ وخلص الميمنة كالخمر فإنه كان مالا في الابتداء وبصير مالا في الانتهاء بالدبغ (قوله وما في بيته) معطوف على الخنزير يرى لا يعشر المال الذي في بيته لما قدمنا أن شروطه موروه بالمال عليه فلزمه الزكاة فيما بينه وبين الله تعالى (قوله والبضاعة) أي لا يأخذ من مال البضاعة شيئاً لأن الوكيل ليس بتائب عنه في أداء الزكاة وفي المغرب البضاعة قطعة من المال وفي الاصطلاح ما يدفعه المالك لئلا يبيع فيه ويتجر ليكون الربح كله للمالك ولا شيء للعامل (قوله ومال المضاربة وكسب المأذون) أي لا يأخذ العشر من المضارب والمأذون لأنه لا ملك لهما ولا نيابة من المالك وهذا هو الصحيح في الثلاثة ولو كان في المضاربة ربع عشر حصة المضارب ان بلغت نصيب المالك نصيبه من الربح ولو كان مولى المأذون معه يؤخذ منه لأن المال له إلا إذا كان على العبددين محيط بماله ورقبته لانعدام الملك عنده وللشغل عندهما (قوله وثني أن عشر الخوارج) أي أخذ منه ثانياً أن مر على عشر الخوارج فعشروه لأن التقصير من جهته حيث مر عليهم بخلاف ما إذا ظهر وأعلى مصر أو قرية كما قدمناه

ولم يشن في حول بلاعود
وعشر الخمر لا الخنزير وما
في بيته والبضاعة ومال
المضاربة وكسب المأذون
وثني أن عشر الخوارج
باب الركا

العمال اليوم من الأخذ
على رأس المحربي والذي
خارجاً عن الجزية حتى
يتمكن من زيارة بيت
القدس
باب الركا

باب الركا

هو المعدن أو الكترولان كلا منهما مركز في الأرض وإن اختلف الركا كزوشي را كزنايت كذا في

(قوله وبه اندفع ما في غاية البيان الخ) قال الرمي عبارة والركاز اسم لها جميعا فقد يذكروا براديه الكثر ويذكروا براديه المعدن وهو مأخوذ من الركز وهو الأثبات يقال ركز رجمه أي أثبته وهذا في المعدن حقيقة لأنه خلق فيه مركبا وفي الكثر مجازا بالمجاورة كذا قاله فخر الاسلام رحمه الله اه ٢٥٢ فبه علمت انه لا وجه لقوله اندفع ما في غاية البيان الخ اذ لم يجعله نفسه حقيقة

في المعدن مجازا في الكثر
تأمل اه قلت وفيه نظر
ظاهر فتدبر (قوله وقيد
بكونه في أرض خراج أو
عشراخ) أقول المفهوم
من كلام السدائع ان
المراد من أرض الخراج
والعشر هو الأرض الغير
خمس معدن نقد ونحو
حديد في أرض خراج أو
عشر

المملوكة فإنه قال وأما
للمعدن فلا يخلو اما ان
وجده في دار الاسلام أو
دار الحرب في أرض مملوكة
أو غير مملوكة فان وجده
في دار الاسلام في أرض
غير مملوكة ففيه الخمس
وإن وجده في أرض
مملوكة أو دار أو منزل أو
حانوت فلا خلاف في ان
الاربعة الاخماس لصاحب
الملك وحده هو أو غيره
واختلف في وجوب الخمس
ثم قال وأما اذا وجده في
دار الحرب الخ لكن اذا
حل كلام المصنف هنا
على غير المملوكة وذلك
كالمغارة برد عليه انها
ليست عشيرة ولا خراجية
فكيف يعبر عنها بأرض

المغرب فظاهره انه حقيقة فيها مشتر كما معنويا وليس خاصا بالدين ولودار الامر فيه بين كونه مجازا
فيه أو متواطئا اذ لا شك في صحة اطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا وبه اندفع ما في غاية البيان
والبدائع من ان الركاز حقيقة في المعدن لأنه خلق فيها مركبا وفي الكثر مجازا بالمجاورة وفي المغرب
عدن بالمكان أقام به ومنه المعدن لما خلقه الله تعالى في الأرض من الذهب والفضة لان الناس
يقسمون فيه الصيف والشتاء وقيل لانبثاقه فيه جوهرهما واثباته اياه في الأرض حتى عدن فيها
أي ثبت اه (قوله خمس معدن نقد ونحو حديد في أرض خراج أو عشر) لقوله عليه الصلاة
والسلام وفي الركاز الخمس وهو من الركز فانطاق على المعدن ولأنه كان في أيدي الكفرة وحوته
أي دينا غلبة فكان غنيمة وفي الغنيمة الخمس الان للغنائم يدا حكمية لثبوتها على الظاهر وأما
الحقيقة فللواحد واعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقة في حق الاربعة الاخماس حتى كانت
للواحد والنقد الذهب والفضة ونحو الحديد كل جامد ينطبع بالنار كالرصاص والنحاس والصفير
وقد به احتراز عن المائعات كالقار والنفط والمخوعن الجامد الذي لا ينطبع كالجص والنورة
والتجواهر كالياقوت والغير وزج والزررد فلا شيء فيها وأطلق في الواحد فشمع الحر والعبد والمسلم
والذمي والبالغ والصبي والدكر والانثى كما في المحيط وأما الحر في المستأمن اذا عمل بغير اذن الامام لم
يكن له شيء لأنه لا حق له في الغنيمة وان عمل باذنه فله ما شرط لأنه استعمله فيه واذا عمل رجلا في
طلب الركاز وأصابه أحدهما يكون للواحد لأنه عليه الصلاة والسلام جعل أربعة أخماسه للواحد
واذا استأجر أجرا للعمل في المعدن فالمصاحب للاستأجر لا لهم يعملون له وعن أبي يوسف لو وجد ركازا
فباعه بعوض فالخمس على الذي في يده الركاز ويرجع على البائع بخمس الثمن كذا في المحيط وفي
المبسوط ومن أصاب ركازا وسعه أن يتصدق بخمسه على المساكين فاذا اطلع الامام على ذلك أمضى
له ما صنع لان الخمس حق الفقراء وقد أوصله الى مستحقه وهو في أصابة الركاز غير محتاج الى الحماية
فهو ركز كاه الاموال الباطنة اه وفي البدائع ويجوز دفع الخمس الى الوالد والموالدين والفقراء
كما في الغنائم ويجوز للواحد أن يصرفه الى نفسه اذا كان محتاجا ولا تغنيه الاربعة الاخماس بان كان
دون المائتين اما اذا بلغ مائتين فإنه لا يجوز له تناول الخمس اه وهو دليل على وجوب الخمس
مع فقر الواحد وجواز صرفه لنفسه ولا يقال ينبغي أن لا يجب الخمس مع الفقر كاللقة لانا نقول
ان النص عام في تناوله كذا في المعراج وقيد بكونه في أرض خراج أو عشر ليخرج الدار فإنه لا شيء
فيها لكن ورد عليه الأرض التي لا وظيفة فيها كالمغارة اذ يقتضي أنه لا شيء في المأخوذ منها وليس
كذلك فالصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز بل للتنصيص على ان وظيفة المأخوذ لا تمنع
الاخذ مما يوجد فيها كذا في فتح القدير وفي المغرب خمس القوم اذا أخذ خمس أموالهم من باب طلب
اه واستشهد له في ضياء المحلوم بقول عددي بن حاتم الطائي ربت في الجاهلية وخست في الاسلام
والخمس بضمين وقد تسكن الميم وبه قرئ في قوله تعالى فان الله خسه اه فعلم ان قوله في المختصر
خمس بتحقيق الميم لأنه متعد فجاز بناء المفعول منه وبه اندفع قول من قرأه خمس بتشديد الميم ظنا منه

العشرا والخراج الا أن يوجد أرض عشر أو خراج غير مملوكة (قوله والصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز الخ) قال ان
في النهريه بحث بل يصح أن يكون للاحتراز عن الدار ويعلم حكم المغارة بالاولى لأنه اذا وجب في الأرض مع الوظيفة فلان يجب في
الخالية عنها أولى اه قلت وفي دعوى الاولوية نظر لانهم جعلوا عدم لزوم المؤن دليلا على عدم وجوب الخمس كما يذكروه المؤلف في

المقولة الثانية تامل (قوله لما علمت ان الخفف متعدد) أى فبني للفعول من غير نقله الى باب التضعيف على ان التشديد لا معنى له
هنا لان خست الشيء بمعنى جعلته خسة أخماس كما في النهر وأما الذي بمعنى أخذت خمسة ٢٥٣ فهو الخفف كما مر عن المغرب

(قوله واختلوا في وجوب الخمس) الظاهر ان الخلاف فيه جارفي الارض المملوكة للواحد أو لغيره بدليل قوله قبله تبعاً للبداية سواء وجد هو أو غيره أى المالك أو غير المالك فقول المتن

لاداره وأرضه وكثر وباقيه للمختط له وزئبق

لاداره وأرضه يارجاع الضمير للواحد ليس احترازاً عن الارض المملوكة لغير الواحد بل هما سواء في عدم وجوب الخمس فيهما كما استويا في ان الاربعة الاخماس للمالك سواء كان هو الواجب أو غيره وبعبارة التنوير تقتضي خلاف ذلك فانه قال وباقيه أى باقى المعدن بعد الخمس لمالكها ان ملكته والا فلا واحد ولا شئ فيه ان وجد في داره وأرضه فقوله وباقيه لمالكها

يدل على انه لو كان الواحد غير المالك بخمس والباقي للمالك ولو كان الواحد هو المالك لا يخمس بل الكل له لقوله بعده ولا شئ فيه ان وجد في داره وأرضه فتأمل (قوله

ان الخفف لازم لما علمت ان الخفف متعدد وانه من باب طلب (قوله لاداره وأرضه) أى لا خمس في معدن وجد في داره أو أرضه فاتفقوا على ان الاربعة الاخماس للمالك سواء وجد هو أو غيره لانه من قواعب الارض بدليل دخوله في البيع بغير تسمية فيكون من أجزائها واختلوا في وجوب الخمس قال أبو حنيفة لا خمس في الدار والبيت والمنزل والمحانوت مسلماً كان المالك أو ذمياً كما في المحيط وفي الارض عنه روايتان اختار المصنف انها كالدار وقال يجب الخمس لاطلاق الدليل وله انه من أجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكثرة فانه غير مركب فيها والفرق بين الارض والدار على احدى الروايتين وهي رواية النجاشي الصغرى ان الدار ملكة خالية عن المؤنة دون الارض ولذا وجب العشر والخراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة حتى قالوا لو كان في الدار نخلة تطرح كل سنة اكراراً من الثمار لا يجب فيه شئ لما قلنا بخلاف الارض وفي البدائع هذا كله اذا وجد في دار الاسلام فلما اذا وجد في دار الحرب فان وجد في أرض غير مملوكة فهو له ولا خمس فيه كما في الكثر وأورد على كون المعدن من أجزاء الارض جواز التيميم به وليس بجائز وأجاب في المعراج بانه من أجزائها وليس من جنسها كالتحشب (قوله وكثر) بالرفع عطف على معدن أى وخمس كثر وهو دفين الجاهلية فيكون الخمس لبيت المال وله ان يصرفه الى نفسه ان كان فقيراً كما قدمناه في المعدن ووجوب الخمس اتفاقاً للعموم الحديث وفي الر كاز الخمس كما قدمناه (قوله وباقيه للمختط له) أى الاخماس الاربعة للذي ملكه الامام البقرة أول الفتح وان كان ميتاً فلورثته ان عرفوا والا فهو ولا قصى مالك للارض أو لورثته كذا في البدائع وقيل يوضع في بيت المال ورجحه في فتح القدير وفي التحفة جعله لبيت المال ان لم يعرف الاقصى وورثته وهذا كله عندهما وقال أبو يوسف ان الباقي للواحد كالمعدن لان الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه ولهما ان يد المخط له سبقت اليه وهي يد الخصوص فيملك به ما في الباطن وان كانت على الظاهر كما اذا اصطاد سمكة في بطنه اذ لم يملكه ثم لم يخرج عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من أجزائها فينتقل الى المشتري وعمل الخلاف فيما اذا لم يدعه مالك الارض فان ادعى انه ملكه فالقول قوله اتفاقاً كذا في المعراج أطلق في الكثر فشمّل النقد وغيره من السلاح والالات وأثاث المنازل والفصوص والقماش لانها كانت ملكاً للكفار فخوته أيدينا قهر افصارت غنيمته وقيدناه بدفين الجاهلية بان كان نقشه صنماً أو اسماً مملوكة لهم المعروفين للاحتراز عن دفين أهل الاسلام كما كتب عليه كلمة الشهادة أو نقش آخر معروف للمسلمين فهو لقطة لان مال المسلمين لا يغنم وحكمها معروف وان اشتبه الضرب عليهم فهو جاهلي في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلامياً في زماننا لتقدم العهد وأشار بقوله للمختط له الى انه وجد في أرض مملوكة لانه لو وجد في أرض غير مملوكة كالجبال والمفاضة فهو كالمعدن يجب خمسة وباقيه للواحد مطلقاً كان أو عبداً كما ذكرناه وفي المغرب النخلة المكنة للمختط لبناء دار أو غير ذلك من العمارات وفي المعراج انما قالوا للمختط له لان الامام اذا اراد قسمة الاراضى يخط لكل واحد من الغانمين ويجعل تلك الناحية له (قوله وزئبق) أى خمس الزئبق عند أبي حنيفة ومحمد وعن أبي يوسف لا شئ فيه لانه مانع ينبع من الارض كالغير ولهما انه ينابيع مع غيره فانه حجر

٣٢ - بحر ثاني وعن أبي يوسف لا شئ فيه قال الرملى أى في روايته الاخيرة وأقول الخلاف في المصاب في معدنه أما الموجود في خزائن الكفار ففيه الخمس اتفاقاً كذا في النهر وهذا أيضاً فيما اذا وجد في غير أرضه وداره أما اذا وجد فيهما لا سبيل لاحد

يطبخ فيسيل منه الزئبق فيشبه الرصاص وهو بكسر الباء بعد الهمزة الساكنة كذا في المغرب وقيل هو حيوان لانه ذو حرس يتحرك بالارادة ولهذا يقتل كذا في المعراج وفي فتح القدير انه بالياء وقد تهمز ومنهم حينئذ من يكسر الموحدة بعد الهمزة مثل زير الثوب وهو ما يعد لوجديده من الوبرة لاخذنه لا على وجه القهر والغلبة (قوله لا ركاز دار حرب) أي لا تخمس ركاز في دار الحرب لانه ليس بغنيمة لاخذنه لا على وجه القهر والغلبة لانعدام غلبة المسلمين عليه أطلق في الركاز فشمّل الكثر والمعدن والقنودري وضع المسئلة في الكثر ليسين حكم المعدن بالاولى لعدم الاختلاف فيه بخلاف الكثر فان شيخ الاسلام اوجب الخمس فيه كما في المعراج وأطلق في دار الحرب فشمّل ما اذا وجد في أرض غير مملوكة أو في مملوكة لهم لكن اذا كانت غير مملوكة فالكل له سواء دخل بأمان أو لا لان حكم الامان يظهر في المملوكة لا في المباح وان كانت مملوكة لبعضهم فان دخل بأمان رده الى صاحبها لحرمة أموالهم عليه بغير الرضا وان لم يرده اليه ماله كاخيهنا فسيبيله التصديق به فلو باعه صح لقيام ماله لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع المشتري شراء فاسد الان الفساد يرتفع بيده لا متناع فسخته حينئذ وان دخل بغير امان حل له ويستثنى من اطلاق المصنف ما اذا دخل جماعة ذوو منعة دار الحرب وظفر واشي فمن كنوزهم فانه يجب فيه الخمس لكونه غنيمة لمحصل الاخذ على طريق القهر والغلبة (قوله وفيروزج ولو لؤلؤ وعنبر) أي لا تخمس هذه الاشياء اما الاول فلانه حجر مضي يوجد في الجبال وقد ورد في الحديث لا خمس في الحجر ونحوه الياقوت والجواهر كما قدمناه من كل جامع لا ينطبع أطلقه وهو مقيد بما اذا أخذها من معدنها أما اذا وجدت كنزها وهي دفين الجاهلية ففيه الخمس لانه لا يشترط في الكثر الا المسالية لكونه غنيمة وأما الثاني فالمراد به كل حلية تستخرج من البحر حتى الذهب والفضة فيه بان كانت كنز في قعر البحر وهذا عندهما وقال أبو يوسف يجب في جميع ما يخرج من البحر لانه مما تحويه يد المملوك وله ما ان قعر البحر لا يرد عليه قهر أحد فانعدمت اليد وهي شرط الوجوب فالمحصل ان الكثر لا تفصيل فيه بل يجب فيه الخمس كفيما كان سواء كان من جنس الارض أو لم يكن بعد ان كان مالا متقوما وأما المعدن فثلاثة أنواع كما قدمناه أول الباب واللؤلؤ ومطر الر بيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا والصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ والعنبر حشيش ينبت في البحر أو خشي دابة في البحر والله سبحانه أعلم

باب العشر

هو واحد الاجزاء العشرة والكلام فيه في مواضع في بيان فرضيته وكيفيتها وسببها وشرايطها وتقدر المفروض ووقته وصفته وركنه وشرايطه وما يسقطه أما الاول فنثبت بالكتاب قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده على قول عامة أهل التأويل هو العشر أو نصفه وبالسنة ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى يغرب أو دالية ففيه نصف العشر وبالايجاع وأما الكيفية فما تقدم في الزكاة انه على الفور أو التراخي وأما سببها فالارض النامية بالخارج حقيقة بخلاف الحراج فان سببه الارض النامية حقيقة أو تارة يدبر اياها لم تكن فلو تمكنت ولم يزرع وجب الحراج دون العشر ولو أصاب الزرع آفة لم يجبا وقد مناه حكم تجميل العشر وانه على ثلاثة أوجه في مسألة تجميل الزكاة وأما شرايطها فنوعان شرط الاهلية وشرط المحلية فالاول نوعان أحدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبدأ الا على مسلم بخلاف وأما كونه يتحول الى الكافر فسيأتي مفصلا والثاني العلم بالفرضية وهو

لا ركاز دار حرب وفيروزج

واؤلؤ وعنبر

باب العشر

عليه ولا تخمس كما صرح به في التناخانية (قوله ملكه ملكا خبيثا) قال في النهر المذكور في المحيط وغيره انه ان أخرجه الى دار الاسلام ملكه ملكا خبيثا (قوله فالمحاصل ان الكثر لا تفصيل فيه) أي الكثر غير المستخرج من البحر

باب العشر

(قوله على قولهما العشر عليهم ما بالحقصة الخ) كذا أطلقه في المعراج والسراج والمجتبى وفي الفتح لزراع بالعشرية ان كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول أبي حنيفة العشر على صاحب الأرض كما في الجارة ٢٥٥ وعندهما يكون في الزرع

كلا جارة وان كان البذر

من رب الأرض فهو على رب الأرض في قولهم اه ومثله في النهر (قوله والحشيش) أقول فيه دليل على عدم وجوب العشر في القلى وهو شئ يتخذ من حرق الخشب

يجب في غسل أرض العشر ومسقى سماء وسج بلا شرط نصاب وبقاء الا الحطب والقصب والحشيش

وهو من الحشيش والغلة بأخذونه والله تعالى أعلم رمى (قوله أطلقه) فتناول القليل والكثير فيكون قسواه بلا شرط نصاب تصريحاً بما علم وفائده التنصيص على خلاف قول الصحابيين (قوله لان العسل اذا كان في أرض الخراج فلا شئ فيه) قال الرملى أقول يجب تقييده بخراج المقاطعة فلو وجد في أرض خراج المقاطعة فيه مثل ما في الثمر الموجود فيها وقوله ولا شئ في ثمار أرض الخراج صريح فيما قلنا وأنت على علم انه عند الإطلاق ينصرف الى المرفف اه وقد يجب

عام في كل عبادة أيضاً وأما العقل والبسوط فليس من شرائط الوجوب حتى يجب العشر في أرض الصبي والمجنون لان فيه معنى المؤنة ولهذا جاز للأمام أن يأخذ منه جبراً ويسقط عن صاحب الأرض الا ان لا ثواب له الا اذا أدى اختياراً ولذا لو مات من عليه العشر والطعام قائم يؤخذ منه بخلاف الزكاة وكذا مال الأرض ليس بشرط للوجوب لوجوبه في الأرض الموقوفة ويجب في أرض المأذون والمكاتب ويجب على المؤجر عنده وعندهما على المستأجر كالمستعير ويسقط عن المؤجر بهلاكه قبل الحصاد لا بعده وفي المزارعة على قولهما ما بالعشر عليهم ما بالحقصة وعلى قولهم على رب الأرض لكن يجب في حصته في عينه وفي حصص المزارع يكون ديناً في ذمته وفي الأرض المقصوبة على الغاصب ان لم تنقصها الزراعة وان نقصتها فعلى رب الأرض عنده وعندهما في الخراج ولو كانت الأرض خراجية فخراجها على رب الأرض في الوجوه كلها بالاجماع الا في الغصب اذا لم تنقصها الزراعة فخراجها على الغاصب وان نقصتها فعلى رب الأرض كذا في البدائع وغيره وفي الخلاصة والظاهرية ان الخراج انما يكون على الغاصب اذا كان جاحداً ولا بينة للمالك وزرعها الغاصب أما اذا كان مقراً للمالك بينة عادلة ولم تنقصها الزراعة فالخراج على رب الأرض اه وأما شرائط الحليفة فان تكون عشرية فلا عشر في الخراج من أرض الخراج لانها لا يجتمعان وسيأتي بيان العشرية ووجود الخراج وأن يكون الخراج منها بما يقصد بزراعتها من الأرض فلا عشر في الحطب ونحوه وسيأتي بيان قدره وأما وقته فوقت خروج الزرع وظهور الثمر عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف وقت الإدراك وعند محمد عند التقية والمجذوذ أو ما ركنه فالتملك كالزكاة وشرائط الاداء ما قدمناه في الزكاة وأما ما يسقطه فهلاك الخراج من غير صنعه وبهلاك البعض بسقط بقدره وان استهلكه غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره وان استهلكه المالك ضمن عشره وصار ديناً في ذمته ومنها الردة ومنها موت المالك من غير وصية اذا كان قد استهلكه كذا في البدائع مختصراً (قوله يجب في غسل أرض العشر ومسقى سماء وسج بلا شرط نصاب وبقاء الا الحطب والقصب والحشيش) أي يجب العشر فيما ذكر أما في العسل فلحديث في العسل العشر ولان النحل يتناول من الأنوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لانه يتناول الأوراق ولا عشر فيها أطلقه فتناول القليل والكثير وهو مذهب الامام وقدر أبو يوسف نصابه بخمسة أوسق وعن محمد بخمسة افراق كل فرق ستة وثلاثون رطلاً قيد بارض العشر لان العسل اذا كان في أرض الخراج فلا شئ فيه لما ذكر ان وجوب العشر فيه لكونه بمنزلة الثمر ولا شئ في ثمار أرض الخراج لا امتناع وجوب العشر والخراج في أرض واحدة وفي المعراج وقول محمد لا شئ فيه أي في العسل ولكن الخراج يجب باعتبار التمكن من الاستئصال اه وفي البسوط ان صاحب الأرض يملك العسل الذي في أرضه وان لم يتخذها لذلك حتى له أن يأخذ منه أو يأخذ من أرضه بخلاف الطير اذا فرخ في أرض رجل فخرج رجل وأخذها فهو للآخر خذلان الطير لا يفرخ في موضع ليرك فيه بل يطير فلم يصر صاحب الأرض محرزاً للفرخ بملكه اه ولو وجد العسل في المغارة أو الجبل ففيه اختلاف فعندهما يجب العشر وقال أبو يوسف لا شئ فيه لان الأرض ليست بمملوكة ولهما ان المقصود من ملكها النماء وقد حصل وعلى هذا كل ما يوجد في الجبال من الثمار والجوز وبهذا علم ان التقييد بارض العشر

بان المراد من قوله فلا شئ فيه نفى وجوب العشر لان الكلام فيه فلا ينافى وجوب القسم اذا كانت أرضه خراجية خراجها مقاسمة تأمل (قوله وبهذا علم ان التقييد الخ) ظاهره ان الجبال والمغارة ليست بعشرية مع ان العشر واجب في الخراج منها وقد قال

ونصفه في مسقي غرب
ودالية ولا ترفع المؤن
وضعه في أرض عشرية
لتغلي وان أسلم أو ابتاعها
منه مسلم أو ذمي ونجراج
ان اشترى ذمي أرضا
عشرية من مسلم

في الخاتمة على ان أرض
المجبل التي لا يصل اليها
الماء عشرية تأمل وبعبارة
الغرر يجب في غسل
أرض عشرية أو جبل قال
الشيخ اسمعيل نص عليه
أي على المجبل وان كان
معلوما مما قبله لان أرض
المجبل الذي لا يصل اليه
الماء عشرية كما في النوازل
والخاتمة والمخالصة
وغيرها للاشعار بعدم
اعتبار ما روى عن أبي
يوسف اه (قوله الثلاثة)
أي المحطب والقصب
والخشيش (قوله ونصاب
قصب السكر الخ)
تصرف في عبارة الفتح
وهي تمامها قال في شرح
التكثير في قصب السكر
العشر قل أو أكثر وعلى
قياس ٣

(قوله خمسة أطنان)
الطن بالطاء المهملة حمة
القصب قاله الشيخ اسمعيل
(قوله نظرا للفقراء)
الظاهر أن يقال نظرا
٢ هكذا يابض بالاصل

للاحتراز عن أرض الخراج فقط فلو قال يجب في غسل أرض غير الخراج لكان أولى وأما وجوبه
فيماسقي بالمطر أو بالسيح كما النيل فتتفق عليه للدلالة السابقة وأما قوله بلا شرط نصاب وبقاء
فذهب الامام وشروطهما فصار الخلاف في موضعين لهما في الاول قوله عليه الصلاة والسلام ليس
في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوسق رواه مسلم وله اطلاق الآية وما أخرجهما لهما من
الأرض والمحدث فيماسةقت السماء العشر وتأويل مرويهما ان المنقذ زكاة التجارة لانهم كانوا
يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق أربعون درهما أو تعارض الخاص والعام فقدم العام لانه أحوط
ولهما في الثاني الحديث ليس في الخضراوات صدقة وله التمسك بالعمومات وانما استثنى الثلاثة
لانه لا يقصد بها استغلال الأرض غالباً حتى لو استعمل بها أرضه وجب العشر وعلى هذا كل ما لا يقصد
به استغلال الأرض لا يجب فيه العشر مثل السعف والتبن وكذا كل حب لا يصلح للزراعة كزهر
البطيخ والقثاء لكونها غير مقصودة في نفسها وكذا الاغصان فيما هو تابع للأرض كالخيل والاشجار
لانه بمنزلة جزء الأرض لانه يتبعها في البيع وكذا كل ما يخرج من الشجر كالصمغ والقطران لانه
لا يقصد به الاستغلال ويجب في العصفرو الكتان وزره لان كل واحد منهما مقصود فيه ثم اخذ لهما فيما
لا يوسق كالزعفران والقطن فاعتبر أبو يوسف قيمة أدنى ما يوسق كالذرة واعتبر محمد خمسة أعداد من
أعلى ما يتقدر به نوعه فاعتبر في القطن خمسة أجمال كل جمل ثلاث مائة من وفي الزعفران خمسة أمناة ولو
كان الخراج نوعين يضم أحدهما الى الآخر لتكميل النصاب اذا اتحد الجنس وان كانا جنسين كل
واحد أقل من خمسة أوسق فانه لا يضم ونصاب القصب السكر على قول أبي يوسف ان تبلغ قيمته قيمة
خمس أوسق من أدنى ما يوسق وعند محمد نصاب السكر خمسة أمناة فاذا بلغ القصب قدرا يخرج منه
خمس أمناة سكر وجب فيه العشر على قوله وينبغي أن يكون نصاب القصب عنده خمس أطنان كما في
عرف ديارنا (قوله ونصفه في مسقي غرب ودالية) أي ويجب نصف العشر فيماسقي بالآلة للحديث
والغرب دلو عظيم والدالية دلو عظيم تدبره البقر وان سقي بعض السنة بالآلة والبعض بغيرها فالمعتبر
أكثرها كما في السائمة والعلوفة وان استوى بالحب نصف العشر نظر للفقراء كافي السائمة وظاهر
الغاية وجوب ثلاثة أرباع العشر (قوله ولا ترفع المؤن) أي لا تحسب أجرة العمال ونفقة البقر وكرى
الانهار وأجرة الحافظ وغير ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا
معنى لرفعها أطلقه فشمّل ما فيه العشر وما فيه نصفه فيجب الخراج الواجب من جميع ما أخرجه
الأرض عشر أو نصفها الا ان مات كلفه يأخذه بلا عشر أو نصفه ثم يخرج الواجب من الباقي كما توهمه
بعض الناس (قوله وضعفه في أرض عشرية لتغلي وان أسلم أو ابتاعها منه مسلم أو ذمي) أي يجب
عشران في أرض الى آخره وفيه ثلاث مسائل الاولى الأرض العشرية اذا اشترىها تغلي فالمنذهب
تضعفه عليه لاجماع الصحابة الثانية اذا أسلم التغلي فالتضعيف باق عليه لان التضعيف صار
وظيفة الأرض فيبقى بعد اسلامه كالخراج الثالثة اذا اشترىها منه مسلم أو ذمي فكذلك لانها انتقلت
اليه بوظيفتها كالخراج فان المسلم أهل للبقاء عليه وان لم يكن أهلاً لا يتدأ به ورد الواجب أبو يوسف في
المسئلتين الى عشر واحد والداعى الى التضعيف (قوله ونجراج ان اشترى ذمي أرضا عشرية
من مسلم) أي يجب الخراج لان في العشر معنى العبادة والكفر يناقها ولا وجه الى التضعيف لان
الكلام في غير التغلي بخلاف الخراج لانه عقوبة والا سلام لا يناقها كالرق وبه اندفع قول أبي
يوسف من تضعيف العشر عليه وقول محمد ببقاء العشر وحاصل هذه المسائل ان الأرض اما عشرية

للمالك لان النظر للفقراء في وجوب ثلاثة ارباع العشر نامل (قوله اما الاول فلتحول الصفقة الى الشفيع الخ) أقول صرحوا في الشفعة بان الاخذ بالشفعة شراء من المشتري ان كان الاخذ بعد القبض وان ٢٥٧

للتحول الصفقة اليه
ووضع المسئلة هنا بعد
القبض فيكون شراء من
الذي فهو ومشكل ويمكن
الجواب عنه بما نقله في
النهاية عن نوادر زكاة
المبسوط ولو أن كافر
اشترى أرضا عشرية

وعشران أخذها منه مسلم
بشفعة أو رد على البائع
للفساد وان جعل مسلم
داره بستانا ذو ثوته تدور
مع مائه بخلاف الذي
وداره حركين قبر ونقط
في أرض عشر ولو في أرض
نواج يجب الحراج

فعليه فيها الحراج في قول
أبي حنيفة رحمه الله
ولكن هذا بعدما انقطع
حق المسلم عنها من كل
وجه حتى لو استحقها مسلم
أو أخذها مسلم بالشفعة
كانت عشرية على حالها
سواء وضع عليها الحراج
أو لم يوضع لانه لم ينقطع
حق المسلم عنها اه نامل
رمي (قوله وجوابه ان
المنوع الخ) حاصل
الجواب تسليم ان وضع
الحراج على المسلم ابتداء
حائز لكن لا مطلقا بل
اذا كان برضاه وان
المنوع وضعه عليه

أو خراجية أو تضعيفية والمشترون مسلم وذمي وتغلي بالمسلم اذا اشترى العشرية أو الخراجية بقيت
على حالها أو التضعيفية فكذلك عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف ترجع إلى عشر واحد فاذا
اشترى التغلي الخراجية بقيت خراجية أو التضعيفية فهي تضعيفية أو العشرية من مسلم ضوعف
عليه العشر عندهما خلافا لمحمد وإذا اشترى ذمي غير تغلي خراجية أو تضعيفية بقيت على حالها أو
عشرية صارت خراجية ان استقرت في ملكه عنده ولم يشترط القبض في المختصر لوجوب الحراج
وشروطه في الهداية لان الحراج لا يجب الا بالتمكن من الزراعة وذلك بالقبض (قوله وعشران
أخذها مسلم بالشفعة أو رد على البائع للفساد) أما الاول فلتحول الصفقة الى الشفيع كأنه اشتراها
من المسلم وأما الثاني فلا به بالرد والفتح جعل البيع كأن لم يكن لان حق المسلم وهو البائع لم ينقطع
بهذا البيع لكونه مستحق الرد وأشار بقوله للفساد الى كل موضع كان الرد فيه فسحا كارد بخيار
الشرط والرؤية مطلقا والرد بخيار الغيب ان كان بقضاء أو ما بغير قضاء فهي خراجية على حالها
كالاقالة لانها فسخ في حق المتعاقدين يبيع جديد في حق ثالث فصار شراء من الذي فتنقل الى
المسلم بوظيفتها فاستفيد من وضع المسئلة ان للذمي أن يرد بها بعيب قديم ولا يكون وجوب الحراج
عليها عيبا حادنا لانه يرتفع بالفتح بالقضاء فلا يمنع الرد (قوله وان جعل مسلم داره بستانا ذو ثوته
تدور مع مائه) يعني فان سقاها بماء العشر فهو عشرى وان سقاها بماء الحراج فهو خراجي وان سقاها
مرة من ماء العشر ومرة من ماء الحراج فعليه العشر لانه أحق بالعشر من الحراج كذا في غاية البيان
واستشكل العتابي وجوب الحراج على المسلم ابتداء حتى نقل في غاية البيان ان الامام المرخي ذكر
في كتاب الجامع ان عليه العشر بكل حال لانه أحق بالعشر من الحراج وهو الاظهر اه وجوابه ان
المنوع وضع الحراج عليه ابتداء جبرا أما باختياره فيجوز وقد اختاره هنا حيث سقاها بماء الحراج
فهو كما اذا احيا أرضا ميتة باذن الامام وسقاها بماء الحراج فانه يجب عليه الحراج والبستان يحوط
عليها حائط وفيها أشجار متفرقة كذا في المعراج قيد يجعلها بستانا لانه لو لم يجعلها بستانا وفيها نخيل
تغل اكرار الاشئ فيها أو ما الذي فان الحراج واجب عليه مطلقا ولا يعتبر الماء وهو المراد بقوله (بخلاف
الذي) لانه اهل له لا للعشر (قوله وداره ح) لان عمر رضى الله عنه جعل المساكن عفوا وعليه
اجماع الصحابة وكذا المقابر وتقييده في الهداية بالجوسي ليفيد النفي في غيره من أهل الكتاب
بالدلالة لان الجوسي أبعد عن الاسلام محرمه من كنهه وذباثته (قوله كعين قبر ونقط في أرض عشر
ولو في أرض نواج يجب الحراج) لانه ليس من انزال الأرض وانما هو عين فواره كعين الماء فلا
عشر ولا نواج ان لم يكن وراء موضع القبر والنقط أرض فارغة صالحة للزراعة وأما اذا كان وراءه
موضع صالح للزراعة فلا يجب شئ ان كان في أرض العشر لان العشر لا يكفي فيه التمكن من الزراعة
بل لابد من حقيقة الحراج وأما ان كان في أرض نواج يجب الحراج لانه يكفي لوجوبه التمكن من
الزراعة وقد حصل وهو المراد بما في المختصر والقبر هو الزفت ويقال القار والنقط بالفتح والكسر
وهو أفصح دهن يعلو الماء وفي معراج الدراية ولا يجمع موضع القبر في رواية ابن سماعة عن محمد بن
موضعه لا يصلح للزراعة وقال بعض مشايخنا يجمع لان موضع القبر تبسع للارض فيسمع معه
تبعوا وان كان لا يصلح للزراعة كارض في بعض جوانبها سبخة فانها تسمع مع الارض ويوضع الحراج

بمجر ثاني جبرا وأجاب في الفتح بما حاصله ان هذا ليس فيه وضع الحراج عليه ابتداء أصلا وانما هو انتقال ما
وظيفته الحراج اليه بوظيفته وهو الماء فان وظيفته الحراج فاذا سقي به انتقل هو بوظيفته الى أرض المسلم كما لو اشترى خراجية

فهي الكونيات بعلمها يصلح للزراعة اه وظاهر المختصر يدل على قول البعض فانه أوجب الخراج مطلقاً ولم يذكر المصنف الفرق بين الارض الخراجية والعشرية فالارض العشرية أرض العرب كلها قال محمد بن من العذيب الى مكة وعدن ابن الى أقصى بحر باليمن بجمرة وذكر الكرخي انها أرض الحجاز وتهامة واليمن ومكة والطائف والبرية ومنها الارض التي أسلم أهلها طوعاً وفُتحت قهراً وقسمت بين الغامقين وأما الارض الخراجية فافتحت قهراً وتركت في أيدي أربابها وأرض نصارى بني تغلب والموت التي أحيها ذمى مطلقاً ومسلم وسقاها بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الانهار الصغار التي حفرها الاعاجم مما يدخل تحت الايدي وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والابار والعيون والانهار العظام التي لا تدخل تحت الايدي كسيحون وجحيمون ودجلة والفرات والنيل لعدم اثبات يد عليها وعن أبي يوسف انها خراجية لا مكان اثبات اليد عليها بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة كذافي البدائع وغيرها والله أعلم

باب المصرف

هو في اللغة المعدل قال تعالى ولم يجدا وعندهما مصرفاً كذافي ضياء المحلوم ولم يقيد في الكتاب بمصرف الزكاة ليتناول الزكاة والعشر وخمس المعادن مما قدمه كما أشير اليه في النهاية وينبغي اخراج خمس المعادن لان مصرفه الغنائم كما صرح به الاسيحاوي وغيره وقد ذكر الاصناف السبعة وسكت عن المؤلف قلوبهم للإشارة الى السقوط للاجماع النحوي وهو من قبل انتهاء المحكم لا انتهاء عاتمة الغائمة التي كان لاجلها الدفع فان الدفع كان للاعزاز وقد أعز الله الاسلام وأغنى عنهم واختار في العناية انه ليس من باب النسخ لان الاعزاز لا في عدم الدفع فهو تقرير لما كان لا نسخ وتعقبه في فتح القدير بان هذا لا ينفي النسخ لان اباحة الدفع اليهم حكم شرعي كان ثابتاً و قد ارتفع وهم كانوا ثلاثة أقسام قسم كان الاعطاء ليتألفهم على الاسلام وقسم كان يعطيهم لدفع شرمهم وقسم أسلموا وفيهم ضعف فكان يتألفهم ليتبوا ولا يقال ان نسخ الكتاب بالاجماع لا يجوز لان النسخ دليل الاجماع لا هو بناء على انه لا اجماع الا عن مستند فان ظهر والاوجب المحكم بانه ثابت على الالية التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصح لذلك وهو قوله تعالى وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (قوله هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالاً من الفقير) أي المصرف الفقير والمسكين والمسكين أدنى حالا وفرق بينهما في الهداية وغيرها بان الفقير من له أدنى شيء والمسكين من لا شيء له وقيل على العكس ولكل وجه والاول هو الاصح وهو المذهب كذافي الكافي والاولى أن يفسر الفقير بمن له مادون النصاب كما في النقاية أخذ من قولهم يجوز دفع الزكاة الى من يملك مادون النصاب أو قدر نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة ولا خلاف في انها صنفان هو الصحيح لان العطف في الآية يقتضي المغايرة وانما الخلاف في انها صنفان أو صنف واحد في غير الزكاة كالوصية والوقف والندب قال أبو حنيفة بالاول وهو الصحيح كما في غاية البيان وأبو يوسف بالتاني فلأوصى بثلاث ماله لفلان وللفقراء والمساكين فعلى الصحيح لفلان ثلث الثلث وعلى غيره نصف الثلث وانما جاز صرف الزكاة الى صنف واحد معني لا يوجب في الوصية وهو دفع الحاجة وذو يحصل بالمصرف الى صنف واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصى له فانها تجوز للفقير أيضاً وقد يكون للموصى أغراض كثيرة لا يوقف عليها فلا يمكن تعليل نص كلامه فيجبر على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى كذافي البدائع والله أعلم

باب المصرف

هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالاً من الفقير

(قوله وعدن ابن) قال في القاموس وعدن ابن محرمة جزيرة باليمن أقام بها ابن

باب المصرف

(قوله وينبغي اخراج خمس المعادن) الاولى أن يقول خمس الزكاة الشامل للكثر أيضاً لانه كالمعدن في المصرف قاله بعض الفضلاء

أوصى بثلث ماله للأصناف السبعة فصرف إلى صنف واحد لا يجوز وقيل يجوز كذا في المحيط وفي
 الخانية والذي له دين مؤجل على إنسان إذا احتج إلى النقطة يجوز له أن يأخذ من الزكاة قدر كفايته
 إلى حلول الأجل وإن كان الدين غير مؤجل فإن كان من عليه الدين معسر يجوز له أخذ الزكاة في أصح
 الأقاويل لأنه بمنزلة ابن السبيل وإن كان المدينون موسر أمعترفاً لا يحل له أخذ الزكاة وكذا إذا كان
 جاحداً وله عليه بينة عادلة وإن لم تكن بينة عادلة لا يحل له أخذ الزكاة ما لم يرفع الأمر إلى القاضي
 فيحلفه فإذا حلف بعد ذلك يحل له أخذ الزكاة اهـ والمراد من الدين ما يبلغ نصاباً كما لا يخفى وفي فتح
 القدير ولودفع إلى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصاباً وهو موسر بحيث لو طلبت إعطائه لا يجوز
 وإن كان بحيث لا يعطى لو طلبت جاز اهـ وهو مقيد لعموم ما في الخانية والمراد من المهر ما تعرف
 بجسمه لأن ما تعرف تأجيله فهو دين مؤجل لا يمنع أخذ الزكاة ويكون في الأول عدم إعطائه بمنزلة
 اعتساره ويفرق بينه وبين سائر الديون بأن رفع الزوج للقاضي عملاً لا ينبغي للمرأة بخلاف غيره لكن في
 البرازية وإن كان موسراً والمجهل قدر النصاب لا يجوز عندهما وبه يفتى للاحتياط وعند الإمام يجوز
 مطلقاً وسيأتي بيان النصب الثلاثة آخر الباب إن شاء الله تعالى (قوله والعامل) تقدم تفسيره في
 باب العاشر وعبر بالعامل دون العاشر ليشمل الساعي أيضاً وقدمنا الفرق بينهما فاعطى ما يكتفيه
 وأعوانه بالوسط مدة ذهابهم وإياهم مادام المال باقياً إلا إذا استقرت كفايته الزكاة فلا تزد على
 النصف لأن التنصيف عين الانصاف قيدنا بالوسط لأنه لا يجوز له أن يتبع شهوته في المأكل والمشرب
 والملبس لأنها حرام لكونها اسرافاً محضاً وعلى الإمام أن يبعث من يرعى بالوسط من غير اسراف ولا
 تقير كذا في غاية البيان وفي البرازية المصدق إذا أخذ عماله قبل الوجوب أو القاضي استوفى
 رزقه قبل المدة جاز والأفضل عدم التجمل لاحتمال أن لا يعيش إلى المدة اهـ وقيدنا ببقاء المال
 لأنه لو أخذ المصدق وضاعت في يده بطلت عماله ولا يعطى من بيت المال شيئاً كذا في الأجناس
 عن الزيادات وما يأخذه العامل صدقة فلا تحل العمالة لها شيء لشرفه كما سيأتي وانما حلت للفقير مع
 حرمة الصدقة عليه لأنه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج إلى الكفاية والغنى لا يمنع من تناولها ما عسده
 الحاجة كإبن السبيل كذا في البدائع والتحقيق أن فيه شبهة بالاجرة وشبهة بالصدقة فللأول يحل للغنى
 ولا يعطى لو هلك المال أو أداها صاحب المال إلى الإمام وللثاني لا يحل لها شيء ويسقط الواجب عن
 أرباب الأموال لو هلك المال في يده لا يده كيد الإمام وهو نائب عن الفقراء ولا تكون مقدرة وفي
 النهاية رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة فاجرى له منها رزق فإنه لا ينبغي له أن يأخذ من ذلك
 وإن عمل فيها ورزق من غيرها فلا بأس بذلك اهـ وهو يفيد صحة توليته وإن أخذه منها مكروه لأحرام
 ومن أحكام العامل ما ذكره في البرازية أن العامل إذا ترك الخراج على المزارع بدون علم السلطان يحل
 له لو مصرفاً كالسلطان إذا ترك الخراج له (قوله والمكاتب) أي يعان المكاتب في فك رقبة وهو
 المراد بقوله تعالى وفي الرقاب هو منقول عن الحسن البصري وغيره في تفسير الطبري وأطلقه فتشمل
 ما إذا كان مولاه فقيراً أو غنياً وهل ما يدفع للمكاتب منها يكون ملكاً له أو لا والذي في بعض التفاسير
 أنه لا يملك قال القاضي البيضاوي والعدول عن اللام إلى في الدلالة على أن الاستحقاق للجهة لا للرقاب
 وقيل للائذان بأنهم أحق بها اهـ وقال الطيبي في حاشية الكشف انما عدل عن اللام إلى في في الأربعة
 الأخيرة لأن الأربعة الأول مملوك لمعنى أن يدفع إليهم والأربعة الأخيرة لا يملكون ما يدفع إليهم
 انما يصرف المال في مصالح تتعلق بهم لأن التعدينية بنى مقدراً للصرف قال الرقاب يملكه السادة

والعامل والمكاتب

(قوله وكذا إذا كان جاحداً الخ) قال في النهر
 بقى أنه في الأصل لم يجعل
 الدين المجهود نصاباً ولم
 يفصل بين ما إذا كان له بينة
 عادلة أو لا قال السرخسي
 والصحيح جواب المكاتب
 إذ ليس كل قاض يعدل
 ولا كل بينة تقبل والجمل
 بين يدي القاضي ذل وكل
 أحداً يختار ذلك وينبغي
 أن يعول على هذا كما في
 عقد الفرائد اهـ (قوله
 وسيأتي بيان النصب الخ)
 أي عند شرح قوله وغنى
 عليك نصاباً وكان الأولى
 أن يقول وسيأتي أن
 النصب ثلاثة (قوله
 وإن أخذه منها مكروه)
 قال في النهر المراد كراهة
 التحريم لقولهم لا يحل له
 ذلك لكن ما مر من أن
 من شرائط الساعي أن
 لا يكون هاشمياً يعارضه
 وهذا الذي ينبغي أن
 يعول عليه

(قوله لكن بقي الخ) قال الرمي الذي يقتضيه نظر الفقه الجواز نامل اه قلت بل جزم به المقدسي في شرحه فقال واذا ملك المدفوع له جازله صرفه ٢٦٠ فيما شاء (قوله وقد قالوا انه) أي دفع الزكاة (قوله فحينئذ لا تظهر ثمرته في الزكاة)

قال في النهر والحلف لفظي للاتفاق على ان الاصناف كلهم سوى العامل يعطون بشرط الفقر فنقطع الحاج يعطى اتفاقا اه هذا وفي مخ الغار بعد ذكره ما مر عن البدائع من تعليل حل الدفع للعامل الغني والمديون ومنقطع الغزاة وابن السبيل في دفع الى كلهم أو الى صنف

بانه فرغ نفسه لهذا العمل فحتاج الى الكفاية الخ قال وبهذا التعليل يقوى ما نسب الى بعض الفتاوى ان طالب العلم يجوز له أن يأخذ الزكاة وان كان غنيا اذا فرغ نفسه لإفادة العلم واستفادته لكونه عاجزا عن الكسب والحاجة داعية الى ماله بدمنه وهكذا رأته بخط موثق وعزاه الى الواقعات والله تعالى أعلم اه قلت وقد رأيت ايضا في جامع الفتاوى معزيا الى المبسوط ونصه وفي المبسوط لا يجوز دفع الزكاة الى من علك نصابا الا الى طالب العلم

والمكاتبون لا يحصل في أيديهم شيء والغارمون بصرف نصيبهم لارباب الديون وكذلك في سبيل الله تعالى وابن السبيل مندرج في سبيل الله وأفراد بالذكر تنبيها على خصوصية وهو مجرد عن المحرفين جميعا أي اللام وفي وعطقه على اللام ممكن وفي أقرب اه فقد صرح بان الأربعة الأخيرة لا يمكن شيئا ويستفاد منه انهم ليس لهم صرف المال في غير الجهة التي أخذوا لاجلها وفي البدائع وانما جاز دفع الزكاة الى المكاتب لان الدفع اليه علك وهو ظاهر في أن الملك يقع للمكاتب فبقية الأربعة بالطريقة الاولى لكن بقي هل لهم على هذا الصرف الى غير الجهة وفي المحيط وقد قالوا انه لا يجوز لمكاتب هاشمي لان الملك يقع للمولى من وجهه والشبهة ملحقه بالحقيقة في حقهم اه وفي شرح الجمع وان عجز المكاتب محل مولاه وان كان غنيا وعلى هذا الفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا وصل الى ماله (قوله والمديون) أطلقه كالقدوري وقيل في الكافي بان لا يملك نصابا فاضلا عزمه لانه المراد بالغارم في الآية وهو في اللغة من عليه دين ولا يجب قضاءه كما ذكره القتيبي وانما لم يقيده المصنف لان الفقر شرط في الاصناف كلها الا العامل وابن السبيل اذا كان له في وطنه مال بمنزلة الفقير وفي الفتاوى الظهيرية والدفع الى من عليه الدين أولى من الدفع الى الفقير (قوله ومنقطع الغزاة) هو المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله وهو اختياره من لقول أبي يوسف وعند محمد منقطع الحاج وقيل طلبه العلم واقتصر عليه في الفتاوى الظهيرية وفسره في البدائع بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله تعالى وسبيل الخيرات اذا كان محتاجا اه ولا يخفى ان قيد الفقير لا بد منه على الوجوه كلها فحينئذ لا تظهر ثمرته في الزكاة وانما تظهر في الوصايا والوقاف كما تقدم نظيره في الفقراء والمساكين (قوله وابن السبيل) هو المنقطع عن ماله لبعده عنه والسبيل الطريق فكل من يكون مسافرا يسمى ابن السبيل وهو غني بمكانه حتى تجب الزكاة في ماله ويؤمر بالاداء اذا وصلت اليه يده وهو فقير يدا حتى تصرف اليه الصدقة في الحال لم حاجته كذا في الكافي فان قلت منقطع الغزاة أو الخ لا يمكن ان يكون في وطنه مال فهو فقير والافه وابن السبيل فكيف تكون الاقسام سبعة قلت هو فقير الا أنه زاد عليه بالانقطاع في عبادة الله تعالى فكان مغايرا للفقير المطلق الخالي عن هذا القيد كذا في النهاية وفي الظهيرية الاستقراض لابن السبيل خير من قبول الصدقة وفي فتح القدير ولا يحمل له ان يأخذ أكثر من حاجته وأحق به كل من هو غائب عن ماله وان كان في بلده ولا يقدر عليه الا به وفي المحيط وان كان تاجر له دين على الناس لا يقدر على أخذه ولا يحد شيئا يحمل له أخذ الزكاة لانه فقير يدا كابن السبيل اه وهو أولى من جعله غارما كما في فتح القدير وقد قدمنا في بحث الفقير تفصيله فراجع (قوله في دفع الى كلهم أو الى صنف) لان المراد بالآية بيان الاصناف التي يجوز الدفع اليهم لا تعيين الدفع لهم ويدل له من الكتاب قوله تعالى وان تحفوها وتوتوها الفقراء فهو خير لكم ومن السنة أنه عليه الصلاة والسلام أنه مال من الصدقة فجعله في صنف واحد وهم المؤلفة قلوبهم ثم أنه مال أخر فجعله في الغارمين ولم يصرح في الكتاب بجواز الاقتصار على شخص واحد من صنف واحد ولا شك فيه عندنا لان الجمع المعروف باللام مجاز عن الجنس ولهذا الحلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد بحث بالواحد فالمعنى في الآية ان جنس الزكاة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير ولا يرد

والغازي والمنقطع لقوله عليه السلام يجوز دفع الزكاة لطالب العلم وان كان له نفقة أو بعين سنة اه وهذا منافي لدعوى النهر تبعا لفتح القدير والاتفاق نامل (قوله ولا يحمل له أن يأخذ أكثر من حاجته) خالني

أقول تقدم عن شرح المجمع ان ابن السبيل اذا وصل الى ماله وبقي معه شيء من مال الزكاة الذي أخذه يحمل له كما يحمل لمولى المكاتب الذي عجز لكن لا منافاة فان ما هنا معناه انه يأخذ ما يطالب على ظنه انه قدر الحاجة لا أكثر ولا يحنى انه مع غلبة الظن قد يفضل معه شيء فافاد ما في المجمع ان هذا الفاضل يحمل له (قوله وفيه خلاف أبي يوسف) أي في جواز دفع غير الزكاة اليه خلاف أبي يوسف قال الرمي قال في المحاوي القدسي وبه تأخذ (قوله وأطلقه فشمل المستأمن) قال الرمي أي أطلق في غاية البيان المحرري فشمل المستأمن ودخوله في المحرري ظاهر لانه

٢٦١

خصه بوصف لا يمنع اطلاق المحرري عليه تأمل (قوله رجع المتبرع على الدائن لا على المديون) الاظهر عبارة الزبلي وهي يسترد الدافع وليس للمديون أخذه فقوله وليس للمديون أخذه هو

لا الى ذمي وصح غيرها وبناء مسجد وتكفين ميت وقضاء دينه وشراء قن يعتق

ثمرة قوله قضاء دين الغير لا يقتضي التملك من ذلك الغير لانه لو اقتضى تملكه من المديون كان حق الاخذ عند المصادقة المذكورة للمديون لا للدائن (قوله ويستفاد منه ان رجوع المتبرع الخ) أقول لفظ المتبرع يستفاد منه انه بغير امر المديون وقوله على الدائن متعلق برجوع وقوله فهو تملك منه أي من المديون أي انه بمنزلة القرض منه والدائن

خالعي على ما في يدي من الدراهم ولا شيء في يدها فانه يلزمها ثلاثة ولو حالف لا يكلمه الايام أو الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس فالحاصل ان جل المجمع على الجنس مجاز وعلى العهد أو الاسترقاق حقيقة ولا مسوغ للخلف الا عند تعذر الاصل وعلى هذا انه نصف الموصي به لزيد والفقراء كالوصية لزيد وفقير (قوله لا الى ذمي) أي لا تدفع الى ذمي محدث معاذ خذها من أغنيائهم وردّها في فقرائهم لان التنصيص على الشيء ينفي الحكم بما عداه بل للامر بردها الى فقراء المسلمين فالصرف الى غيرهم ترك للامر وحديث معاذ مشهور تجوز الزيادة به على الكتاب ولئن كان خبر واحد فالعام خص منه البعض بالدليل القطعي وهو الفقير المحرري بالايماء أصوله وفروعه بالاجماع فيخص الباقي بخبر الواحد كما عرف في الاصول (قوله وصح غيرها) أي وصح دفع غير الزكاة الى الذمي واجبا كان أو تطوعا كصدقة الفطر والكفارات والمنسذور لقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الآية وخصت الزكاة بمحدث معاذ وفيه خلاف أبي يوسف ولا يرد عليه العشر لان مصرفه مصرف الزكاة كما قدمناه فلا يدفع الى ذمي والصرف في الكل الى فقراء المسلمين أحب وقيد بالذمي لان جميع الصدقات فرضا كانت أو واجبة أو تطوعا لا تجوز للمحرري انفاقا كما في غاية البيان ان قوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأطلقه فشمل المستأمن وقد صرح به في النهاية (قوله وبناء مسجد وتكفين ميت وقضاء دينه وشراء قن يعتق) بالجبر بالعطف على ذمي والضمير في دينه لليت وعدم الجواز لانعدام التملك الذي هو الركن في الاربعة لان الكفن على ملك المتبرع حتى لو اقرس الميت السبع كان الكفن للمتبرع لا لورثة الميت وقضاء دين الغير لا يقتضي التملك من ذلك الغير الخ فالميت أولى بدليل انه لو قضى دين غيره ثم تصادق الدائن والمديون على عديمه رجع المتبرع على الدائن لا على المديون والاعتاق اسقاط لملك قيد بقضاء دين الميت لانه لو قضى دين المحي ان قضاء بغير أمره يكون متبرعا ولا يجزئه عن الزكاة وان قضاء بأمرة جاز ويكون القابض كالوكيل له في قبض الصدقة كذا في غاية البيان وقيد في النهاية بان يكون المديون فقيرا ولا بد منه ويستفاد منه ان رجوع المتبرع بقضاء الدين عند التصديق على الدائن محمول على ما اذا كان بغير أمر المديون أما اذا كان بأمرة فهو تملك منه فلا رجوع عند التصديق بانه لا دين على الدائن وانما يرجع على المديون وهو بمجومه يتناول ما لو دفعه ناويا الزكاة وينبغي ان لا رجوع فيما كما يحسنه المحقق في فتح القدير فليراجع والحيلة في الجواز في هذه الاربعة ان يتصدق بمقدار زكاته على فقير ثم بأمرة بعد ذلك بالصرف الى هذه الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الزكاة وللفقير ثواب هذه القرب كذا في المحيط وأشار المصنف الى انه لو أطمع بيمينها لا يجزئه لعدم التملك الا اذا دفع له الطعام كالكسوة اذا كان يعقل

نائب عن المديون في القبض لان من قضى دين غيره بأمرة لم يكن متبرعا فله الرجوع على الأمر وان لم يشترط الرجوع في الصحيح ولدا قال وانما يرجع على المديون (قوله كما يحسنه المحقق الخ) وذلك حيث قال لانه بالدفع وقع الملك للفقير بالتمليك وقبض النائب عن الفقير وعدم الدين في الواقع انما يبطل به صيرورته قابضا لنفسه بعد القبض نيابة لا التملك الاول لان غاية الأمر ان يكون ملك فقيرا على ظن انه مديون وانما يورثه لا يؤثر عدم الملك بعد وقوعه لله تعالى الخ وما وقع في النهر من انه يرجع على المديون

القبض والا فلا ولودفع الصغير الى وليه كذا في الحاشية والمراد بالعقل هنا أن لا يرمى به ولا يتخذ عنه
 (قوله وأصله وان علا وفرعه وان سفلى) بالجرأى لا يجوز الدفع الى أبيه وجده وان علا ولا الى ولده
 وولد ولده وان سفلى لان المنفعة لم تنقطع عن المالك من كل وجه كما قدمه في تعريف الزكاة لان
 الواجب عليه الانخراج عن ملكه رقبته ومنفعة ولم يوجد في الاصول والفروع الانخراج عن ملكه
 منفعة وان وجد رقبته وفي عبده وجد الانخراج منفعة لا رقبته كذا في المستصفى وفيه اشارة الى ان
 هذا الحكم لا يخص الزكاة بل كل صدقة واجبة لا يجوز دفعها اليهم كاحد الزوجين كالكفارات
 وصدقة الفطر والندور وقيد باصله وفرعه لان من سواهم من القرابة يجوز الدفع لهم وهو أولى لما
 فيه من الصلة مع الصدقة كالاخوة والاخوات والاعمام والمعات والاخوال والحالات الفقراء ولهذا
 قال في الفتاوى الظهيرية ويبدأ في الصدقات بالا قارب ثم المولى ثم المجيران وذكر في موضع آخر
 عزى الى أبي حفص الكبير لا تقبل صدقة الرجل وقرابته معا ويحب فسد حاجتهم وفي المحيط ولودفع
 الى أخته ولها مهر على زوجها الموصر يبلغ نصابا يجوز عند أبي حنيفة ولا يجزى عندهما وبه يفتى
 احتياطاً ولودفع زكاته الى من نفقته واجبة عليه من القرايب جاز اذا لم يحتسبها من النفقة وفي القنية
 دفع زكاته في مرض موته الى أخيه ثم مات وهو وارثه وقعت موقعها ثم رقبته لا يصح كمن أوصى
 بالحق ليس للوصى ان يدفعه الى قريب الميت لانه وصية كذا هذا ثم رقبته لا يصح لكن للورثة الرد
 باعتبار انه وصية اه والذي يظهر ترجيح الاول وأطلق في فرعه فشميل ثابت النسب منه وغيره
 اذا كان مخلوقاً من مائه فلا يدفع الى المخلوق من مائه بالزنا ولا الى ولد أم ولده الذي نفاه وخرج ولد
 المنعى اليها زوجها اذا تزوجت ثم ولدت ثم جاء الاول حياً فان على قول أبي حنيفة الرجوع عنه
 الاولاد للاول ومع هذا يجوز دفع زكاة الاول اليهم وتجاوز شهادتهم له كذا في معراج الدراية
 لعدم الفرعية ظاهر او على هذا فينبغي على هذا القول ان لا يجوز للثاني دفع الزكاة اليهم لوجود
 الفرعية حقيقة وان لم يثبت النسب منه لكن المنتول في الفتاوى ولو الوجهية انه يجوز للثاني الدفع
 اليهم وتجاوز شهادتهم له على قول الامام وروى رجوعه وعليه الفتوى وعليه فللاول الدفع اليهم
 دون الثاني وعلم من تعليل المسئلة بعدم انقطاع المنفعة عن المالك ان خمس المعادن يجوز صرفه الى
 الاصول والفروع وأحد الزوجين لان له ان يحبس الخمس لنفسه اذا كانت الاربعة الاخماس
 لا تغنيه فأولى أن يجوز لغيره لانه أبعد من نفسه كذا ذكر الاسيحياني وقيد بالصدقة الواجبة لان
 صدقة التطوع الاولى دفعها الى الاصول والفروع كذا في البدائع (قوله وزوجته وزوجها) أى
 لا يجوز الدفع لزوجته ولا دفع المرأة لزوجها المساقمة من عدم قطع المنفعة عنه من كل وجه وفي
 دفعها له خلافهما لقوله عليه الصلاة والسلام لك أجران أجر الصدقة وأجر الصلة قاله لامرأة ابن
 مسعود وقد سأله عن التصديق عليه قلنا هو محمول على النافلة كذا في الهداية أطلق الزوجة فشميل
 الزوجة من وجهه فلا يجوز الدفع الى معتدة من بائن ولو بثلاث كذا في المعراج وعلم ان في شهادة
 أحد الزوجين لصاحبه تعتبر الزوجية وقت الاداء وفي الرجوع في الهبة وقت الهبة وفي الوصية
 وقت الموت وفي الاقرار لها في مرض موته الاعتبار لوقت الاقرار وفي الحدود يعتبر كلا الطرفين
 حتى لو سرق من امرأته ثم أبانها أو من أجنبية ثم تزوجها ثم اختصم لم يقطع كذا في النهاية وفي
 فتاوى قاضيخان من الشهادات ما يدل على ان العبرة فيها الوقت المحكم وسيأتى ان شاء الله تعالى
 وفي الظهيرية رجل دفع زكاة ماله الى رجل وأمره بالاداء فاعطى الوكيل ولدى نفسه الكبير والصغير

وأصله وان علا وفرعه
 وان سفلى وزوجته
 وزوجها

سهم ولان الكلام فيما
 اذا دفعه ناويا الزكاة

أوامرته وهم يحاولون جاز ولا يمسك لنفسه شيئا ولو أن صاحب المال قال له ضعه حيث شئت
 له أن يمسك لنفسه اهـ (قوله وعبدته ومكاتبه ومعه أم ولده ومعتق البعض) أي لا يجوز
 الدفع إلى هؤلاء لعدم التملك أصلا في غير المكاتب ولعدم تمامه فيه لأن له حقا في كسب
 مكاتبه ولذا لو تزوج بامته مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بامته نفسه ومعتق البعض كالمكاتب
 وإذا كان معتق البعض لغيره فقد قدم أن الدفع لمكاتب الغير هو المراد بالرقاب فلا يرد عليه هنا
 وهذا إذا كان العبد كله لمعتق بعضه فلو كان بين اثنين فأعتق أحدهما حصته وهو معسر واختار
 الساكت الاستسعاء فلمعتق الدفع لأنه مكاتب لشريكه وليس للساكت الدفع لأنه مكاتبه
 وهذا إذا كان الشريك أجنبيا فإن كان ولده فلا لأن الدفع لمكاتب الولد غير جائز كالدفع لابنه
 وإن كان المعتق موسرا واختار الساكت تضمينه فلاساكت الدفع للعبد لأنه أجنبي عنه وليس
 للمعتق الدفع إذا اختار استسعاءه لأنه مكاتبه لما أنه بالضممان مخير بين اعتاق الداعي أو الاستسعاء
 (قوله وغني يملك نصابا) أي لا يجوز الدفع له لحديث معاذ المشهور وخذهما من أغنيا ثم ورد في
 فقرائهم أطلقه فشمل النصاب النامي السالم من الدين الفاضل عن الجوائح الأصلية الموجب لكل
 واجب مالي والنصاب الذي ليس بنام الفارع عمدا ذكر الموجب لثلاثة صدقة الفطر والأضحية
 ونفقة القريب فإن كلامهم محرم لاخذ الزكاة ولا يرد عليه الغني بقوت يومه فإنه لا يملك نصابا
 وتسمية الشارحين له نصابا وجعلهم النصب ثلاثة مجاز لما في الصحاح النصاب من المال القدر الذي
 يجب فيه الزكاة إذا بلغه نحو ما تبي درهم وخمس من الأبل إذ ليس قوت اليوم مقدر السكن في ضياء
 الخلو من نصاب كل شيء أصله ومنه النصاب المعتبر في وجوب الزكاة وهو يقتضي إطلاق النصاب عليه
 حقيقة إذ قوت اليوم أصل تحريم السؤال وقيدنا بكونه فارغا عن الجوائح الأصلية لأنه لو كان مستغنيا
 بها حدث له فتحل لمن ملك كتبنا تساوى نصابا وهو من أهلها للمحاجة لأن زادت على قدرها أو كان
 جاهلا والفقهاء غني بكتبه ولو كان محتاجا إليها لقضاء دينه فيجب بيعها كما في القنية من باب المحبس
 من القضاء ويحل لمن له دور وحوانيت تساوى نصابا وهو محتاج لغاتها لنفقة ونفقة عياله على
 خلاف فيه وإن عنده طعام سنة تساوى نصابا لعياله على ما هو الظاهر بخلاف قضاء الدين فإنه
 يجب عليه بيع قوته الاقوت يومه كما في القنية من المحبس وحات لمن له نصاب وعليه دين مستغرق
 أو منقص للنصاب وحلت لمن له كسوة الشتاء لا يحتاج إليها الصيف وللزارع إذا كان له ثوران
 لأن زاد وبلغ نصابا ولا تحل لمن له دار تساوى نصابا والفاضل عن سكاكه يبلغ نصابا وقيد بملك
 النصاب لأن من ملك ما دونه يحل له أخذها إذا كان قيمته لا تبلغ نصابا ولو كان صحيحا مكتسبا قيدا
 به لأنه لو كان تسعة عشر دينار تساوى ثلاث مائة درهم لا تحل له الزكاة كذا في المحيط عن محمد
 وفي الفتاوى الظهيرية خلافه قال وقال هشام سألت محمد عن رجل له تسعة عشر دينار تساوى ثلاث
 مائة درهم هل يسعه أن يأخذ قال نعم ولا يجب عليه صدقة فطره وقيد بالزكاة لأن النفل يجوز للغني كما
 للهاشمي وأما بقية الصدقات المفروضة والواجبة كالعشر والكفارات والنذور وصدقة الفطر فلا
 يجوز صرفها للغني لعموم قوله عليه الصلاة والسلام لا تحل صدقة لغني خرج النفل منها لأن الصدقة
 على الغني هبة كذا في البدائع وأما صدقة الوقف فيجوز صرفها إلى الأغنياء إن سماهم الواقف
 والأفلا لأنها من الصدقة الواجبة كذا في البدائع أيضا وفرعوا على منع دفع الزكاة للغني ما لو دفع
 قوم زكاتهم إلى من يجمعها الفقير فاجتمع عند الأخذ أكثر من مائتين فإن كان جمعه له بامرة قالوا

وعبد ومكاتبه ومديره
 وأم ولده ومعتق البعض
 وغني يملك نصابا

(قوله ولا تحل لمن له دار
 تساوى نصابا الخ) هذه رواية
 ابن سماعة عن محمد قال في
 التتارخانية وفي البقائي
 وأطلق في الكشف عن
 محمد رحمه الله إذا كان له
 دار تساوى عشرة آلاف
 درهم ولو باعها واشترى
 بألف لوسعه ذلك لا أمر
 ببيعها ثم نقل عن الصغرى
 إذا كان له دار يسكنها
 يحل له الصدقة وإن لم
 تكن الدار جميعا مستحقة
 لمحاجته بان كان لا يسكن
 الكل هو الصحيح (قوله
 قيدا به) أي بقوله إذا
 كان قيمته أي قيمة ما دون
 النصاب لا تساوى نصابا

(قوله سواء كان يساوي مائتي درهم أولا) تبعه على هذه أخوه وتليذنه في الخ وبخرم في الشربلالية بانه وهم قال وقد ذكر خلافه في الاشياء والنظائر في فن المعايه فقد ناقض نفسه ولم أر أحدا من شراح الهداية صرح بما ادعاه بل عبارتهم مفيدة خلافة غير انه قال في العناية ولا يجوز دفع الزكاة الى من ملك نصابا سواء كان من النقود أو السواثم أو العروض اه فاهم ما ذكره وهو مدفوع لان قول العناية سواء كان الخ مفيد لتفسير النصاب بالقيمة مطلقا لان العروض ليس نصابها الا ما يبلغ قيمته مائتي درهم وقد صرح بان المعتمد مقدار النصاب في التبيين وغيره واستدل له في الكافي بقوله عليه السلام من سأل وله ما يغنيه فقد سأل الناس الحاقا قيل وما الذي يغنيه قال مائتا درهم أو عدلها اه ونحوه في المحيط فقد شمل الحديث اعتبار السائمة بالقيمة لاطلاقها وقد نص على اعتبار ٢٦٤ قيمة السواثم في عدة كتب من غير خلاف في الاشياء والسراج والوهبانية وشرحها

للمصنف ولا بن الشحنة
والذخائر الاشرفية وفي
المجوهرة قال المرغباني
اذا كان له خمس من الابل
قيمتها أقل من مائتي درهم
تحصل له الزكاة وتجب
وعبدته وطفله

عليه وبهذا اظهر ان
المعتبر نصاب النقد من
أى مال كان بلغ نصابا
أى من جنسه أو لم يبلغ اه
مانقله عن المرغباني اه
ما في الشربلالية ووفق
بعض محشي الدر المختار
بجمل ما مر عن المحيط
والظهيرية على اختلاف
الرواية عن محمد في ان
المعتبر في النصاب المحرم
الوزن أو القيمة فاق المحيط
الثاني وما في الظهيرية
الاول والظاهر ان اعتبار

كل من دفع قبل أن يبلغ ما في يد الجاهل مائتين جازت زكاته ومن دفع بعده لا يجوز الا أن يكون
الفقير مدوناً فيه يعتبر هذا التفصيل في مائتين بفضل بعدد ينفه فان كان بغير أمره جاز الكل مطلقا
لانه في الاول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده عليه وفي الثاني وكيل الدافع فما اجتمع عنده
ملكهم كذا في فتح القدير والغنى أن يشتري الصدقة الواجبة من الفقير ويأكلها وكذا الوهبها
له لما علم أن تبديل الملك كتبديل العين فلو أباحها له ولم يملكها منه ذكر أبو المعين النسفي أنه لا يحل
تناوله لغنى وقال خواهرزاده يحل كذا في الفوائد التاجية والذي يظهر ترجيح الاول لان الاباحة
لو كانت كافية لما قال عليه الصلاة والسلام في واقعة بريدة هو لها صدقة ولنا هدية كما لا يخفى
الآن يقال بالفرق بين الهاشمي والغنى وان قيل به فصح لما تقدم ان الشبهة في حق الهاشمي
كالحقيقة بدليل منع الهاشمي من العمالة بخلاف الغنى ودخل تحت النصاب الناحي المذكور أولا
الخمس من الابل السائمة فان ملكها أو نصابا من السواثم من أى مال كان لا يجوز دفع الزكاة له سواء
كان يساوي مائتي درهم أولا وقد صرح به شراح الهداية عند قوله من أى مال كان وفي معراج
الدراية قوله ويجوز دفعها الى من يملك أقل من ذلك ولكنه لا يطيب الاخذ لانه لا يلزم من جواز
الدفع جواز الاخذ كذا في الغنى فقيرا اه وهو غير صحيح لان المصريح به في غاية البيان وغيرها أنه
يجوز أخذها من ملك أقل من النصاب كما يجوز دفعها نعم الاولى عدم الاخذ لمن له سداده من عيش
كما صرح به في البدائع (قوله وعبدته وطفله) أى لا يجوز دفع الزكاة وما ألحق بها العبد والغنى وولده
الصغير لان الملك في العبد يقع لمولاه وهو ليس بمصرف كذا في الكافي فأذا كان المراد بالعبد غير
المدينون المستغرق لما في يده ورقبته أمما هو فيجوز دفعها له لعدم ملك المولى ا كسابه في هذه الحالة
عند الامام لما عرف خلافهما وأطلق العبد فشمّل القن والمدير وأم الولد والزمن الذي ليس في
عيال مولاه ولم يجسد شيئا أو كان مولاه غائبا بخلاف ما روى عن أبي يوسف في الاخيرة واختاره في
الذخيرة لانه لا ينفي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وقد يجاب بانه عند غيبة مولاه الغنى وعدم
قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل كذا في فتح القدير وقد يقال ان الملك هنا يقع للمولى

الوزن خاص بالموزن لتأنيته فيه أما المعدود

وهو
كالسائمة فيعتبر فيه العدد بدل الوزن في البحر والنهر والخ مرور على ما في الظهيرية وما في الشربلالية على ما في المحيط وبهذا
يندفع التناقض بين كلام القوم اه لمخصا قلت هذا ممكن ولكن لو ورد في كلامهم ما هو صريح فيما قاله المؤلف لمحصل التناقض
أمام عدمه على ما ادعاه الشربلالي فلا حاجة اليه لعدم التناقض تأمل (قوله خلافا لما روى عن أبي يوسف في الاخيرة) أى
الزمن الذي ليس في عيال مولاه وقوله واختاره في الذخيرة في نفسه نظر فانه في الذخيرة حكاه بقوله وعن أبي يوسف ولم أر في كلامه
ما يقتضي اختياره ومجرد الحكاية لقول لا يفيد اختياره تأمل (قوله وقد يقال الخ) قال العلامة المقدسي أقول ان أريد ان المولى
ليس بمصرف لغناه فان السبيل غنى ولا صدقة لغنى أو يقال العبد المذكور لا ينزل حاله عن مأذون مدين وهو لا يملك المولى
كسبه عند أبي حنيفة فجاز الصرف اليه فليجزه هنا للضرورة المذكورة ويجوز أن يخالف أبو يوسف أصله فيه للضرورة اه

وهو ليس بمصرف وأما ابن السبيل فمصرف فالأولى الإطلاق كما هو المذهب وقد تقدم أن الدفع إلى مكاتب الغني جائز وإنما منع من الدفع لطفل الغني لأنه يعد غنيا بغناه أبيه كذا قالوا وهو يقيدان الدفع لولد الغنية جائزا لا يعد غنيا بغناه أمه ولو لم يكن له أب وقد صرح به في القنية وأطلق الطفل فشمل المذكور والأنثى ومن هو في عيال الأب أو أبا على الصحيح لوجود العلة وقيد بالطفل لأن الدفع لولد الغني إذا كان كبيراً جائزاً مطابقاً وقيد بعبده وطفله لأن الدفع إلى أب الغني وزوجته جائز سواء فرض لها نفقة أولا (قوله وبني هاشم ومواليهم) أي لا يجوز الدفع لهم لمحمد بن البخاري نحن أهل بيت لا تحمل لنا الصدقة ومحمد بن أبي داود ومولى القوم من أنفسهم وإنما تحمل لنا الصدقة أطلق في بني هاشم فشمل من كان ناصر للنبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يكن ناصر له منهم كولد أبي لهب فيدخل من أسلم منهم في حرمة الصدقة لكونه هاشمياً فإن تحرير الصدقة حكم يختص بالقرابة من بني هاشم لا بالنصرة كذا في غاية البيان وقيد المصنف في الكافي تبعاً لما في الهداية وشروحه باباً على عباس وجعفر وعقيل وحرث بن عبد المطلب ومشي عليه الشارح الزيلعي والمحقق في فتح القدير وصرحاً بأخراج أبي لهب وأولاده من هذا الحكم لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولزيتهم حيث نصره عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم وإسلامهم وأبولهب كان حريصاً على أذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه واختاره المصنف في المستصفى وروى حديثاً لأقرباء بني وبين أبي لهب ونص في البدائع على أن الكرخي قيد بن هاشم بالخمسة من بني هاشم فكان المذهب التقييداً لأن الإمام الكرخي من هو أعلم بمنزلة أصحابنا وقيد بن هاشم لأن بني المطلب تحمل لهم الصدقة وليسوا كبن هاشم وإن استوفوا في القرابة لأن عبد مناف جد النبي صلى الله عليه وسلم لأنه صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ولعبد مناف أربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس والخمسة المذكورون من بني هاشم لأن العباس والحارث عمان للنبي صلى الله عليه وسلم وجعفر وعقيل أخوان علي بن أبي طالب وهو عم النبي صلى الله عليه وسلم وكان لا يي طالب أربعة من الأولاد ولله طالب فنان ولم يعقب وكان بينه وبين عقيل عشرين وبين عقيل وجعفر عشرين وبين جعفر وعلي عشرين وأمههم فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف كذا في غاية البيان وجمهرة النسب وقال المصنف في الكافي وهذا في الواجبات كالزكاة والنذر والعشر والكفارة أما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لأن المؤدى في الواجب يظهر نفسه بإسقاط الفرض فيتدنس المؤدى كالماء المستعمل وفي النفل تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدى كن تبرع بالماء أو وانما لم تلحق صدقة التطوع لهم بالوضوء على الوضوء فيتدنس به المؤدى لأن الأصل يقتضي عدمه وانما قلنا به في الماء النص الوارد الوضوء على الوضوء نور على نور إذا زدياد النور يقتضي زوال الظلمة بقدره لا محالة كذا في النهاية مختصراً وفيها عن العتاني أن النفل جائز لهم بالإجماع كالنفل للغني وتبعه صاحب المعراج واختاره في المحيط مقتصر عليه وعزاه إلى النوادر ومشي عليه الاقطع في شرح القدير وروى في غاية البيان ولم ينقل غيره شارح الجمع فكان هو المذهب وأثبت الشارح الزيلعي الخلاف في التطوع على وجه يشعر بترجيح الحرمة وقواه المحقق في فتح القدير من جهة الدليل لا إطلاقه وقد سوى المصنف في الكافي بين التطوع والوقف كما سمعتوه كذا في المحيط وفي شرح الطحاوي وغيره أن الحمل مقيد بما إذا سماهم أما إذا لم يسمهم فلا لأنها صدقة واجبة وردة المحقق في فتح القدير بأن صدقة الوقف

وبني هاشم ومواليهم

(قوله إذا كان كبيراً)
أي بالغاً كافي القهستاني
وبه علم أن المراد بالطفل
غير البالغ

(قوله وفيه نظر الخ) قال الرملي قد يقال وجوبه بالنذر العارض لا يعارض اه وكذا أجاب بعضهم بأن مراده لايجاب واجب بإيجاب الله تعالى اه وبالجمله فإذ كره المؤلف لا يدفع بحث المحقق اذ بعد جعل كلامهم على الوقف المنذور (قوله وقيل بل كانت الصدقة تحل الخ) قال في النهر والذي ينبغي اعتماده الاول لقوله في الحديث وحرم عليكم أوساخ الناس ولا شك ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام منزّهون عن ٢٦٦ ذلك اه وفي حواشي مسكين عن الحموي عن ابن بطال انفق الفقهاء على ان أزواجه

عليه الصلاة والسلام لا يدخلن في الذين حرم عليهم الصدقة قال ثم قال الحموي وفي المغني عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت انا آل محمد لا تحل لنا الصدقة قال فهذا يدل على تحريمها عليهم (قوله باجتهاد بدون ظن) أي بان اجتهاد ولو دفع بتحريم ان غنى أو هاشمي أو كافر أو أبوه أو ابنه صح ولو عبده أو مكاتبه لا

ولم يترجعه عنده شيء وقوله أو بغير اجتهاد أصلاً أي بعد الشك بدليل قوله الا في لانه لو دفعها ولم يخطر بباله الخ وقوله أو بظن انه بعد الشك ليس بمصرف الظاهر ان قوله بعد الشك من تصرف النساخ اذ لا موقع لذكره هنا ومحله أن يذ كر عقب قوله أصلاً فتصير العبارة هكذا أو بغير اجتهاد أصلاً بعد الشك أو بظن انه ليس بمصرف الخ (قوله

كالنفل لانه متبرع بتصدقه بالوقف اذ لا يقف واجب وكان منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غاية الامراه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر اه وفيه نظر اذ لا يقف قد يكون واجباً كما اذا كان منذوراً كان قال ان قدم أي فعلى ان أقف هذه الدار صرح المحقق نفسه في كتاب الوقف بذلك وأورد سؤالاً كيف يلزم النذر به وليس من جنسه واجب واجباً بانه يجب على الإمام ان يقف مسجداً من بيت المال للمسلمين وان لم يكن في بيت المال شيء فعلى المسلمين وفي الفتاوى الظهيرية من كتاب الزكاة من فصل النذر رجل سقط منه شيء فقال ان وجدته فله على أن أقف أرغنى هذه على أبناء السبيل فوجده كان عليه الوفاء به فان وقف أرضه على من يجوز له صرف الزكاة اليه من الأقارب والأجانب جاز اه وأطلق المحكم في بني هاشم ولم يقيده بزمان ولا بشخص للاشارة الى رد رواية أبي عصمة عن الإمام انه يجوز الدفع الى بني هاشم في زمانه لان عوضها وهو خمس النخس لم يصل اليهم لاهمال الناس أمر الغنائم وايصالها الى مستحقها واذا لم يصل اليهم العوض عادوا الى المعوض وللإشارة الى رد الرواية بان الهاشمي يجوز له أن يدفع زكاته الى هاشمي مثله لان ظاهر الرواية المنع مطلقاً وقيد بمولى الهاشمي لان مولى الغني يجوز الدفع اليه لان الغني أهل لها السكن الغني مانع ولا مانع في حق المولى والحديث ليس على عمومه أعني مولى القوم من أنفسهم ولهذا قال الاستيعابي في تفسيره يعني في حل الصدقة وحرمها والاخوة في القوم ليس منهم من جميع الوجوه ألا ترى انه ليس بكفولهم وان مولى المسلم اذا كان كافراً تؤخذ منه الجزية وان كان مولى التغلبي تؤخذ منه الجزية لا المضاعفة اه وفي آخر مبسوط الإمام السرخسي من كتاب الكسب وتكامل الناس في حق سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام أم تحل لهم الصدقة أم لا فمنهم من يقول ما كان محل أخذ الصدقة لسائر الانبياء أيضاً وليكن كانت تحل لقربائهم ثم ان الله تعالى أكرم نبينا بان حرم الصدقة على قرابته اظهر الفضيحة وقيل بل كانت الصدقة تحل لسائر الانبياء وهذه خصوصية لنبينا عليه أفضل الصلاة والسلام (قوله ولو دفع بتحريم فبان انه غنى أو هاشمي أو كافر أو أبوه أو ابنه صح ولو عبده أو مكاتبه لا) الحديث البخاري لك ما نويت يا زيد ولك ما أخذت يا معن حين دفعها يزيد الى ولده معن وليس المراد بالتحرى الاجتهاد بل غلبة الظن بانه مصرف بعد الشك في كونه مصرفاً وانما قلنا هذا لانه لو دفع باجتهاد بدون ظن أو بغير اجتهاد أصلاً أو بظن انه بعد الشك ليس بمصرف ثم تبين المانع فانه لا يجوز له وكذا لو لم يتبين شيء فهو على الفساد حتى يتبين أنه مصرف ولو دفع الى من يظن أنه ليس بمصرف ثم تبين أنه مصرف يجوز له والفرق بين هذا وبين من صلى باجتهاد الى جهة يظن انها ليست القبلة حيث لا تجزئه الصلاة وان ظهر انها القبلة بل قال الإمام بخشي عليه الكفر ان الصلاة الفرض لغير القبلة معصية والمعصية لا تنقأ طاعة ودفع المال الى غير الفقير قرينة يثاب عليها وقيدنا بكونه بعد الشك لانه لو دفعها

ودفع المال الى غير الفقير قرينة الخ) قال في النهر كون الاعطاء لا يكون به عاصياً مطلقاً ممنوع فقصد صرف ولم الاستيعابي بانه اذا غلب على ظنه غناه حرم عليه الدفع اه وفيه انه لا يتخلوا ما أن يراد بالغنى في كلام الاستيعابي ما هو المتأدبر منه وهو ان يكون مالك نصاب أو لانيان كان يملك قوت يومه فقط فان كان الاول والدفع اليه يكون هبة وهي جائزة وان كان الثاني كما جملة عليه في النهر آخر الباب فلا يتوجه المنع به لانه مصرف والكلام فيمن ظنه غير مصرف فالدفع اليه يكون هبة كما ياتي آخر

الباب وهي مندوبة وقبولها سنة على ان كلام الاستبحار الظاهر منه ان المراد به دفع الزكاة وان المراد بالغنى المعتبر ووجه الحرمة حينئذ عدم سقوط الزكاة عنه بهذا الدفع فاذا احترازه يكون مانعا للزكاة والمراد بقوله هم في الفرق ودفع المال الى غير الفقير قرينة غير الزكاة كما لا يخفى فاني يتوجه المنع (قوله وأصلح الكفار) قال في كفاية المبهي دفع الى حري خطأ ثم تبين جاز على رواية الاصل وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه لا يجوز وهو قوله اه قال الا قطع وقال أبو يوسف لا يجوز وهو احدث قول الشافعي وقوله الآخر مثل قول أبي حنيفة قال في مشكلات خواهر زاده قوله ثم ظهر انه غنى أو هاشمي أو كافر أي ذمي لان الاجماع منعقد انه لو كان مستأمنا أو خريفاً فانه يجب الاعادة اه ونس في المختار على جواز ٢٦٧ الدفع فيما اذا ظهر انه حري واطلاقه

في الكفر بقوله أو كافر من غير تعقيد بالذمي يدل على الجواز كذا في شرح الكنز للعلامة ابن الشبلي شيخ المؤلف صاحب البحر (قوله وهي واقعة في زماننا) قال الرمي قد يفرق بين المستثنين بان الوصي في مسألة المعراج وجدت منه مخالفة حقيقة لانه مأمور بالدفع الى الفقراء وقد أعطى الى الاغنياء وفي الواقعة لم توجد مخالفة حقيقة لان المأمور به شراء دار وظهور انها وقف لا يوجب المخالفة كالاستحقاق يدل عليه ما في التتارخاية عن نوادر هشام رجل ترك ثلاثة آلاف درهم وأوصى الى رجل أن يعتق عنه نسمة بالف درهم فاستتراها الوصي بالف واعتقها ثم استعتقت فلا ضمان على الوصي وان

ولم يخطر بباله أنه مصرف أم لا فهو على الجواز الا اذا تبين أنه غير مصرف لان الظاهر انه مصرف الصدقة الى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع والظاهر لا يبطل الا باليقين حتى لو شك فيه بعد ذلك ولم يظهر له شيء لا تلزمه الاعادة لان الظاهر الاول لا يبطل بالشك وليس ان يسترد ما دفعه اذا تبين أنه ليس بمصرف ووقع تطوعا كذا في البدائع واختلف المشايخ في كونه يطيب للفقير وعلى القول بانه لا يطيب قيل يتصدق به بحسنه وقيل يرد على الدافع كذا في معراج الدراية وأطلق الكافر فشمع الذمي والحري وقد صرح بهما في المبتهج بالمجعة وفي المحيط اذا ظهر أنه حري فيه روايتان والفرق على احدهما انه لم توجد صفة القرينة أصلا والحق المنع فقد قال في غاية البيان معزيا الى التحفة وأجمعوا انه اذا ظهر انه حري ولو مستأمنا لا يجوز وكذا في معراج الدراية معللا بان صلته لا تكون برائعا ولذا لم يجز التطوع اليه فلم يقع قرينة ولا يخفى ان أحد الزوجين كالاصول والفروع وان المديبر وأم الولد داخلان تحت العبد والمستسهي كالكتاب عنده وعندهما حرمديون كذا في البدائع وقيد بالزكاة لانه لو أوصى بثلاث ماله للفقراء فاعطاهم الوصي ثم تبين انهم أغنياء لم يجز وهو ضامن بالاتفاق لان الزكاة حق الله تعالى فاعتبر فيها الوسع والوصية حق العباد فاعتبر فيها الحقيقة ألا ترى ان النائم اذا أناف شيئا يضمن ولا يأتى كذا في معراج الدراية وقياسه ان الوصي بشراء دار ليقفها اذا اشترى ونقد الثمن ثم ظهر انها وقف الغني ووضاع الثمن أن يضمن الوصي وهي واقعة في زماننا ولا نه لو اختلط أو انى طاهرة بنجسة أو ثياب كذلك وكانت الغلبة للظاهر فتحري فيها ثم تبين خطؤه بعيد الصلاة أو قضى القاضي باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه بطل قضاؤه وهو الذي قاس عليه أبو يوسف مسألة الكتاب والفرق له ما ان العلم بالشوب الطاهر والماء الطاهر والنص يمكن فلم يأت بالمأمور به قيدا بكون الغلبة للظاهر لان الغلبة لو كانت للنجس أو استويا لا يتحري بل يتيم كذا في المعراج وفي النهاية جعل هذا المحكم مختصا بالآواني أما الثياب النجسة اذا اختلطت بالطاهرة فانه يتحري مطلقا ولو كانت النجسة أكثر أو مساوية وتبعه في فتح القدير وقد أخذاه من مبسوط السرخسي من كتاب التحري وفرق بينهما بان الضرورة لا تحقق في الآواني لان التراب طهور له بدل عند الجوز عن الماء الطاهر فلا يضطر الى التحري للموضوع عند غلبة النجاسة لما أمكنه إقامة الفرض بالبدل حتى ولو تحققت الضرورة للشرب عند العطش وعدم الماء الطاهر يجوز التحري للشرب في مسألة الثياب الضرورة مست للتحري لانه ليس للستر بدل

ظهر انها حرة فالوصي ضامن اه وأيضادار الوقف تقبل البيع في الجملة حتى فرقوا بين ضم الحر الى العبد وبين ضم الوقف الى الملك فسرى البطلان في الاول دون الثاني قال الشارح في البيع الفاسد في مسألة ضم الوقف الى الملك في الفرق بينها وبين ضم الحر الى العبد الوقف بعد القضاء وان صار لازما لا جاع لكنه يتقبل البيع بعد لزوم الوقف اما بشرط الاستبدال وهو صحيح على قول أبي يوسف المفتي به أو بضعف غلته كما هو قوله ما أوبرور ودغصب عليه ولا يمكن ابتزاعه فللناظر بيعه كافي فتاوى قاضيان أو بقضاء قاض حنبلي ببيعه فان عنده يجوز بيع الوقف ليشتري ببدله ما هو خير منه كافي معراج الدراية فكيف يجعل الوقف كالحرم مع وجود هذه الاسباب لبيعه والله تعالى الموفق للصواب اه فتأمل ذلك اه

(قوله لانه لو كان له مائة الخ) عبارة ٢٦٨ النهر في شرح قوله وكره الاغناء بان يدفع الى فقير ما به يصير غنيا ما بان يعطيه

نصابا أو يكمله له حتى لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فاعطاه درهمًا كره أيضا كما في الظهيرية اه وهذا ظاهر لكن الذي رأيته في الظهيرية مثل ما ذكره المؤلف ونصه قبيل كتاب الصوم قال هشام سالت أبو يوسف رحمه الله تعالى عن الرجل له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال ياخذوا أحدا ويرد واحدا اه وهو كذلك في التارخانية عن المنتقى

وكره الاغناء ونذب عن السؤال

فلتأمل ثم رأيت في حاشية نوح أفندي على الدرر ذكر ما في النهر ثم قال وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف جاز اعطاؤه مائتي درهم بدون الكراهة وفوق المائتين مع الكراهة ثم ذكر ما في الظهيرية عن الجوهرة وقدر اجعت المنظومة ودرر البحار فلم أجد هذا المخلاف نعم ذكره في النهاية بلفظ وعن أبي يوسف انه لا بأس باعطاء المائتين اليه بعد قوله يكره عندنا

يتوصل به الى اقامة الغرض بوضحه ان في مسألة الاواني لو كانت كلها نجسة لا يؤمر بالتوضؤ بها ولو فعل لا تجوز صلاته فكذا اذا كانت الغلبة له وفي مسألة الثياب وان كانت الكل نجسة يؤمر بالصلاة في بعضها فكذا اذا كانت الغلبة لها ثم اعلم ان التحري يجري في مسائل منها الزكاة كما قدمناه ومنها القبلة وقد تقدم في الصلاة ومنها مسائل المسالخ المختلطة بالميتة في حالة الاضطرار لا كل يجوز التحري في الفصول كلها وفي حالة الاختيار لا يجوز التحري الا اذا كان الحلال غالبا ومنها مسألة الزيت اذا اختلط بولد الميتة فان كان المحرم غالبا أو مساو فانه لا يجوز الانتفاع به أصلا للكل ولا غيره وان كان الحلال غالبا في حالة الاضطرار يجوز الاكل والانتفاع به وفي حالة الاختيار يحرم الاكل وتناوله ويجوز الانتفاع به من حيث الاستصحاب ودبغ الجلود ومنها مسألة الموتى اذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار فان كانت الغلبة لموتى المسلمين فانه يصلى عليهم ويدفنون في مقابر المسلمين وان غلب موتى الكفار أو تساوا لا يصلى على أحدهم الا من يعلم انه مسلم بالعلامة وفي ظاهر الرواية يدفنون في مقابر المشركين ومنها مسألة الاواني المختلطة والثياب المختلطة وقد تقدمتا وأما التحري في الفروج فلا يجوز بحال حتى لو اعتق واحدة من جواريه بعينها ثم نسيها لم يسعه التحري للوطء ولا للبيع ومن أراد معرفة الدلائل والفرق بين المسائل وزيادة التعريفات في مسائل التحري فعليه بكتاب التحري من المبسوط أول الجزء الرابع واعلم ان التحري في اللغة الطاب والابتغاء وهو والتوخي سواء الا أن لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات وفي الشريعة طاب الشيء بالغالب الرأى عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك أن يستوى طرفا العلم والجهل والظن ترجح أحدهما من غير دليل والتحري ترجح أحدهما بغالب الرأى وهو دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم ويلحق بالتحري في مسألة الزكاة ما لو كان المدفوع اليه حالساق في صف الفقراء يصنع صنيعهم أو كان عليه زى الفقراء أو سأل فاعطاه فهذه الاسباب بمنزلة التحري كذا في المبسوط أيضا يعنى انه لو ظهر انه غني لا إعادة عليه (قوله وكره الاغناء ونذب عن السؤال) أى كره ان يدفع الى فقير ما يصير به غنيا ونذب الاغناء عن سؤال الناس وانما صح الاغناء لان الغنى حكم الاداء فيتعقبه لكن يكره لقرب الغنى منه كمن صلى وقر به نجاسة كذا في الهداية وفي فتح القدير وقوله فيتعقبه صريح في تعقب حكم العلة اياها في الخارج ولم يتعقبه وتعقبه في النهاية والمعراج بانه ليس بمستقيم على الاصح من مذهبن ان حكم العلة المحققة لا يجوز تأخره عنها بل هما كالاستطاعة مع الفعل يقتربان وأجابا بان معنى قوله ان الغنى حكم الاداء أى حكمه حكم الاداء لان الاداء علة الملك والمالك علة الغنى فكان الغنى مضافا الى الاداء بواسطة الملك كالاتفاق في شراء القريب فكان للداء شبهة السبب المحقق والسبب المحقق مقدم على الحكم حقيقة وما يشبه السبب من العلة له شبهة التقدم اه وانما عمنافى المدفوع ولم يقدمه بمائتي درهم لانه لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال أبو يوسف يأخذوا أحدا ويردوا أحدا كذا في الفتاوى الظهيرية وانما قيدنا بقولنا يصير غنيا لانه لو دفع مائتي درهم فأكثر لم يدون لا يفضل له بعد دينه نصاب لا يكره وكذا لو كان معسرا اذا وزع المأخوذ على عياله لم يصب كل منهم نصاب وأطلق في استحباب الاغناء عن السؤال ولم يقيد بقاء قوت يومه كما وقع في غاية البيان لان الاوجه النظر الى ما يقتضيه الاحوال في كل فقير من عيال وحاجة أخرى كدين

ونوب

فأفاد انه رواه عنه ويمكن أن يكون ما في الظهيرية على هذه الرواية عنه ولكن على هذا يرد على المؤلف انه لا يناسب ما ذكره أولا من كراهة دفع ما يصير به غنيا فالأظهر ما سلكه في النهر تأمل

ونوب وغير ذلك والحديث وارد في صدقة الفطر كذا في فتح القدير وقال نفع الاسلام من أراد أن يتصدق بدينار فاشتري به فلو سافر فقرا فقرا فقد قصر في أمر الصدقة لأن الجمع كان أولى من التفريق (قوله وكره نقلها إلى بلد آخر لغريب وأحوج) أما الصلة فلا طلاق قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء من غير قيد بالمكان وأما حديث معاذ المشهور وخذهما من أغنيائهم ووردهما في فقرائهم فلا ينفي الصلة لأن الضمير راجع إلى فقراء المسلمين لا إلى أهل اليمن أولاه ورد إيمان أنه عليه الصلاة والسلام لا طمع له في الصدقات ولأنه صرح عنه أنه كان يقول لأهل اليمن اثنتي عشرة خميس أوليس وهما الصغار من الثياب آخذة منكم في الصدقة مكان الشعر والذرة أهون عليكم وخير لا حساب رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن كان في زمنه فهو وتقير رواه أن كان في زمن أبي بكر فذاك إجماع لسكونهم عنه وعدم الكراهة في نقلها للقرى بالجمع بين أجرى الصدقة والصلة وللأحوج لأن المقصود منها سد خلة المحتاج فمن كان أحوج كان أولى وليس عدم الكراهة منحصرا في هاتين لأنه لو نقلها إلى فقري في بلد آخر أوجب كما فعل معاذ رضي الله عنه لا يكره ولهذا قيل التصديق على العالم الفقير أفضل كذا في المعراج ولا يكره نقلها من دار الحرب إلى فقر أمدار الاسلام ولهذا ذكر في نواهد المبسوط رجل مكث في دار الحرب سنين فعليه زكاة ماله الذي خلف ههنا ومال استفاده في دار الحرب لكن تصرف زكاة الكل إلى فقراء المسلمين الذين في دار الاسلام لأن فقراءهم أفضل من فقر أمدار الحرب أهو كذا لا يكره نقل الزكاة المجلة مطلقا ولهذا قال في الخلاصة لا يكره أن ينقل زكاة ماله المجلة قبل المحول لغير غير أحوج ومديون أه فاستثنى على هذا استثناء والمعتبر في الزكاة مكان المال في الروايات كلها وفي صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لا يجب المحكم في محل وجود سببه كذا في فتح القدير وصح في المحيط أنه في صدقة الفطر يؤدي حيث هو ولا يعتبر مكان الرأس من العبد والولدان الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك العبد لم يسقط عنه فاختلف التصحيح كما ترى فوجب التفحص عن ظاهر الرواية والرجوع إليها والمنقول في النهاية معزى إلى المبسوط أن العبرة لمكان من يجب عليه لا بمكان المخرج عنه. وافقاً لتصحيح المحيط فكان هو المذهب ولهذا اختاره قاضيان في فتاواه مقتصر عليه وحكي الخلاف في البدائع فعن محمد يؤدي عن عبيده حيث هو وهو الأصح وعند أبي يوسف حيث هم وحكي القاضي في شرح مختصر الطحاوي أن أبا حنيفة مع أبي يوسف (قوله ولا يسأل من له قوت يومه) أي لا يحل سؤال قوت يومه لمن له قوت يومه لمحدث الطحاوي من سأل الناس عن ظهر غنى فإنه يستكثر من جرهم قلت يارسول الله وما طهر غنى قال إن يعلم أن عند أهله ما يغذيهم وما يعشيم قيدنا بسؤال القوت لأن سؤال الكسوة المحتاج إليها لا يكره وقيدنا بالسؤال لأن الأخذ لمن ملك أقل من نصاب جائز بلا سؤال كما قدمناه وقيد بمن له القوت لأن السؤال لمن لا قوت يومه له جائز ولا يرد عليه القوي المكتسب فإنه لا يحل سؤال القوت له إذا لم يكن له قوت يومه لأنه قادر بهضه واكتسابه على قوت اليوم فكانه مالك له واستثنى من ذلك في غاية البيان الغازي فإن طلب الصدقة جائز له وإن كان قويا مكتسبا لا اشتغاله بالمجاهدة عن الكسب أه وينبغي أن يلحق به طالب العلم لا اشتغاله عن الكسب بالعلم ولهذا قالوا إن نفقته على أبيه وإن كان معهما مكتسبا كما لو كان زمنا وإذا حرم السؤال عليه إذا ملك قوت يومه فهل يحرم الإعطاء له إذا علم حاله قال الشيخ أكمل الدين في شرح المشارق وأما الدفع إلى مثل ذلك السائل عالم بما له حكمه في القياس إن يأثم بذلك لأنه إثم على المحرم لكنه يجعل هبة وبالهبة للفقير أولئك لا يكون محتاجا إليه لا يكون آثما أه ويلزم عليه

وكره نقلها إلى بلد آخر

لغير قريب وأحوج ولا

يسأل من له قوت يومه

(قول المصنف وكره نقلها

الخ) قال الرملي قال

الزبلي فاما كراهة النقل

لغير هذين فلقوله عليه

الصلاة والسلام لمعاذ

حين بعثه إلى اليمن اعلمهم

أن عليهم صدقة فوخذ من

أغنيائهم ترد في فقرائهم

ولأن فيه رعاية حق

الجوار فكان أولى أه

أقول يؤخذ منه أنها

كراهة تنزيه (قوله

والمنقول في النهاية الخ)

ظاهره أنه لم يصرح

بظاهر الرواية مع أنه في

النهاية وكذا في العناية

صرح بأنه أي مافي المبسوط

ظاهر الرواية كما نقل

عبارتهما في الشرنبلالية

(قوله لكن يمكن دفع القياس المذكور الخ) الظاهر ان المراد بالاعانة على السؤال انه يكون سببا لسؤاله بعد ذلك لانه هذا السؤال
 بخصوص ثم رأيت العلامة المقدسي اعترضه بمثل ذلك **باب صدقة الفطر** (قوله والفطر لفظ اسلامي الخ) اعترضه
 بعض الفضلاء فقال فيه ان الفطر في اللغة ضد الصوم قال في القاموس فطر الصائم أكل وشرب كالفطر وقال في حرف الميم الصوم
 الا سالك عن الاكل والشرب والكلام اه فلينظر ما معنى كونه اسلاميا بعد ثبوته في كتب اللغة اه وقد يحاب بان المراد
 انه حقيقة شرعية جعلت اسم الفطر الصائم كالصلاة لم يظهر الا في الاسلام وان كان مستعملا قبله اذ لا شك انه يطلق في الاسلام
 على كل مفطر شرعا وذلك لم يبعد قبل الاسلام فلذا كان اسلاميا وليس المراد انه لم يتكلم به أحد من أهل اللسان كما يوهمه قول
 المؤلف اصطلاح عليه الفقهاء لانه تكلم به الصحابة وقد جاء لفظ صدقة الفطر في عدة أحاديث ساقها في الفتح منها ما سنده
 المؤلف هذا وفي النهر وأما لفظ الفطرة الواقع في كلام الفقهاء وغيرهم فولد حتى عده بعضهم من محن العامة كذا في شرح الوقاية
 اه والمراد الفطرة اسم الصدقة ٢٧٠ مخصوصة والألفاظ الفطرة بغير هذا المعنى عربي فصيح واقع في القرآن الكريم

قال تعالى فطرة الله التي
 فطر الناس عليها وفيه
 ان صاحب القاموس قال
 الفطرة بالكسر صدقة
 الفطر والمخلقة التي خلق
 عليها المولود في رحم أمه
 والدين اه وظاهره انها
 عربية بالمعنى المراد هنا

ان الصدقة على من ملك قوت يومه فقط تكون هبة حتى يثبت فيها أحكام الهبة من صحة الرجوع
 فانهم قالوا الصدقة على الغني هبة فله الرجوع بخلافها على الفقير وهو بعيد فان الظاهر ان مرادهم
 بالغني من ملك نصا لكن يمكن دفع القياس المذكور بان الدفع ليس اعانة على المحرام لان المحرمة
 في الابتداء انما هي بالسؤال وهو متقدم على الدفع ولا يكون الدفع اعانة الا لو كان الاخذ هو المحرم فقط
 فليتنامل والله تعالى أعلم

باب صدقة الفطر

لما كان لها مناسبة بالزكاة لكونها عبادة مالية وبالصوم لان شرط وجوبها الفطر بعد الصوم
 ذكرها بينهما والصدقة العطية التي يراد بها المثوبة عنده تعالى وسميت بها لانها تظهر صدق رغبة
 الرجل في تلك المثوبة كالصدقة يظهر به صدق رغبة الزوج في المرأة والفطر لفظ اسلامي اصطلاح
 عليه الفقهاء كانه من الفطرة بمعنى الخلقة وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بها في السنة التي فرض
 فيها رمضان قبل ان تفرض زكاة المال وكان يحط بقبل الفطر بيومين يأمر باخراجها كذا في
 شرح النقاية والكلام ههنا في كيفيتها وكيفية شرطها وحكمها وسببها وركنها ووقت وجوبها
 ووقت الاستحباب فالاول انها واجبة كما في الكتاب وأراد به الوجوب المصطلح عليه عندنا وان كان
 ورد في السنة لفظ فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر لان معناه أمر بإيجاب الامر
 الثابت بظني انما يفيد الوجوب والاجماع المنعقد على وجوبها ليس قطعيا لكون الثابت الفرض
 لانه لم ينقل تواترا ولهذا قالوا من أنكر وجوبها لا يكفر واختلفوا هل هي على الفور أو التراخي فقل
 تجب وجوبا مضيقا في يوم الفطر عينا وقيل تجب موسعا في العشر كالزكاة وصححه في البدائع معللا

باب صدقة الفطر
 لكن اعترضه بعضهم
 كما نقله نوح أفندي بانه
 غير صحيح لان ذلك المخرج
 يوم العيد لم يعلم الا من
 الشارح فاهل اللغة
 يجهلونه فكيف ينسب
 اليهم غلط صاحب
 القاموس المحقق
 الشرعية بالمحقق اللغوية
 وهذا كثير في كلامه

وكله غلط يجب التنبيه له اه وبه تأيد ما في النهر من انه مولد لكن نقل بعضهم عن المغرب
 ان الفطرة قد جاءت في عبارة الشافعي وغيره وهي صحيحة من طريق اللغة وان لم أجدها في ما عندي من الاصول اه وهذا كله
 على ما قلنا من ان المراد بها الصدقة المخصوصة وأما اذا قلنا انها بمعنى الخلقة وقد رنا مضافا أي صدقة الخلقة كما قاله بعضهم على
 معنى زكاة البدن فهي حقيقة لغوية قطعيا (قوله وصححه في البدائع) أقول ليس ذلك صرحا به في البدائع وانما يفهم منه
 وعبارة البدائع وأما وقت أدائها فجميع العمر عند عامة مشايخنا ولا يسقط بالتأخير عن يوم الفطر وقال المحسن بن زياد
 وقت أدائها يوم الفطر من أوله الى آخره فاذ لم يؤدها حتى مضى اليوم سقطت لان هذا حق يعرف بيوم الفطر فيختص أدائه به
 كالأضحية وجه قول العامة ان الامر بادائها مطلق عن الوقت فيجب في مطلق الوقت وانما يتعين بتعيينه فعلا أو آخر العمر كالامر
 بالزكاة والعشر والكفارات ففي أي وقت أدى كان مؤديا قاضيا كما في سائر الواجبات الموسعة غير ان المستحب أن يخرج قبل
 الخروج الى المصلى لانه عليه الصلاة والسلام كذا كان يفعل ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم عن المسئلة في هذا اليوم اه

(قوله فالراجح القول الاول) قال المؤلف في شرح المنار ما اختاره في التحرير ترجيح لما قبل الصحيح اه وفيه اشارة الى ان المؤلف لم يرض ذلك الترجيح بل نقل بعض الفضلاء ان العلامة المقدسي رده بانه ٢٧١ لو كان كذلك لما صح تقديمها على يوم

الفطر وعبرة المقدسي في شرحه اقول الظاهر ما في البدائع وصححه وقوله اغنوههم عن المسئلة في هذا اليوم يحتمل تعاق الجار والمجرور بالمسئلة

تجب على كل حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه وانائه وفرسه وسلاحه وعبيده عن نفسه وطفله الفقير وعبيده للخدمة ومديره وأم ولده لا عن زوجته وولده الكبير ومكاتبه او عبيده او عبيد لهما

بل هو الظاهر لقر به ولاهم كانوا يعملون في زمنه صلى الله عليه وسلم قال السكال نفسه والظاهر انه باذنه وعلمه فدل ذلك على عدم التقيد باليوم اذ لو تقيده به لم يصح قبله كما في الصلاة وصوم رمضان والاضحية اه وتقدم في عبارة البدائع ما يفيد حمل الامر بالاغناء على الندب وهذا أولى من الجواب الاول لان رواية الحديث على ما في التحرير اغنوههم في هذا اليوم

بان الامر بادائها مطلق عن الوقت فلا تضيق الا في آخر العمر ورده المحقق في تحرير الاصول بانه من قبيل التقيد بالوقت لا المطلق لقوله عليه الصلاة والسلام اغنوههم في هذا اليوم عن المسئلة فبعد قضاء الرائج القول الاول وأما بيان كبتها وشرطها وسببها ووقتها فسيأتي مفصلا وأما ذكرها فهو بنفس الاداء الى المصرف فهي التملك كالزكاة فلا تتأدى بطعام الا باحة وأما حكمها فهو الخروج عن عهدة الواجب في الدنيا ووصول الثواب في الآخرة والاضافة فيها من اضافة الشيء الى شرطه وهو محجاز لان الحقيقة اضافة الحكم الى سببه وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الرأس وجعلها في الاصول عبادة فيها معنى المؤنة لانها وجبت بسبب الغنى كما تجب مؤنته ولذا لم يشترط لها كمال الاهلية فوجبت في مال الصبي والمجنون خلافا للحمد بخلاف العسرة فانه مؤنة فيما معنى العبادة لان المؤنة ما به بقاء الشيء وبقاء الارض في أيدينا به والعبادة تتعلق بالنماء واذا كانت الارض الاصل كانت المؤنة غالبة والعبادة لا يتبدأ الكافر به ولا يبقى عليه خلافا للحمد كما تقدم (قوله تجب على حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه وانائه وفرسه وسلاحه وعبيده) لان العبد لا يملك وان ملك فكيف يملك ورواية على في بعض الروايات بمعنى عن والكافر ليس من أهل العبادة فلا تجب ولو كان له عبد مسلم أو ولد مسلم وهي وجبت لا غناء الفقير للحديث اغنوههم في هذا اليوم عن المسئلة والاغناء من غير الغنى لا يكون والغنى الشرعي مقدر بالنصاب وشرط أن يكون فاضلا عن حوائجه الاصلية لان المستحق بالحاجة كالمعذور كالماء المستحق للعطش فخرج النصاب المشغول بالدين ولما كان حوائج عياله الاصلية كحوائجه لم يذكرها فانه لا بد أن يكون النصاب فاضلا عن حوائجه وحوائج عياله كما صرح به في الفتاوى الظهيرية ولم يقيد النصاب بالنمو كما في الزكاة لما قدمناه ولا أنها وجبت بقدر قدرة ممكنة لا ميسرة ولهذا هو ملك المال بعد الوجوب لا يسقط بخلاف الزكاة كما عرف في الاصول ولم يقيد بالبلوغ والعقل لما قدمناه فيجب على الولي أو الوصي اخراجها من مال الصبي والمجنون حتى لو لم يخرجها وجب الاداء بعد البلوغ كذا في البدائع وكما يخرج الولي من ماله عنه يخرج عن عبيده للخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية وأشار بعد النصاب من الشروط الى انه ليس سببا فافاد انه لو محل صدقة الفطر قبل ملك النصاب ثم ملك صح لان السبب هو الرأس كذا في البرازية الا اذا كان الاب مجنونا فقير افان صدقة فطره واجبة على ابنه كذا في الاختيار وكذا الولد الكبير اذا كان مجنونا فان صدقة فطره على أبيه سواء بلغ مجنونا أو جن بعد بلوغه خلافا لما عن محمد في الثاني وخرج الاقارب ولو في عياله واذا أدى عن الزوجة والولد الكبير بغير ذنهم ما جاز وظاهر الظهيرية انه لو أدى عن في عياله بغير امره جاز مطلقا بغير تقييد بالزوجة والولد (قوله عن نفسه وطفله الفقير وعبيده للخدمة ومديره وأم ولده لا عن زوجته وولده الكبير ومكاتبه او عبيده او عبيد لهما) شروع في بيان السبب وهو رأسه وما كان في معناه ممن يمونه وبلى عليه ولاية كاملة مطلقة للحديث أدوا عن تموتون وما بعد عن يكون سببا لما قبلها وزيدت الولاية للاجتماع على انه لو مان صغيرا أجنبيا لله تعالى لم يجب أن يخرج عنه لعدم الولاية ولو ان الأئمة الثلاثة قالوا بوجوبها عن الابوين المعسرين وعن الولد الكبير في أحد قولي الشافعي ولا ولاية عليهم فزيادة الولاية لم يدل عليها نص ولم يقع عليها

عن المسئلة فلا تصح دعوى ظهوره تعالى الجار والمجرور بالمسئلة (قوله خلافا لما عن محمد في الثاني) أي فيما لو جن بعد بلوغه وأشار بذلك الى ضعف هذه الرواية في التاريخانية عن المحيط ان الظاهر من المذهب عدم الفرق بين المجنون الاصيل والعارض (توله وزيدت الولاية للاجتماع الى قواه وتعقبه) فيه تقديم وتأخير والنسخ فيه مختلفه (قوله لو مان صغيرا) بالنون

آخره أى قام بكفايته (قوله عند عدم أبيه أو فقره على ظاهر الرواية) أقول فى الحائصة ليس على الجمدان يؤدى الصدقة عن أولاد ابنه المعسر اذا كان الاب ٢٧٢ حيا با اتفاق الروايات وكذلك لو كان الاب ميتا فى ظاهر الرواية اه لكن

اجماع كذا قاله بعض المتأخرين ويمكن أن يقال ان نفقة الفقير واجبة على الامام فى بيت المال ولا تجب صدقة فطره اجماعا وليس ذلك الالعدم الولاية وفيه بحث لان المراد أدوا على من يلزمكم مؤنته كما صرح به المحقق نفسه فى تقرير عدم لزومها عن العبد المكاتب والمستسعى والمشارك وفيه بحث لان المراد أدوا عن تلزمكم مؤنته كولد الصغير أو العبد فخرج الصغير الاجنبى اذا ما له لعدم الوجوب لعدم الولاية كذا فى فتح القدير وخروج الزوج والولد الكبير لعدم الولاية وكذا الاصول والاقارب وخروج العبد المشترك أو العبد لعدم كمال الولاية والمؤنة وخروج ولد الولد فان صدقة فطره لا تجب على جده عند عدم أبيه أو فقره على ظاهر الرواية لعدم الولاية المطلقة فان ولايته ناقصة لا تنتقلها اليه من الاب فصارت كولاية الوصى وتعتقه فى فتح القدير بالترق بين الجمد والوصى لوجوب النفقة على الجمد دون الوصى فلم يبق الا مجرد انتقال الولاية ولا أثر له بالفرق بين الجمد والوصى كشتري العبد ولا مخلص الاب ترجيح رواية المحسن ان على الجمد صدقة فطرهم وهذه مسائل يخالف فيها الجمد الاب فى ظاهر الرواية ولا يخالف فى رواية المحسن هذه والتبعية فى الاسلام وجوب الولاء والوصية لقربة فلان اه وقد يجب عنه بان انتقال الولاية له أثر فى عدم الوجوب للقصور لانها لا تثبت الا بشرط عدم الاب ولا نسلم ان ولاية المشتري انتقلت له من البائع بل انقطعت ولاية البائع بالبيع وثبت للمشتري ولاية مطلقة غير منتهية بحد الشرع له بذلك كانه ملكه من الالة بدها واختار رواية المحسن فى الاختيار وأطلق الطفل فشمى الذكر والابن للعلقة المذكورة وهو وجوب نفقة عليه وثبوت الولاية السكاملة عليه فاستفيد منه ان البنت الصغيرة اذا تزوجت وسلمت الى الزوج ثم جاء يوم الفطر لا يجب على الاب صدقة فطرها لعدم المؤنة عليه لها كما صرح به فى الخلاصة وشمل الولدين الابوين فان على كل واحد منهما صدقة تامة كذا فى الفتاوى الظهيرية وقيد الطفل بالفقر لان الطفل الغنى يملك نصاب تجب صدقة فطره فى ماله كما قدمناه كنفقته وقيد العبد بكونه للخدمة لانه لو كان للتجارة لا تجب صدقة فطره لانه يؤدى الى الثنى وهو تعدد الوجوب المالى فى مال واحد فلذا لم تجب عن عبيده ولو كان غير مدينون لكونهم للتجارة كذا فى النهاية وفى القنية له عبد للتجارة لا يساوى نصابا وليس له مال الزكاة سواء لا تجب صدقة فطره العبد وان لم يؤدى الى الثنى لان سبب وجوب الزكاة فيه موجود والمعتبر سبب الحكم لا الحكم اه وأطلقه فشمى المدينون والمستأجر والمرهون اذا كان عبده وفاء بالدين والعبد الجانى عدا كان أو خطأ والعبد المنذور بالتصدق به والعبد المعلق عتقه بجى يوم الفطر والعبد الموصى برقبته لانسان وبخدمته لا سخر فانها على الموصى له بالرقبة بخلاف النفقة فانها على الموصى له بالخدمة كذا فى الفتاوى الظهيرية وأشار بقوله عبده لخدمته الى انه لا يخرج عن عبده الا بقر ولا عن المغصوب المحمود الا بعسوده فيلزمه لما مضى ولا عن عبده المأسور لانه خارج عن يده وتصرفه فاشبهه المكاتب ولا عن خادمه باجارة أو اعارة ولا عن الحيوانات سوى الرقيق ولا عن الحمل والى انه ليس فى رقيق الانخاس ورقيق اقوام مثل زرم ورقيق التنى والسبي ورقيق الغنمية والاسرى قبل القسمة صدقة اذ ليس لهم مال معين كذا فى البدائع (قوله ويتوقف لومبيعا بخيار) أى يتوقف وجوب صدقة الفطر لومريوم

مقتضى كلام البدائع ان الخلاف فى المستثنين كما هنا (قوله بل انقطعت ولاية البائع بالبيع الخ) قال فى النهر أقول على تقدير تسليمه لم يجوز ان يقال كذلك فى الجمد مع الاب على ان انقطاع ولاية الاب بعوته أظهر ويرد عليهم العبد الموصى ويتوقف لومبيعا بخيار

بخدمته لواحد وبرقبته لا سخر حيث تجب صدقة فطرته على الثانى ولا تجب مؤنته الا على الاول ولم أر من أجاب عنه وما فى الشرح من انها لا تجب على أحد فسبق قلم كما فى الفتح وكان منشأ توممه مامرو يمكن أن يجاب بان وجوب النفقة على الموصى له بالخدمة انما هى للخدمة وهذا لا يمنع الوجوب أى وجوب النفقة على المالك ألا ترى ان نفقة المؤجر على المستأجر فيما اختاره الفقيه أبو الليث والفطرة على المولى فتدبره اه وأجيب عن الزيلهى بانه محمول على ما بعد موت

السيد قبل موت الموصى له ورده تامل (قوله بين الابوين) أى بان ادعى الطفل الفطر رجلا ان (قوله لان سبب الفطر وجوب الزكاة فيه موجود) وهو ماله للتجارة (قوله ولا عن عبده المأسور) الظاهر ان المسئلة مصورة فى غير القن كالمديروأم الولدان القن اذا أسره أهل الحرب ملكوه

الغطر والمبيع فيه خيار فن استقر الملك له فهو عليه لان الملك والولاية موقوفان فكذا ما يبتنى
عليهما اطلاق الخيار فشمع ما اذا كان الخيار للبائع أو المشتري أو لهما وقيد بوجوب الصدقة لان
التفقة تجب على من كان الملك له وقت الوجوب لانها لا تشمل التوقف لانها تجب لحاجة المملوك
للمال فلو جعلناها موقوفة لمات المملوك جوعا فاعتبرنا الملك فيها للمحال ضرورة كذا في الكافي
ولا يخفى ان الخيار اذا كان للمشتري فعند الامام خرج المبيع عن ملك البائع ولم يدخل في ملك
المشتري ومع ذلك فالنفقة واجبة على المشتري اجماعا كما صرح به في الجوهر شرح القسودري
من خيار الشرط ولم يعمله ولعل وجهه أن المشتري لما ملك التصرف فيه اجماعا كانت نفقته
عليه بخلاف البائع لا يملك التصرف وأشار الى ان وجوب زكاة مال التجارة متوقف أيضا بان
اشترى للتجارة بشرط الخيار فتم المحول في مدة الخيار فعندنا يضم الى من يصير له ان كان عنده
نصاب فيزكاه مع نصابه والى انه لو لم يكن في البيع خيار ولم يقبضه المشتري حتى يروم الغطر
فالامر موقوف فان قبضه المشتري فالغطر عليه والا فان رده على البائع بخيار عيب أو روية
بقضاء أو بغير قضاء فعلى البائع لانه عاد اليه قديم ملكه منتفعا به والابان مات قبل قبضه فلا صدقة
على واحد منهما القصور ملك المشتري وعوده الى البائع غير منتفع به فكان كالأبق بل أشد وفي
الفتاوى الظهيرية وفي الموقوف ان أجاز المالك البيع بعد يوم الغطر فعلى الميز والعبد المشتري
شراء فاسد اذا مر عليه يوم الغطر في يد المشتري فالصدقة على البائع اذا رده وان لم يرد له ولكن باعه
المشتري أو أعتقه فالصدقة على المشتري والعبد المجهول مهورا ان كان بعينه تجب الصدقة على المرأة
قبضته أو لم تقبضه لانها ملكته بنفس العقد ولهذا جاز تصرفها قبل القبض فان طلقها قبل الدخول
بها ثم يروم الطران لم يكن المهر مقبوضا فلا صدقة على أحد وان كان مقبوضا فكذلك عند أبي
حنيفة وعندهما تجب عليها وفي الاصل لا صدقة في عبد المهر في يد الزوج اه ما في الظهيرية بلفظه
(قوله نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه أو زبيب أو صاع تمر أو شعير وهو ثمانية أرطال) بدل
من الضمير في تجب أي تجب صدقة الغطر وهي نصف صاع الى آخره الحديث الصحيحين فرض
رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الغطر على الذكر والانثى والحرم والمملوك صاعا من تمر أو صاعا
من شعير فعدل الناس به مدين من حنطة والكلام مع المخالفين في المسئلة طويل قد استوفاه
المحقق في فتح القدير وفي جعله دقيق البر وسويقه كالبر إشارة الى ان دقيق الشعير وسويقه كهوكا
صرح به في الكافي وأفادانه لا اعتبار للقيمة في الدقيق والسويق كاصلهما لان المنصوص عليه
لا تعتبر فيه القيمة بخلاف غيره حتى لو أدى نصف صاع من تمر قيمته صاع من بر أو أكثر لا يجوز لكن
صرح المصنف في الكافي بان الاولى اعتبار القدر والقيمة في الدقيق والسويق وان نص على الدقيق
في بعض الاخبار الا انه ليس بمشهور ولا احتياط فيما قلنا وهو أن يعطى نصف صاع دقيق حنطة أو
صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير أقل من نصف يساوي نصف صاع من بر أو
أقل من صاع يساوي صاع شعير ولا نصف لا يساوي نصف صاع بر أو صاع لا يساوي صاع شعير
كذا في فتح القدير وقيد بالدقيق والسويق لان الصحيح في الخبزانه لا يجوز الا باعتبار القيمة لعدم
ورود النص به فكان كالزكاة والندرة وغيرها من المحبوب التي لم يرد بها النص وكالاقط وجعله
الزبيب كالبرز واية الجامع الصغير وجعله كالتمر وهو رواية عن أبي حنيفة وصحها أبو اليسر
ورجحها المحقق في فتح القدير من جهة الدليل وفي شرح النقاية والاولى أن يراعى في الزبيب القدر

نصف صاع من بر أو
دقيقه أو سويقه أو
زبيب أو صاع تمر أو شعير
وهو ثمانية أرطال

(قوله والى انه لو لم يكن
في البيع خيار الخ) قال
في النهر لم يلح ما أخذه
للاشارة بل ربما أفاد
التقيد بالخيار انه لو لم
يكن ثمة خيار لا يتوقف

صبح يوم الفطر فمن مات
قبله أو أسلم أو ولد بعده
لا تجب وصح لو قدم أو أخر

(قوله ورده في النبايع
الخ) قال في المعراج وقال
صاحب النبايع فيه
انه غير سديد والصحيح
ان الاختلاف بينهم
في الحقيقة لان الكل
اعتبروا الرطل العراقي
فانه ذكر في المبسوط فقد
نص أبو يوسف في كتاب
العشر وأخرج خمسة
ارطال وثلاث رطل
بالعراقي وفي الاسرار
خمس ارطال كل رطل
ثلاثون استاراً أو ثمانية
ارطال كل رطل عشرون
استاراً سواء (قوله يقتضي
رفع الخلاف المذكور)
أي المذكور عن أبي
حنيفة وعن محمد بن
مفادان المعتبر في الصاع
ما يسع ذلك المقدار مما
يتساوى كيله ووزنه عدم
اعتبار الوزن فقط وعدم
اعتبار الكيل فقط بل
اعتبار كيل مخصوص
لانه لو كان المعتبر الكيل
لجاز دفع نصف صاع
كيله أكثر من وزنه
ولو كان المعتبر الوزن
لجاز دفع عكس ذلك

والقصة والضيم في قوله وهو عائد الى الصاع وتقديره بما ذكر مذهب أبي حنيفة ومحمد وقال أبو
يوسف خمسة ارطال وثلاثون به قال الأئمة الثلاثة ومنهم من رفع الخلاف بينهم فان أبا يوسف لما حره
وجده خمسة وثلاثين رطل أهل المدينة وهو أكبر من رطل أهل بغداد لانه ثلاثون استاراً والبغدادى
عشرون وإذا قابلت ثمانية بالبغدادى بخمسة وثلاث بالمدينة وجدتها سواء وهو الاشبه لان محمد لم
يذكر في المسئلة خلاف أبي يوسف ولو كان كذلك كره على المعتاد وهو أعرف بمذهبه ورده في النبايع
بان الصحيح ان الاختلاف بينهم ثابت بالحقيقة والاستار بكسر الهمزة أربعة مثاقيل ونصف كذا
في شرح الوقاية وفي تقديره الصاع بالارطال دليل انه يعتبر نصف صاع أو صاع من حيث الوزن
لامن حيث الكيل وهو مذهب أبي حنيفة وعن محمد يعتبر كيلاً لان النص جاء بالصاع وهو اسم
للكيل حتى لو وزن أربعة ارطال فدفعها الى الفقير لا يجوز له تجاوز كون المحنطة ثقبيلة لا تبلغ نصف
صاع وان وزنت أربعة ارطال كذا قالوا لكن قولهم في تقدير الصاع أنه يعتبر بما لا يختلف كيله
ووزنه وهو بالعقدس والماسخا وسع ثمانية ارطال أو خمسة وثلاثين من ذلك فهو الصاع كما صرح
به في الحاشية يقتضي رفع الخلاف المذكور في تقدير الصاع كيهلاً ووزناً كذا في فتح القدير وفي
الفتاوى الظهيرية ولو أدى من وزن المحنطة بالوزن لا يجوز عند أبي حنيفة الا كيهلاً وهو قول محمد
الآن يتبين انه يبلغ نصف صاع وقال أبو يوسف يجوز اه وهو مخالف لما نقل من الخلاف
أولاً وفيها أيضاً ويجوز نصف صاع من تمر ومثله من شعير ولا يجوز نصف صاع من التمر ومثله من
الحنطة وجوز في الكفارة وذكر الامام الزندوسني في نظمه فان أدى نصف صاع من شعير ونصف
صاع من تمر أو نصف صاع تمر ومثله من الحنطة أو نصف صاع شعير وربع صاع حنطة جاز
عندنا خلافاً للشافعي فان عنده لا يجوز الا اذا كان الكل من جنس واحد اه وأطلق المصنف
نصف الصاع والصاع ولم يقيده بالكيل لانه لو أدى نصف صاع ردى جاز وان أدى عشرين أو به عيب
أدى النقصان وان أدى قيمة الردى أدى الفضل كذا في الفتاوى الظهيرية ولم يتعرض المصنف
لافضلية العين أو القيمة فقيلاً بالاول وقيل بالثاني والفتوى عليه لانه أدفع الحاجة الفقير كذا
في الظهيرية واختار الاول في الحاشية اذا كان في موضع يشترون الاشياء بالمحنطة كالدرهم (قوله
صبح يوم الفطر فمن مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا تجب) بيان لوقت وجوب أدائها وهو منصوب
على انه ظرف ليجب أول الباب وعند الشافعي بغروب الشمس من اليوم الاخير من رمضان ومبنى
الخلاف على ان قول ابن عمر في الحديث السابق فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر
المراد به الفطر المعتاد في سائر الشهور فيكون الوجوب بالغروب أو الفطر الذي ليس بمعتاد فيكون
الوجوب بطلوع الفجر ورجحنا الثاني لانه لو كان الفطر المعتاد لسائر الشهور لوجب ثلاثون فطرة
فكان المراد صدقة يوم الفطر ويدل عليه الحديث صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون أي
وقت فطركم يوم تفطرون كذا في البدائع ولم يتعرض في الكتاب لوقت الاستحباب وصرح به في
كافيه فقال ويستحب أن يخرج الناس الفطرة قبل الخروج الى المصلى يعني بعد طلوع الفجر من يوم
العيد الحديث المحاكم كان يأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرج صدقة الفطر قبل الصلاة
وكان يجمعها قبل أن ينصرف الى المصلى ويقول أغنوهم عن الطوف في هذا اليوم (قوله وصح
لو قدم أو أخر) أي صح أدائها اذا قدمه على يوم الفطر أو أخره أما التقديم فلا يكونه بعد السبب اذ هو
الرأس وأما الفطر فشرط الوجوب كما قدمناه ولهذا قالوا وقال لعبداه اذا جاء يوم الفطر فانت حرجاء

يوم الفطر عتق العبد ويجب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا فصل لان المشروط متعقب عن الشرط في الوجود لا مقارن بخلاف العلة فان المعلوم يقارنها وكذا لو كان للتجارة يجب على المولى زكاة التجارة اذا تم المحول بانفجار الصبح من يوم الفطر ونظيرهما ما قال لعبد ان بعثك فانت حر حيث يصح البيع كذا في النهاية فصار كقديم الزكاة على المحول بعد ملك النصاب بمعنى انه لا فارق لانه قياس فاندفع به ما في فتح القدير من أن حكم الاصل على خلاف القياس فلا يقاس لكونه وجدا فيه دليل وهو حديث البخاري وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو يومين وأطلق في التقديم فشمس ما اذا دخل رمضان وقبله وصححه المصنف في الكافي وفي الهداية والتبيين وشروح الهداية وفي فتاوى قاضيان وقال خانبن أيوب يجوز التجمل اذا دخل رمضان وهكذا ذكره الامام محمد بن الفضل وهو الصحيح وفي فتاوى الظهيرية والصحيح انه يجوز تجملها اذا دخل شهر رمضان وهو اختيار الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل وعليه الفتوى اه فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تأيد التقيد بدخول رمضان بان الفتوى عليه فليكن العمل عليه وسبب هذا الاختلاف ان مسألة التجمل على يوم الفطر لم تذكر في ظاهر الرواية كما صرح به في البدائع لكن صحيح هو انه يجوز التجمل مطلقا كما في الهداية وأما التأخير فلانها قربة مالية فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكاة حتى لو مات ولده الصغير أو مملوكه يوم الفطر لا يسقط عنه أو افتقر بعد ذلك فكذلك وفي أي وقت أدى كان مؤديا لا قاضيا كما في سائر الواجبات الموسعة كذا في البدائع وقد تقدم ان التحقيق انه بعد اليوم الاول قاض لا مؤد لان من قبل المقيد بالوقت بقوله صلى الله عليه وسلم أغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ومقتضاه انه يأثم بتأخيرها عن اليوم الاول على القول بانه مقيد وعلى انه مطلق فلا اثم ولهذا اقال في الفتاوى الظهيرية ولا يكره التأخير ولم يتعرض في الكتاب لجواز تفريق صدقة شخص على مساكين وظاهر ما في التبيين وفتح القدير ان المذهب المنع وان القائل بالجواز انما هو السكرخي وصرح الولوالجي وقاضيان وصاحب المحيط والبدائع بالجواز من غير ذكر خلاف فكان هو المذهب كجواز تفريق الزكاة وأما الحديث المأمور فيه بالاغناء فيعيد الاولوية وقد نقل في التبيين الجواز من غير ذكر خلاف في باب الظهار وأما دفع صدقة جماعة الى مسكين واحد فلا خلاف في جوازه وفروعها المرأة اذا أمرها زوجها بإداء صدقة الفطر غلظت حنطته بخنطتها بغير اذن الزوج ودفعت الى الفقير جازعها عن الزوج عند أبي حنيفة خلافا للما وهى محمولة على قولهما اذا أحاز الزوج كذا في الفتاوى الظهيرية وعلة في حيرة الفقهاء بانها الماخلة بغير اذنه صارت مستهلكة لمحضته لان الخلط استهلاك عنده يقطع حق صاحبه عن العين وفي قولهما لا يقطع ويجوز عنه لهذه العلة وفي البدائع ولا يبعث الامام على صدقة الفطر ساعيا لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث وذكر ان دوستي ان الافضل صرف الزكاتين يعني زكاة المال وصدقة الفطر الى أحدهما ولان السبعة الاول أخوته الفقراء وأخواته ثم الى أولاد أخوته وأخواته المسلمين ثم الى أعمامه الفقراء ثم الى أخواله وخالاته وسائر ذوي أرحامه الفقراء ثم الى جيرانه ثم الى أهل مسكنه ثم الى أهل مصره وقال الشيخ الامام أبو حفص الكبير البخاري لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاو يج حتى يبدأ بهم فيستأجرتهم ثم أعطى في غير قرابته ان أحب كذا في الفتاوى الظهيرية وفي الولوالجية وصدقة الفطر كالزكاة في المصارف اه وينبغي أن يستثنى الذي كما سبق في المصنف وفي عدة الفتاوى للصدر الشهيد ولو دفع صدقة فطره الى زوجة عبده جاز وان كانت نفقتها عليه اه والله أعلم

(قوله فلا خلاف في جوازه) أي لا خلاف مقتدا به كما قال في الدر المختار والافقه صرح في مواهب الرحمن بالخلاف في المسئلتين حيث قال ويجوز أخذ واحد من جمع ودفع واحدة لجمع على الصحيح فهما (قوله) وان كانت نفقتها عليه فيه ان نفقتها على العبد ولذا يباع لاجلها ولعل المراد انها عليه حكما لانه لما كان لها به النفقة صارت كأنها عليه لان العبد ملكه واذا باعته فقد استوفت النفقة من ملكه تامل

﴿كتاب الصوم﴾ (قوله على آريه) قال الرملي الاربي المعلق قال في مختار الصحاح وما يضعه الناس في غير موضعه قولهم للمعلق آري وانما الآري محبس الدابة وفي الصحاح وهو في التقدير فاعول والجمع أوارى (قوله لما في الفتاوى الظهيرية الخ) قال في النهر لعل وجهه انه أريد بلفظ صيام في لسان الشارع ثلاثة أيام فكذا في النذر نحو جاعن العهدة بخلاف صوم وتوهم في البحران الصيغة لهادلالة على التعدد ولا شك ان الصوم له أنواع ثلاثة فادعى ان الاولى صيام وهو ممنوع فقد قال القاضي في تفسيره الآية بيان محسب الغدبة وأما قدرها فينبه عليه الصلاة والسلام في حديث كعب فان قلت صر حوايان صياما جاعما لصائم قلت هذا لا يصح مراد في الآية ٢٧٦ ولا في الترجمة كما يدركه الذوق السليم والطبع المستقيم على ان الداخله على

﴿كتاب الصوم﴾

آخره عن الزكاة وان كان عبادة بدنية مقدمة على المالية لقرانها بالصلاة في آيات كثيرة وذكر محمد رحمه الله الصوم عقب الصلاة في الجامع الكبير والصغير نظر الماقلنا وهو في اللغة ترك الانسان الاكل وامساكه عنه ثم جعل عبارة عن هذه العبادة لخصوصه ومن مجازة صام الفرس على آريه اذ لم يعتلف ومنه قول النابغة خيل صيام كذا في المغرب وفي الشرع ما سبذ كره المصنف ولو قال كتاب الصيام لكان أولى لما في الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على صوم فعليه صوم يوم واحد ولو قال فعلى صيام عليه صيام ثلاثة أيام كما في قوله تعالى ففدية من صيام اه وركنه حقيقته الشرعية التي هي الامساك الخصوص وسببه مختلف في المنذور والنذر ولذا قلنا ونذر صوم شهر بغيره كرجب أو يومًا بغيره فصام غيره أجزاء المنذور لانه تعجيل بعد وجود السبب وفيه خلاف محمد كما في الجمع وصوم الكفارات سببه ما يضاف اليه من الحنث والقتل والظهار والغطر وسبب رمضان شهود جزء من الشهر اتفاقا لكن اختلفوا فذهب السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي وذهب الدبوني ونحو الاسلام وأبو اليسر الى ان السبب الايام دون الليالي أي الجزء الذي لا يتجزأ من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع الايام مقارنا آياه وثمره الخصال تظهر فيمن أفاق في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق فعلى قول السرخسي يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بمشاهد من الشهر حال افاقته لم يلزمه وعلى قول غيره لا يلزمه القضاء وصححه السراج الهندي في شرح المغني لان الليل ليس بمحل للصوم فكان المجنون والافاق فيه سواء وعلى هذا الخلاف لو أفاق ليلة في وسط الشهر ثم أصبح مجنونًا وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان بعد الزوال وجع في الهداية بين القولين بانه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لساكه ثم كل يوم سبب وجوب أدائه غاية الامر انه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره كذا في فتح القدير والذي يظهر ان صاحب الهداية يختار غير قول السرخسي لان السرخسي يقول كل يوم مع ليلته سبب للوجوب لا اليوم وحده وتعام تقر بره في الاصول وشرايطه ثلاثة شرط وجوب وهو الاسلام والبلوغ والعقل كذا في النهاية وفتح القدير وفي غاية البيان ذكر الاولين ثم قال ولا يشترط العقل للوجوب ولا اللاداعول هذا اذا جن في بعض الشهر ثم أفاق يلزمه القضاء بخلاف استيعاب الشهر حيث لا يلزمه

الجمع تبطل معنى الجمعية فتدبره (قوله مقارنا آياه) يلزم عليه مقارنة السبب للوجوب مع ان السبب لا بد من تقدمه لكنه سقط هنا اشتراط تقدمه للضرورة لعدم صلاحية ما قبل أول جزء من النهار للسببية كما لو شرع في الصلاة في أول جزء من الوقت فان السبب

﴿كتاب الصوم﴾

قادر للوجوب وسند ك المؤلف تحقيق ذلك في فصل العوارض عند قول المستن ولو بلغ صبي أو أسلم كافر (قوله وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان) كذا عبري المجتبى وغيره والظاهر ان المراد الافاقة المستمرة التي لم يعقبها جنون والافاقا فاقة التي يعقبها جنون لا فرق فيها اذا

كانت بعد الزوال بين أن تكون في آخر يوم أو في وسط الشهر لانها ليست في وقت النية (قوله وجع القضاء في الهداية بين القولين) مقتضى ما ذكره من ان الاختلاف في المسائل الثلاث مبني على الاختلاف في السبب وثمره له أن تتنافى أحكامها حيث جمع بين كل من القولين أو أن لا يكون الخلاف فهما مبنيان على الاختلاف في السبب فلا يصح قوله وثمره الاختلاف الخ وما يؤيد هذا الأخير قول المؤلف في شرحه على المنار ولم أر من ذكر لهذا الخلاف ثمره في الفروع فليتأمل (قوله والذي يظهر الخ) لم يظهر لنا مراده بهذا الكلام ولعل مراده ان صاحب الهداية لم يرد الجمع بين القولين بل مراده اختيار واحد منهما وهو غير قول السرخسي ولذا أخره كما هو عادة فيما يختاره وبهذا يندفع ما أوردها قبيله لكن التعليل ينبوع هذا التأويل

قلنا مل (قوله وزاد في فتح القدير راج) أي في شرائط الوجوب (قوله وفيه بحث) لأن صوم الأيام المنهية لأثواب فيه (قال في النهر
ظاهر كلامهم كما سيأتي أن النهي فيها لغني مجاور وهو الأعراض عن الضائفة بفيدان فيه ثوابا كالصلاة في أرض مغسوبة
(قوله للإجماع على لزومه) اعلم أن من قال بالوجوب استدلل بأن قوله تعالى ٢٧٧ وليوفوا نذورهم خص منه النذر

بالعصية وما ليس من
جنسه واجب كعبادة
الربض وما ليس مقصودا
لذاته بل لغرضه كالوضوء
فصار نظريا كالآية المؤولة
فإذا وجوب قال في النهر
وفي عدول المحقق إلى
الإجماع تسليم لدعوى
التخصيص قبل وفيه
أي التخصيص نظر إذ من
شرطه المقارنة والتخصيص
غير معلوم فضلا عن
كونه مقارنا وإضا قوله
تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه خص منه
الحائض والصبيان ولم
يكتف عنه اثبات الفرضية
وعليه فلا حاجة للإجماع
على أنه ممنوع بدليل
أن جاحده لا يكفر وقد
قال في أوائل السير من
المحيط البرهاني والذخيرة
الفرق بين الفرض
والواجب ظاهر نظر إلى
الاحكام حتى أن الصلاة
المنورة لا تؤدي بعد
صلاة العصر وتقضي
الفوائت بعد صلاة
العصر اه ولو كانت ثمة
إجماع لكانت تؤدي
بعده قال بعض المتأخرين

القضاء المحرج واختاره صاحب الكشف فقال إن الجنون أهل للوجوب إلا أن الشرع أسقط عنه
عند تضاعف الواجبات دفعا للمرجح واعتبر المحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر اه
وفي البدائع وأما العقل فهل هو من شرائط الوجوب وكذا الأفاقة واليقظة قال عامة مشايخنا ليست
من شرائط الوجوب بل من شرائط وجوب الاداء مستدلين بوجوب القضاء على المغني عليه والناثم
بعد الأفاقة والالتباه بعدمضي بعض الشهر أو كله وكذا الجنون إذا أفاق في بعض الشهر وقال بعض
أهل التحقيق من مشايخ ما وراء النهر أنه شرط الوجوب وعندهم لا فرق بينه وبين وجوب الاداء
وأجابوا عما استدلل به العامة بأن وجوب القضاء لا يستدعي سابقة الوجوب بل محالة وإنما يستدعي
فوت العبادة عن وقتها والقدره على القضاء من غير حرج وهكذا وقع الاختلاف في الطهارة عن
الحيض والنفس فذهب أهل التحقيق إلى أنها شرط الوجوب فلا وجوب على الحائض والنفساء
وقضاء الصوم لا يستدعي سابقة الوجوب كما تقدم وعند العامة ليست بشرط وإنما الطهارة عنهما
شرط الاداء ومقتضاه في البدائع ولعله لا ثمرة له والنوع الثاني من الشرائط شرط وجوب الاداء وهو
العهة والأقامة والثالث شرط عهته وهو الاسلام والطهارة عن الحيض والنفس والنية كذا في
البدائع واقتصر في فتح القدير على ما عدا الأول لأن الكافر لانية له فخرج باشتراطها ولم يجعلوا
العقل والأفاقة شرطين للعهة لأن من نوى الصوم من الليل ثم جن في النهار وأغنى عليه يصح صومه
في ذلك اليوم وإنما لم يصح في اليوم الثاني لعدم النية لانها من الجنون والمغنى عليه لا تصور
لعدم أهلية الاداء وأما البلوغ فليس من شرط العهة لعهته من الصبي العاقل ولهذا إثبات عليه كذا
في البدائع وزاد في فتح القدير العلم بالوجوب أو الكون في دار الاسلام لأن المحربي إذا أسلم في دار
الحرب ولم يعلم بفرضية رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ما مضى وزاد في النهاية على شرائط العهة
الوقت القابل لخرج الليل وفيه بحث لأن التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قبضه ولهذا
كان التحقيق في الأصول أن القضاء والنذر المطلق وصوم الكفارة من قبيل المطلق عن الوقت لأن
المقيد به كإذهب إليه غير الاسلام وحكمه سقوط الواجب ونيل ثوابه إن كان صوما لازما والألثاني
كذا في فتح القدير وفيه بحث لأن صوم الأيام المنهية لأثواب فيه فلا ولي أن يقال والألثاني أن لم
يكن منها عهته والألثاني فقط وأقسامه فرض وواجب ومسنون ومندوب ونفل ومكروه تنزيها
وتحريرا فالأول رمضان وقضاؤه والكفارات والواجب المنذور والمسنون عاشوراء مع التاسع
والمندوب صوم ثلاثين كل شهر وينسب فيها كونها الأيام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه
والوعد عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام وعلى سائر الأنبياء والنفل ما سوى ذلك مما لم يثبت
كرهته والمكروه تنزيها عاشوراء مفردا عن التاسع ونحو يوم المهرجان وتحريرا أيام التشريق
والعيسدين كذا في فتح القدير واستثنى في عمدة القباوى من كراهة صوم يوم التبروز والمهرجان
أن يصوم يوما قبله فلا يدره كما في يوم الشك والاطهر أن يضم للنذور بقسمه إلى المفروض كما اختاره
في البدائع والجمع ورجمه في فتح القدير للإجماع على لزومه وإن يجعل قسم الواجب صوم التطوع

والحق أن التخصيص ثابت بالإجماع يعني على عدم عهدة النذر بالعصية ونحوها ولا بد من مستند وهو التخصيص في الحقيقة
والإجماع كاشف عنه ومقرره وعند عدم العلم بالتاريخ يجعل على المقارنة كما تقرر ولم ينقد الإجماع على فرضية ما بقي بعد
التخصيص بخلاف آية الصيام اه قال بعض الفضلاء في البحر غير ظاهر فضلا عن أن يكون أظهر وما في الفتح من الاستدلال

بالاجماع غير محذور (قوله وينبغي ان يكون كل صوم الخ) اعلم ان الذي عليه الاصوليون عدم الفرق بين المستحب والمندوب وان ما واظب عليه صلى الله تعالى عليه وسلم مع ترك ما بلا عذر سنة وما لم يواظب عليه مندوب ومستحب وان لم يفعله بعد ما رغب فيه كذا في التحريم وعند الفقهاء المستحب ما فعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مرة وتركه أخرى والمندوب ما فعله مرة أو مرتين تعليم الجواز كذا في شرح النفاية ٢٧٨ قال المؤلف في كتاب الطهارة ويرد عليه ما رغب فيه ولم يفعله وما جعله تعريفا

للمستحب جعله في المحط
تعريفا للمندوب فالأولى
ما عليه الأصوليون اهـ
ثم النقل في اللغة الزيادة
وفي الشريعة زيادة عبادة
شرعت لنا علينا في شمل
الاقسام الثلاثة ولذا
ترجم المصنف بقوله
باب الوتر والنوافل لكن
المسراد بالنفل في كلام
الفتح ما قابل المسنون
هو ترك الاكل والشرب
والاجماع من الصبح الى
الغروب بنية من أهله

والمندوب وظاهره ان
المسراد به ما رادف المباح
بما لا ثواب فيه ولا شك
ان كل صوم لم يكن
مكروها ولا محرما يثاب
عليه فلذا اضطر المؤلف
الى التفرقة بين المستحب
والمندوب وبيان ان المراد
بالنفل في كلامه المندوب
لثلاثا يرد عليه المندوب وهذا
ما ظهر لي والله تعالى أعلم
(قوله على ما سئذ كره)
أي من التفصيل الآتي

بعد الشروع فيه وصوم قضائه عند الفساد وصوم الاعتكاف كذا في البدائع أيضا وبما ذكره المحقق
ان دفع ما في البدائع من قوله وعندنا يكره الصوم في يوم العيد وأيام التشريق والمستحب هو الافطار
فانه يفيد ان الصوم فيها مكروه تزيها وليس بصحيح لان الافطار واجب متحتم ولهذا صرح في الجمع
بمكره الصوم فيها وينبغي ان يكون كل صوم رغب فيه الشارع صلى الله عليه وسلم بخصوصه يكون
مستحبا وما سواه يكون مندوبا مما لم تثبت كراهيته لانتقال الشارع قدر رغب في مطلق الصوم
فترتب على فعله الثواب بخلاف النفلية المقابلة للندبية فان ظاهره يقتضي عدم الثواب فيه والافطار
مندوب كما لا يخفى ومن المكروه صوم يوم الشك على ما سئذ كره ان شاء الله تعالى ومنه صوم الوصال
وقد فسر أبو يوسف ومحمد بصوم يومين لا فطر بينهما ومنه صوم يوم عرفة للحاج ان أصعبه ومنه
صوم يوم السبت بانفراده للتشبه باليوم وبخلاف صوم يوم الجمعة فان صومه بانفراده مستحب عند
الامة كالاثني والخميس وكره الكل بعضهم ومنه صوم السبت بان عسك عن الطعام والكلام
جميعا كذا في البدائع ومنه أيضا صوم ستة من شوال عند أبي حنيفة متفرقا كان أو متتابعا وعن
أبي يوسف كراهته متتابعا لا متفرقا لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا ثم اعلم ان الصيامات اللازمة
فرضا ثلاثة عشر سبعة منها يجب فيها التتابع وهي رمضان وكفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة
اليمين وكفارة الافطار في رمضان والنذر المعين وصوم اليمين المعين وستة لا يجب فيها التتابع وهي
قضاء رمضان وصوم المتعة وصوم كفارة الحلق وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين
بان قال والله لا صوم شهر اثم اذا أفطر يوما فيما يجب فيه التتابع هل يلزمه الاستقبال أولا فنقول
كل صوم يؤثر فيه بالتتابع لاجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرطا فيه وكل صوم يؤثر
فيه بالتتابع لاجل ان الوقت مفوت ذلك يسقط التتابع وان بقي الفعل واجب القضاء فالاول
كصوم كفارة القتل والظهار واليمين والافطار ويلحق به النذر المطلق اذا ذكر التتابع فيه أو نواه
والثاني كرمضان والنذر المعين واليمين بصوم يوم معين كذا ذكره صاحب البدائع والاسديجاني
مختصرا ومحاسنه كثيرة منها شكر النعمة التي هي المفطرات الثلاثة لان بضدّها تبيين الاشياء ومنها
انه وسيلة الى التقوى لانها اذا انتقلت الى الامتناع عن الحلال طمعت في مرضاته تعالى فالاولى ان
تنقاد للامتناع عن الحرام واليه الاشارة بقوله تعالى لعلمكم تتقون ومنها كسر الشهوة الداعية الى
المعاصي ومنها الاتصاف بصفة الملائكة الروحية ومنها عمله بحال الفقراء ليرحمهم فيطعمهم ومنها
موافقته لهم (قوله هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من أهله) أي
الصوم في الشرع الامساك عن المفطرات الثلاث حقيقة أو حكما في وقت مخصوص من شخص
مخصوص مع النية وانما فسرنا الترك بالامساك المذكور في كلام القدوري ليكون فعل المكلف

عند قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا (قوله ومنه صوم يوم السبت بانفراده) وكذا يوم
الاحد قال في التتارخانية ويكره صوم النسيرو والمهرجان اذا تعمده ولم يوافق يوما كان يصومه قبل ذلك وهكذا قبل في
يوم السبت والاحد (قوله لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا) قد سدد عبارتهم العلامة قاسم في فتاواه وورد قول من صحح الكراهة
قراجه وفي الفتح بعد ما روي واختلاف اقليل الافضل وصلها يوم الفطر وقبل بل تفرقها في الشهر (قوله يكون التتابع شرطا
فيه) أي فاذا تخلل الفطر في خلاله يلزمه الاستقبال (قوله يسقط التتابع) أي فلا فطر في خلاله لا يستقبل بل ينبغي على ما فات

لأنه لا تكليف إلا بفعل حتى قالوا إن المكلف به في النهي كلف النفس لا ترك الفعل لأنه لا تكليف
 إلا بمقدور والمعدوم غير مقدور لأن تفسير القادر بمن أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا وإن شاء
 ترك وعما به في تحرير الأصول وقلنا حقيقة وحكم لا يدخل من أظرف ناسيا فإنه محسب حكما واختصاص
 الصوم باليوم لتعذر الوصال المنهي عنه وكونه على خلاف السادة وعليه مبنى العبادة إذ ترك الأكل
 بالليل معتادا واشترطت النية لتحيز العبادة عن العادة كما سيأتي وأراد بالآهل من اجتمعت فيه شروط
 الصحة وتقدم أنها ثلاثة فخرج الكافر والحائض والنفساء والمراد بالآهل من اجتمعت فيه شروط
 والنفساء اشتراط عدمهما إلا أن يكون المراد منها الاغتسال كذا في النهاية والمراد بترك الأكل ترك
 إدخال شيء بطنه أعم من كونه مأكولا أو ماسيا في من إبطاله بإدخال نحو الحديد ولا يرد ما وصل
 إلى الدماغ فإنه مفطر كما سيأتي لما إن بين الدماغ والجوف منفذا فواصل إلى الدماغ وصل إلى الجوف
 كما صرح به في البدائع على ماسيا في وفي البرازية استنشاق فوصل الماء إلى فيه ولم يصل إلى دماغه
 لا يفسد صومه (قوله وصح صوم رمضان والنذر المعين والنفل بنية من الليل إلى ما قبل نصف النهار)
 شروع في بيان النية التي هي شرط الصحة لكل صوم وعرفها في المحيط بأن يعرف بقلبه أنه صوم
 ووقتها بعد الغروب ولا يجوز قبله والتسحرية كذا في الظهيرية ولم يتكلم على فرضية رمضان
 لما إنهم من الاعتقادات لا لفقها لثبوتها بالقطعي المتأيد بالاجماع ولهذا يحكم بكفر جاحده وكانت
 فرضيته بعد ما صرفت القبلة إلى الكعبة بشهر في شعبان على رأس ثمانية عشر شهرا من الهجرة
 وهو في الأصل من رمض إذا احترق سمي به لأن الذنوب تحترق فيه وهو غير منصرف للعلمية والآلاف
 والنون قال الجوهرى يجمع على أرمضا ومضانات وقال الفراء يجمع على رماضين كسلاطين
 وشياطين وقال ابن الأثيرى رماض جمع رمضان وتقدم حكم النذر أنه فرض على الأظهر والمراد
 بالنفل ما عدا الفرض والواجب أعم من أن يكون سنة أو مندوبا أو مكرها وأشار إلى أنه لو نوى
 عند الغروب لا تصح نيته لأنه قبل الوقت كما قدمناه وفي فتاوى الظهيرية ولو نوى أن يتسحر في آخر
 الليل ثم يصبح صائما لم تصح هذه النية كما لو نوى بعد العصر صوم الغداة واستبدل الطحاوى لعدم
 اشتراط التبييت في رمضان بحديث الصحيحين في يوم عاشوراء من أكل فليس بقية يومه ومن لم يكن
 أكل فليصم وكان صومه فرضا حتى فرض رمضان فصار سنة فغلب دليل على أن من تعين عليه صوم
 يوم ولم ينو له لا تجزئه النية نهارا فوجب حل حديث السنن الأربعة لا صيام لمن لم ينو الصيام من
 الليل على نفي الكمال لأن الأفضل في كل صوم أن ينو وقت طلوع الفجر أن أمكنه أو من الليل
 كما في البدائع أو على أن المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الحجاز وهو من الليل متعلقا بصيام
 الثاني لا ينو فاصله لا صيام لمن لم يقصده أنه صائم من الليل أى من آخر أجزائه فيكون نية الصحة
 الصوم من حين نوى من النهار وعلى تقدير كونه لنفي الصحة وجب أن يخص عمومهم بما روينا عنهم
 وعندنا لو كان قطعيا خص بعضه ٣ خصص به بعض فكيف وقد اجتمع فيه علم الظنية والتخصيص إذ
 قد خصص منه النفل بحديث مسلم عن عائشة دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال
 هل عندكم شيء فقلنا لا فقال إنى إذا صائم فالحاصل أن صوم عاشوراء أصل وأحق به صوم رمضان
 والمنذور المعين في حكمه وهو عدم النية من الليل ومقتضاه الحاق كل صوم واجب به لكن القياس
 إنما يصلح مخصصا للخبر لا ناسخا ولو جرينا على تمام لازم هذا القياس لكان ناسخا لحديث السنن
 إذ لم يبق تحتها شيء حيث نذر فوجب أن يجازى به مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره

٣ (قوله خص بعضه الخ)

يوجد في بعض النسخ

هذه العبارة هكذا

وعندنا لو كان قطعيا

خص به يعنى أن القطعي إذا

خص بنص جاز تخصيصه

بعد ذلك بالقياس

فكيف اه محققه

وصح صوم رمضان والنذر

المعين والنفل بنية من

الليل إلى ما قبل نصف

النهار

(قوله والمراد بترك الأكل

الخ) قال في النهر بعد لان

الصوم لا يختص بالكف

عما يؤكل كما سيأتي

بإفطاره بإدخال نحو

الحديد فلو قال المصنف

كما في الفتح هـ وأما

عن الجماع وعن إدخال

شيء بطنه أو ماله حكم

الباطن من الفجر إلى

الغروب عن نية لكان

أجود

(قوله وهي أولى الخ) قال في النهر الظاهر ان عبارة المصنف هنا أولى لافادها مبدأ النية وغايتها مع ظهور المراد منها باختلاف ما في أصله اذ ليس المراد انية أكثره كافية كما يعطيه ظاهره بل بنية واقعة في أكثره وكان هذا هو السرفى التغير وأما ذلك الاطلاق فممنوع فقد تنقل في غاية البيان عن الديوان انه لغة أيضاً من طلوع الصبح الصادق ولو سلم لا يضرنا اذ الفاظ أهل كل فن لغات تصرف الى ما تعارفوه ٢٨٠ وبهذا التقرير برعنا ان تقييد النهار بالشري كافى النقاية عملاً حاجة

اليسه (قوله والظاهر ان الاختلاف في العبارة لافى الحكم) هذا خلاف الظاهر يدل عليه قول الهداية وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الأصح فانه يفيد ان مقتضى ما في القدورى الجواز قبيل الزوال

و يطلق النية ونية النفل

وأصبح من هذا ما في التارخانية عن المحيط وأما تاهرثرة الاختلاف بين اللفظين يعنى قوله قبل الزوال وقوله قبل انتصاف النهار فيما اذا نوى عند قرب الزوال وعند استواء الشمس في كبد السماء فاللفظ الاول يدل على الجواز واللفظ الثانى يدل على عدم الجواز والصحيح هو اللفظ الثانى اه بحروفه (تبيينه) اعلم ان كل قطر نصف نهاره قبل زواله بقدر نصف حصه فجره ففى كان

من النذر الممنوع ولا يمكن أن يلغى قيد التعيين في مورد النص الذي روينا فانه حينئذ يكون اطلاق الحكم لفظاً بلا لفظ بنص فيه وإنما اختص اعتبارها بوجوبها في أكثر النهار لان ما روينا من حديث الصحيحين واقعة حال لا عموم لها في جميع اجزاء النهار واحتمل كون اجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في أكثره واحتمل كونها التجويز في النهار مطلقاً في الواجب فقلنا بالاول لانه أحوط خصوصاً ومعنا نص السنن يمنعها من النهار مطلقاً وعنده المعين وهو ان لا أكثر من الشئ الواحد حكم الكل وإنما اختص بالصوم دون الحج والصلاة فان قران النية فيها مشروط حقيقة وأحكاماً كالمتقدمة بلا فاصل لان الصوم ركن واحد ممتد في الوجود في آخره يعتبر قيامها في كله بخلافهما فانهما أركان فيشترط قرانها بالعقد على أدائها والاختلفت بعض الأركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة واعتبر المصنف النية الى ما قبل نصف النهار ليكون أكثر اليوم منوباً ولهذا ذهب في الواقي بنية أكثره وهي أولى لما ان النهار يطلق في اللغة على زمن أوله طلوع الشمس كفاي النهاية وغيرها لكن هو في الشرع واليوم سواء من طلوع الفجر وفي غاية البيان جعل أوله من طلوع الفجر لغة وفقها وعلى كل حال فهي أولى من عبارة القدورى ومختصر الكرخي والطحاوى ما بينه وبين الزوال لان ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت الصوم من طلوع الفجر كذا في المبسوط والظاهر ان الاختلاف في العبارة لافى الحكم وفي الفتاوى الظهيرية الصائم المتطوع اذا ارتد عن الاسلام ثم رجع الى الاسلام قبل الزوال ونوى الصوم قال زفر لا يكون صائماً ولا قضاء عليه ان أفطر وقال أبو يوسف يكون صائماً وعليه القضاء اذا أفطر وذكر بعده وعلى هذا الخلاف اذا أسلم النصراني في غير رمضان قبل الزوال ونوى التطوع كان صائماً عند أبي يوسف خلافاً لفر وأطلق المصنف فأفاد انه لا فرق بين الصحيح والمريض والمقيم والمساقر لانه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل وقال زفر لا يجوز الصوم للمسافر والمريض الابنية من الليل لان الاداء غير مستحق عليها فصار كالقضاء وروايته من باب التغليظ والمناسب لهما التحقير وفي فتاوى قاضيان مريض أو مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال أبو يوسف يجزئهما وبه أخذ الحسن قال صاحب الكشف التكبير فهذا يشير الى ان عند أبي حنيفة ومحمد لا يجزئهما اه وهذه الاشارة مدفوعة بصريح المثل قول من أن عندنا لا فرق كما ذكره في المبسوط والنهاية والولوالجبة وغيرها (قوله وبمطلق النية ونية النفل) أى صوم رمضان وما معه بمطلق النية ونية النفل أما في رمضان فلان الشارع عينه لغرض الصوم فانتفى شرعية غيره من الصيام فيه فلم يشترط له نية التعيين فصم بنية صوم مباني له كالنفل والكفارات بشاء على لغو الجهة التي صمها فيبقى الصوم المطلق وبمطلق النية يصح صومه كالاخص نحو زيد يصاب بالاعم كما انسان وجهه ورواه العلماء على خلافه قال في التحرير وهو الحق لان نفي شرعية غيره إنما توجب محتمسه لو نواه ونفي محتمه ما نواه

الباقي للزوال أكثر من هذا النصف صحح والا فلا في مصر والشام تصح النية قبل الزوال بخمس عشرة درجة لوجود النية في أكثر النهار لان نصف حصه الفجر لا يزيد على ثلاث عشرة درجة في مصر وأربع عشرة ونصف في الشام فاذا كان الباقي الى الزوال أكثر من نصف هذه الحصه ولو بنصف درجة صح الصوم كذا حوره شيخنا شيخنا إبراهيم السائحاني رحمه الله تعالى

(قوله ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه الخ) قال في التهرية تدافع اذ بتقدير هذه الإشارة يكون النفل ضفة كاشفة والعصاة بالمغايير خاصة بمرضان ولا دلالة في الكلام على اختصاص اصابة رمضان به وقوله الا في فعل هذا الخ يقتضي أن يكون قد افسد نية الصوم والصواب أن يجعل قسدا ولا دلالة في الكلام على اصابة رمضان بنية واجب آخر والى ذلك أشار الشارح بقوله وكذا يجوز أيضا صوم رمضان بنية واجب آخر وعبارته في الوافي بالمقصود مما هنا وفي حيث ٢٨١ قال وان اطلق أو نوى واجبا

آخر في غير نذر ونفل وسفرو يعلم منه العصة فيما اذا نوى نفلا بالاولى (قوله واذا وقع عمنوى الى قوله كذا في الظهيرية) يوجد في بعض النسخ والانسب استقامته من هذا المحل لان قوله ولا يرد عليه وفي بعض النسخ لثلا يرد عليه من متعلقات قوله ويمكن أن يكون الخ (توله وتعقبه الاكمل الخ) أقول يظهر لي ان ما فهمه الاكمل ليس مرادا للقاتلين بالتفصيل بل مرادهم ان المريض تارة يضره الصوم بان يصير الصوم سببا لزيادة مرضه فهذا تتعلق الرخصة في حقه بخوف الزيادة فما دام يخافها برخص له الفطر ولا يمكن المحاقه بالصحيح بل هو كالسافر لوجود الرخصة وتارة لا يضره الصوم وانما حصل له من الضعف مالا يقدر معه على أداء الصوم أصلا فهذا تتعلق الرخصة في حقه بحقيقة المرض أى

من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو يصح بقوله لم أرده بل لو ثبت لكان جبرا ولا جبر في العبادات وقوله لم لا خص يصاب بالأعم انما يصح اذا أراد الاخص بالأعم ولو اراده لا يرتفع الخلاف وأعجب من هذا ما روى عن زفران التعيين شرعا يوجب الاصابة ببلانية اه وقد يقال بانه نوى أصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلفت نية الوصف وبقيت نية الأصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل والاعراض ان ثبت فانما هو في ضمن نية النفل أو القضاء وقد لفت بالاتفاق فبلغوا ما في ضمنها ولا يلزم الجبر لان معنى القرية في أصل الصوم يتحقق لبغاه الاختيار للعبد فيه ولا يتحقق في الصفة اذ لا اختيار له فيها فلا يتصور منه ابدال هذا الوصف بوصف آخر في هذا الزمان فيسقط اعتبار نية الصفة فعلم انه لا يلزم الجبر الا لو قلنا بوقوع الصوم من غير نية أصلا وما ألزمنابه الشافعي هنا من لزوم الجبر لزمه في الخ فانه يحسمه فرضا بنية النفل فاهو جوابه فهو جوابنا وأما في النذر المعين فلانه معتبرا بإيجاب الله تعالى وانما قال ونية النفل ولم يقل ونية مباينة لما ان النفل لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عمنوى ولما ان المنذور المعين لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عمنوى بخلاف رمضان والفرق بينهما ان التعيين انما جعل بولاية الناذر وله ابطال صلاحية ماله وهو النفل لا ماعليه وهو القضاء ونحوه ورمضان متعين بتعيين الشارع وليس له ولاية ابطال صلاحية لغيره من الصيام لكن بقي عليه افادة صحة رمضان بنية واجب آخر ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه بجامع الغاء المجبهة لتعيينه واذا وقع عمنوى فهل يلزمه قضاء المنذور المعين لا ذكر لها في ظاهر الرواية والاصح وجوب القضاء كذا في الفتاوى الظهيرية ولا يرد عليه المسافر فانه لو نوى واجبا آخر في رمضان يصح عند أي خيفة ويقع عمنوى لا ثبات الشارع الترخيص له وهو في الميل الى الاخف وهو في صوم الواجب المغاير لانه في ذمته وفرض الوقت لا يكون في ذمته الا اذا أدرك عدة من أيام أخر وفي النفل عنه روايتان أحدهما عدم صحة ما نوى ووقوعه عن فرض الوقت لان فائدة النفل الثواب وهو في فرض الوقت أكثر كما لو اطلق النية كذا في التقرير فعلم بهذا ان المسافر يصح صومه عن رمضان بمطلق النية ونية النفل على الاصح فيهما مع وجود الروايتين فيهما قل هذا الم يستثنى في المختصر وأما المريض اذا نوى واجبا آخر أو نفلا ففيه ثلاثة أقوال فقيل يقع عن رمضان لانه لم يصام التحق بالصحيح واختاره غير الاسلام وشمس الأئمة وجمع وصححه صاحب الجمع وقيل يقع عمنوى كالسافر واختاره صاحب الهداية وأكثر المشايخ وقيل بانه ظاهر الرواية وينبغي أن يقع عن رمضان في النفل على الصحيح كالسافر على ما قدمناه وقيل بالتفصيل بين أن يضره الصوم فتعلق الرخصة بخوف الزيادة فيصير كالسافر يقع عمنوى وبين أن لا يضره الصوم كفساد الهضم فتعلق الرخصة بحقيقةه فيقع عن فرض الوقت واختاره صاحب الكشف وتبعه المحقق في فتح القدير والتحرير وتعقبه الاكمل في التقرير بان المعلوم ان المريض

٣٦ - بحر ثاني ما دام هذا المرض الذي لا يمكنه معه الصوم أصلا برخص له الفطر فاذا قدر على الصوم فقد زال المرض فصار كالصحيح لا كالسافر والمحاصل ان المرض قسمان قسم يمكن معه الصوم لكنه يزاد به المرض فيباح فيه الفطر فهذا كالسافر بجامع الاحاق مع الامكان وقسم لا يمكن معه الصوم أصلا وان كان الصوم لا يضره في نفس الامر كفساد الهضم فان الصوم ينفعه لكنه لو وصل في الضعف الى حالة لا يمكنه الصوم بباح له الفطر مادام على هذه الحالة حتى لو قدر بعدهما فقد زال المبيح

الذي لا يضره الصوم غير مخصص له الفطر عند أئمة الفقه كما شهدت كتبهم بذلك فن لا يضره الصوم صحيح وليس الكلام فيه ثم اعلم انه وقع في عبارة القوم أصولا وفروعا ان رمضان يصح مع الخطا في الوصف فذهب جماعة من المشايخ الى ان مسئلة نية الصوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما هي مصورة في يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون هذا الظن معفوفا فلما لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالامساك المعين يتأدى بغيره وبمثل هذا الظن يخشى عليه الكفر كذا في التقرير وفي النهاية ما يرد فانه قال في دليل الشافعي انه لو اعتقد المشروع في هذا الوقت انه نفل يكفر وقال في رده انه لما لغاية النفل لم تتحقق نية الاعراض وبه يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل يكفر اهـ والمحاصل انه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد عدم الفرضية أو ظنه ففقد يكون معتقدا للفرضية ومع ذلك نوى النفل فلا يكون بنه النفل كافر الا اذا انضم اليها اعتقاد النفلية وكذا لا يخشى عليه الكفر الا اذا انضم اليها الظن المذكور والله سبحانه وتعالى أعلم ثم اعلم ان أبا حنيفة جرى على أصله في المواضع كلها من أن الأصل ينفل عن الوصف فلهاذا قال اذا بطلت صفة الفرضية في الصلاة لا يبطل أصلها واذا بطلت الصفة في الصوم بقي أصله واذا قال لها أنت طالق كيف شئت وقع أصل الطلاق وكان الوصف مفوضا اليها وهما قالا في هذه المسئلة بان ما لا يقبل الاشارة من الامور الشرعية فحاله ووصفه بمنزلة أصله فيسقط الأصل بتعلقه بخالفها هذا الأصل في الصوم وخالفه أبو يوسف في الصلاة لانه موافق لابي حنيفة فيها وجرى عليه محمد في الصلاة فانه قال يبطلان الأصل اذا بطل الوصف فيها وقد فرق بعضهم لمحمد بين الصوم والصلاة وورده الاكمل في تقريره وقال في بحث كيف ان أصلهما المذكور ليس بصحيح لان صحته تستلزم انتفاء الفاسد على مذهبه واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر العقود الفاسدة مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهي مما لا يقبل الاشارة فلو كان ما ذكرناه صحيحا لكان الأصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الأصل والوصف فهو باطل اتفاقا لافساد أو كان الوصف مثل الأصل والأصل مشروع فكان الربا جائزا لافساد وهو باطل اجماعا اهـ (قوله وما بقي لم يجز الا نية معينة مبيته) أي ما بقي من الصيام وهو قضاء رمضان والكفارات وجزاء الصيد والحلق والمنعة والنذر المطلق لا يصح بمطلق النية ولا بنية مباينة ولا بد فيه من التعيين لعدم تعيين الوقت له ولا بد فيه أيضا من النية من الليل أو ما هو في حكمه وهو المقارنة لطلوع الفجر بل هو الأصل لان الواجب قران النية بالصوم لا تقديمها وانما جاز التقديم للضرورة ومن فروع لزوم التبيين في غير المعين لو نوى القضاء نهارا فلم يصح هل يقع عن النفل في فتاوى النسفي نعم ولو أفطر يلزمه القضاء قيل هذا اذا علم ان صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار اما اذا لم يعلم فلا يلزم بالشروع كما في المظنون كذا في فتح القدير والذي يظهر ترجيح الاطلاق فان المجهل بالاحكام في دار الاسلام ليس بمعتبر خصوصا ان هذه المسئلة أعني عدم جواز القضاء بنية نهارا متفق عليها فيما يظهر فليس كالظنون ولا يخفى ان قضاء النفل بعد افساده وقضاء المنذور المعين داخل تحت قوله وما بقي ثم اعلم ان النية من الليل كافية في كل صوم بشرط عدم الرجوع عنها حتى لو نوى ليلا ان يصوم غدا ثم عزم في الليل على الفطر لم يصح صائما فلو أفطر لا شيء عليه ان لم يكن رمضان ولو مضى عليه لا يجزئه لان تلك النية انتقضت بالرجوع ولو نوى الصائم الفطر لم يفطر حتى يأكل وكذا لو نوى التكلم في الصلاة كذا في الظهيرية ولو قال نويت

وما بقي لم يجز الا نية معينة مبيته

فالتحقيق بالصحيح فيقع صومه عن رمضان فليس مرادهم بهذا القسم أن لا يضره الصوم مع القدرة عليه والا كان هديانا من القول اذا يقول غافل باباحة الفطر له

(قوله وصح في الخط الخ) هذا التفصيل ذكره في البدائع أيضا لكن بدون تصريح بالتصحيح فقال وفصل الغفبه أبو جعفر في ذلك تفصيلا فقال ان صام في السنة الثانية عن الواجب عليه الا انه على ظن انه في رمضان يجوز وكذا في السنة الثالثة والرابعة لانه صام عن الواجب عليه والواجب عليه قضاء رمضان الاول دون الثاني وان صام في السنة الثانية عن الثالثة وفي الثالثة عن الرابعة لم يجز وعليه قضاء الرضانات كلها ثم قال وضرب له أي أبو جعفر مثلا وهو رجل ٢٨٣ اقتدى بالامام على ظن انه

زيد فاذا هو عمر وصح اقتداؤه ولو اقتدى بزيد فاذا هو عمر ولم يصح لانه في الاول اقتدى بالامام الا انه ظن انه زيد فاخطأ في ظنه وهذا لا يقدر في صحة الاقتداء بالامام وفي الثاني اقتدى بزيد فاذا لم

ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوما

يكن زيدا تبين انه لم يقتد باحد كذلك هنا اذا نوى صوم كل سنة عن الواجب عليه تعلقت نية الواجب بما عليه لا بالاول والثاني الا انه ظن انه الثاني فاخطأ في ظنه فيقع عن الواجب عليه لا عما ظن اه (قوله) فيقرر المحض بالوكالة قال الرملي عبارة النهر فيقرر بالدين والوكالة وينكر الدخول وكلاهما مشكل اذ لا ينفذ الاقرار على الغائب بقبض المدعي من المدعي عليه اه قات لا اشكال على عبارة النهر فانه اذا أقر بالدين

صوم غدا شاء الله تعالى فعن الحلواني يجوز استحسانا لان المشيئة انما تبطل باللفظ والنية فعل القلب وصححه في فتاوى الظهيرية واعلم انه يتفرع على كيفية النية ووقتها مسألة الاسير في دار الحرب اذا اشتبه عليه رمضان فقهرى وصام شهرا عن رمضان فلا يحلوا ما ان يوافق أو لا بالتقديم أو بالتأخير فان وافق جاز وان تقدم لم يجز وان تأخر وان وافق شؤلا يجوز بشرط موافقة الشهرين في العدد وتعيين النية وتبيينها ولا يشترط نية القضاء في الصحيح فان كان كل منهما كاملا قضى يوما واحدا لاجل يوم الفطر وان كان رمضان كاملا وشؤلا ناقصا قضى يومين يوما لاجل يوم العيد ويوما لاجل النقصان وعلى العكس لاثني عليه وان وافق صومه هلال ذي الحجة فان كان رمضان كاملا وذو الحجة كاملا قضى أربعة أيام يوم النحر وایام التشريق وان كان رمضان كاملا وذو الحجة ناقصا قضى خمسة أيام وعلى عكسه قضى ثلاثة أيام وان وافق صومه شهرا آخر سوى هذين الشهرين فان كان الشهران كاملين أو ناقصين أو كان رمضان ناقصا والاخر كاملا فلا ثني عليه وعلى عكسه قضى يوما ولو صام بالتحرى سنين كثيرة ثم تبين انه صام في كل سنة قبل شهر رمضان فهل يجوز صومه في الثانية عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة قيل يجوز وقيل لا يجوز كذا في البدائع مختصرا وصح في المحيط انه ان نوى صوم رمضان مبهما يجوز عن القضاء وان نوى عن السنة الثانية مفسرا لا يجوز وقد علم من هذا ان من فاته رمضان وكان ناقصا يلزمه قضاءه بعدد الايام لاشهر كامل ولهذا قال في البدائع قالوا فيمن أفطر شهرا بعذر ثلاثين يوما ثم قضى شهرا بالهلال فكان تسعة وعشرين ان عليه قضاء يوم آخر لان المعتبر عدد الايام التي أفطر فيها دون الهلال لان القضاء على قدر الغائت ولو صام أهل مصر تسعة وعشرين يوما وان لم يعلم صام ثلاثين يوما لانه الاصل والنقصان عارض اه وفي عدة الفتاوى لو قال لله على صوم شؤال وذی القعدة وذی الحجة فصامهن بالرؤية وكان هلال ذی القعدة وذی الحجة ثلاثين وشؤال تسعة وعشرين فعليه صوم خمسة أيام الفطر والاضحية وایام التشريق ولو قال لله على صوم ثلاثة أشهر فصامهن فعليه قضاء تسعة أيام لانه أشار الى غائب فيلزم لكل شهر ثلاثون اه وبما ذكرنا علم من ارجع فتح القدير انه لم يستوف الاقسام كلها (قوله) ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوما (محدث الصحيحين صوم والرؤية وأفطروا لرؤيته فان غم عليكم فأكلوا عدة شعبان ثلاثين يوما والوجه في اثبات الرضائية والعيد أن يدعى عند القاضي بوكالة رجل معلقة بدخول رمضان بقبض دين فيقر المحض بالوكالة وينكر دخول رمضان فيشهد الشهود بذلك فيقضى القاضي عليه بالمال فيثبت محي رمضان لان اثبات محي رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى لو أخبر رجل عبد القاضي بمحي رمضان يقبل ويأمر الناس بالصوم يعني في يوم الغيم ولا يشترط لفظ الشهادة وشروط القضاء اما في العيد فيشترط لفظ الشهادة وهو يدخل تحت

والوكالة جميعا صح اقراره لانه أقر بثبوت حق القبض له في ملك نفسه لان الدين انما تقضى بامثالها لا باعتبارها بخلاف ما اذا كانت دعوى الوكيل قبض عين هي ودیعة للموكل فانه لا يصح اقرار الغريم بها لانه اقرار بثبوت حق القبض للوكيل في ملك الموكل فلا يصح وأما اذا أقر بالوكالة وجحد الدين فلا يكون الوكيل خصما باثبات الحق الا باثبات وكالته لان اقرار الغريم ليس بمحجة كاقترار الوكيل نص على ذلك كله في شرح آداب القضاء للخصاف

(قوله لان الصوم لا يتوقف على الثبوت الخ) قال في النهر ليس في كلامه ما يفيد توقف الصوم على ثبوته يعني عند القاضي كما اقتضاه كلامه بل ان السبب لثبوته أحدهذين لا غير اه والظاهر ان المراد بالثبوت اللزوم والوجوب أى ويلزم صوم رمضان برؤية هلاله الخ او المراد الثبوت كما قاله الرملى (قوله وينبغي في كلام بعضهم بمعناه) قال في الهداية وينبغي للناس أن يلتصقوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان أى يجب عليهم وفيه تساهل فان الترائى انما يجب ليلة الثلاثين لاني اليوم الذى هو عشية كذا في الفتح قال في الحواشي السعدية وفيه بحث فانه يبدأ بالالتماس قبل الغروب اه وأنت خير بان ينبغي حيث كان بمعنى يجب بالتساهل باق اذ لا وجوب قبله كذا في النهر (قوله من أتى كاهنا الخ) نقل في الامداد عن شرح المنظومة لان الشك ان المراد بالكاهن والعرفاء في الحديث من يخبر بالغيب أو يدعى معرفته فما كان هذا سيده لا يجوز ويكون تصديقه كفر اما أمر الاهلة فليس من هذا القبيل ٢٨٤ بل معتمد في الحساب القطعي فليس من الاخبار عن الغيب أو دعوى معرفته

في شئ ألا ترى الى قوله تعالى وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب والله تعالى أعلم (قوله اما أن يغ عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان الخ) فالشك ولا يصام يوم الشك الا تطوعا

في اليوم الثلاثين على الاول هل هو من رمضان أو من شعبان وعلى الثاني هل هو الثلاثون أو الحادى والثلاثون وفي شرح الشيخ اسمعيل عن البرجندى ويحتمل أن يحصل الشك برد الشهادة وفي شرح المختار الشك بان يتحدث الناس بالرؤية ولا يثبت اه لكن قال في الفتح ومما ذكر فيه من كلام غير أصحابنا ما اذا شهد

الحكم لانه من حقوق العباد كذا في الخلاصة من كتاب الشهادات وبهذا علم ان عبارة المصنف في الوافى أولى وأجزوهى ويصام برؤية الهلال أو اكمل شعبان لان الصوم لا يتوقف على الثبوت وليس يلزم من رؤيته ثبوته لما تقدم ان مجرد مجيئه لا يدخل تحت الحكم ولم يتعرض لوجوب التماسه ولا شك في وجوبه على الناس وجوب كفاية وينبغي في كلام بعضهم بمعناه ووقته ليلة الثلاثين ولهذا قال في الاختيار يجب التماسه في اليوم التاسع والعشرين وقت الغروب وقول بعضهم في التاسع والعشرين تساهل نعم لو روى في التاسع والعشرين بعد الزوال كان رؤيته ليلة الثلاثين اتفاقا وانما الخلاف في رؤيته قبل الزوال يوم الثلاثين فعند أى حنفية ومحمد هو للمستقبل وعند أى يوسف هو للماضية والمختار قوله ما لكن لو أفطروا لا كفارة عليهم لأنهم أفطروا وتأويل ذكره قاضخان وفي الفتاوى الظهيرية وتكره الاشارة عند رؤية الهلال تحرزا عن التشبه باهل الجاهلية وأشار المصنف الى انه لا عبرة بقول المنجمين قال في غاية البيان ومن قال يرجع فيه الى قواهم فقد خالف الشرع لانه روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من أتى كاهنا أو منجما فصدقه بما قال فهو كافر بما أنزل على محمد (قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا) وهو استواء طرفى الادراك من النقي والاثبات وموجبه هنا أحد امرين اما أن يغ عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان فأكملت عدته ولم ير هلال رمضان لان الشهر ليس الظاهر فيه أن يكون ثلاثين بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين فيستوى هاتان الحالتان بالنسبة اليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر فاستوى الحال حينئذ في الثلاثين انه من المنسلخ أو المستهل اذا كان غيم فيكون مشكوكا بخلاف ما اذا لم يكن لانه لو كان من المستهل لرؤى عند الترائى فلما لم يركن الظاهر ان المنسلخ ثلاثون فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك كذا ذكرنا وقد قد مناعنا البسائط ان كونه ثلاثين هو الاصل والنقصان عارض ولهذا وجب على المريض الذى أفطر رمضان قضاء ثلاثين يوما اذا لم يعلم صوم أهل بلده فلو كان على السواء لم يلزم الزائد بالشك لان ظهور كونه كاملا انما هو عند المحققين فلا الا أن

من ردت شهادته وكانهم لم يعتبر وذلك لانه ان كان في المحقق ومحكوم يغلطه عندنا الظهوره فقابله موهوم لا مشكوك يقال وان كان في غيم فهو شك وان لم يشهده أحد اه ويخالفه ما في المجتبى ونقله عنه في المعراج يوم الشك هو ما اذا لم ير علامة ليلة الثلاثين والسماء متغمة أو شهد واحد فردت شهادته أو شاهدان فاسقان فردت شهادتهما فاذا كانت السماء مهيمة ولم ير الهلال أحد فليس بيوم الشك ولا يجوز صومه ابتداء لا فرضا ولا نفلا لكن بقي شئ وهو ان الشك يتحقق وان لم يكن علة على القول بعدم اعتبار اختلاف المطالع لمجواز تحقق الرؤية في بلدة أخرى نعم على مقابله ليس بشئ كما في الدر المختار عن الزاهدى بل في السراج عن الايضاح لو لم يغ هلال شعبان وكانت مهيمة يحتمل أن يقال ليس بشك وأن يقال انه شك للتقصير في طلب الهلال أو لعدم اصابه المطالع اه لكن قال في النهر بعد نقله ولو قيل بان الاول بناء على انه لا اعتبار باختلاف المطالع والثاني على اعتبارها لم يبعد (قوله فلو كانا على السواء لم يلزم الزائد بالشك) قال الرملى لقائل أن يقول وجب على المريض قضاء ثلاثين احتياطاً للخروج عن

عهد الواجب (قوله وعامة المشايخ على انه ينبغي الخ) قال في النهر هذا يقيدان التلوم أفضل في حق الكل وان من لا يقدر على
الحزم بنية النفل فهو من العامة اه وفي هذه الافادة تأمل وظاهر الهداية خلافها (قوله عن الاجتماع عن النية) أي التردد فيها
وكان عليه أن يأتي بني بدل عن كافي الهداية قال في النهاية التضييع في النية التردد فيها ٢٨٥ وان لا ينهما من فجع في الأمر

يقال الاصل الصحو والغيم عارض ولا عبرة به قبل تحققة وهم انما ذكروا التساوي عند تحقق الغيم
ولم يتعرض لصفة صوم غير التطوع ولا لصفته من الاباحة والاستحباب اما صوم غير التطوع فان جزم
بكونه عن رمضان كان مكرها كراهة تحريم للتشبه باهل الكتاب لانهم زادوا في صومهم وعليه
جل حديث النهي عن التقديم بصوم يوم أو يومين وفي استحبابه ان وافق صوما كان يعتاده
على الاصح ويجزئه ان بان انه من رمضان لما تقدم والافه وتطوع غير مضمون بالافساد لانه في
معنى المظنون وان جزم بكونه عن واجب آخر فهو مكره كراهة تنزيه التي مرجعها خلاف الاولى
لان النهي عن التقديم خاص بصوم رمضان لكن كره لصورة النهي المحمول على رمضان فان ظهر
انه من رمضان أجزاء عنه لما عرف ان كان مقيما والا أجزاء عن الذي نواه كما لو ظهر انه من شعبان
على الاصح وان جزم بالتطوع فلا كلام في عدم كراهته وانما الخلاف في استحبابه ان لم يوافق
صومه والافضل ان يتلوم ولا يأكل ولا ينوي الصوم ما لم يتقارب انتصاف النهار فان تقارب ولم
يتبين المحال اختلفوا فيه فقيل الافضل صومه وقيل فطره وعامة المشايخ على انه ينبغي للقضاة
والمفتين ان يصوموا تطوعا ويقتوا بذلك خاصتهم ويقتوا العامة بالافطار وكان محمد بن سلمة
وابونصر يقولان الفطر أحوط لانهم أجعوا انه لا اثم عليه لو أفطر واختلفوا في الصوم قال بعضهم
يكرهه ويأثم كذا في الفتاوى الظهيرية وقوله هم يصوم القاضى والمفتي المراد انه يصوم من تمكن
من ضبط نفسه عن الاجتماع عن النية وملاحظة كونه عن الغرض ان كان غدا من رمضان ولهذا
قالوا ويقتوا بالصوم خاصتهم وأما اذا تردد فان كان في أصلها كان نوى أن يصوم غدا عن رمضان ان
كان رمضان والا فليس بصائم وهذه غير صحيحة فليس بصائم وفي الفتاوى الظهيرية وعن محمد
ينبغي أن يعزم ليلة يوم الشك على انه ان كان غدا من رمضان فهو صائم عن رمضان وان لم يكن من
رمضان فليس بصائم وهذا مذهب أصحابنا اه وان تردد في وصفها فله صورتان أحدهما ما اذا
نوى أن يصوم عن رمضان ان كان غدا منه والافعن واجب آخر وهو مكره لتردده بين مكرهين فان
ظهر انه من رمضان أجزاء عنه والا كان تطوعا غير مضمون بالافساد ولا يكون عن الواجب لعدم
الحزم به والثانية اذا نوى أن يصوم عن رمضان ان كان منه والاقطوع فهو مكره لنية الغرض
من وجهه فان ظهر انه من أجزاء والا فقطوع غير مضمون لدخول الاسقاط في عزيمته من وجه ولم
يتعرض المصنف لصوم ما قبله وصرح في الكافي بانه ان وافق يوم الشك صوما كان يصومه
فالصوم أفضل وكذا ان صام كله أو نصفه أو ثلاثة من آخره ولم يقيد بكون الصوم الثلاثة عادة وصرح
في التحفة بكراهة الصوم قبل رمضان بيوم أو يومين لمن ليس له عادة لقوله عليه السلام لا تتقدموا
رمضان بصوم يوم أو يومين الا أن يوافق صوما كان يصومه أحدكم وانما كره خوفا من أن يظن انه
زيادة على رمضان اذا اعتادوا ذلك فالماحصل ان من له عادة فلا كراهة في حقه مطلقا ومن ليس له
عادة فلا كراهة في التقديم بثلاثة فأكثر ويكره في اليوم واليومين وأما صوم الشك فلا يكره بنية

بصوم يوم أو يومين أو ثلاثة قبل رمضان لما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يصل شعبان برمضان والمراد بقوله لا تتقدموا
الحديث استقبال الشهر بصوم منه لانه يصير زيادة على الغرض وفي العناية وغيرها فان قيل فما فائدة قوله يوم ويومين وحكم
الاكثر من ذلك كذلك أجيب بان يوما ويومين ما وصل الى حد الكثرة فيجوز أن يتوهم بان القليل مغفوف فيجوز كافي كثير من
الاحكام ففني ذلك وفي السعدية يجوز أن يجاب بان المحتمل هو التقديم بيوم أو يومين كما هو الواقع من الممارسين بعلم حساب النجوم

بصوم يوم أو يومين أو ثلاثة قبل رمضان لما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يصل شعبان برمضان والمراد بقوله لا تتقدموا
الحديث استقبال الشهر بصوم منه لانه يصير زيادة على الغرض وفي العناية وغيرها فان قيل فما فائدة قوله يوم ويومين وحكم
الاكثر من ذلك كذلك أجيب بان يوما ويومين ما وصل الى حد الكثرة فيجوز أن يتوهم بان القليل مغفوف فيجوز كافي كثير من
الاحكام ففني ذلك وفي السعدية يجوز أن يجاب بان المحتمل هو التقديم بيوم أو يومين كما هو الواقع من الممارسين بعلم حساب النجوم

وغيرهم لكن قال في
الفتح يمكن أن يحمل
الحديث على ما قاله في
الهداية ويكره صومها
لمعنى ما في التحفة يعني قوله
وانما كره الى آخر ما مر
فتأمل وما في التحفة أوجه
اهـ قوله وأفاد ان التفرد
بالرواية الخ قال الرملي
ليس المراد بالتفرد

ومن رأى هلال رمضان
أو الفطر ورد قوله صام
فان أفطر قضى فقط وقبل
بعدة خبر عدل ولو قنأ أو
أننى لرمضان وحري أو
حرو حرتين للفطر

الواحد ذو كافر واجاعة
ورد القاضي شهادتهم
لعدم تكامل الجمع العظيم
فالحكم فيهم كذلك ولا
شبهة ان عبارة المتن شاملة
لذلك لان من عامة تامل
(قوله وفي الفطر ان أخبر
عدلان برؤية الهلال)
قال في الشرنبلالية أى
وبالسماة علة (قوله وفيها
أيضا واذا صام الخ) ذكر
في الذخيرة وان صام
أهل مصر بغير رؤية من
غير عدشعبان ثلاثين
وفيهم رجل لم يصم معهم
حتى رأوا الهلال من
الفسد فصام أهل مصر

التطوع مطلقا (قوله ومن رأى هلال رمضان أو الفطر ورد قوله صام فان أفطر قضى فقط) لقوله
تعالى في هلال رمضان فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهد به الحديث في هلال الفطر
صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون والناس لم يفطروا في هذا اليوم فوجب عليه موافقتهم
ولان تفرده مع شدة حرص الناس على طلبه دليل على غلظه وانما لم تجب الكفارة فيما إذا رأى هلال
رمضان ولم يصم لان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فأورث شبهة وهذه الكفارة
تندري بالشبهات لانها لم تحق بالعقوبات باعتبار ان معنى العقوبة فيها أغلب بدليل عدم وجوبها
على المعنور والمخطئ بخلاف بقية الكفارات فانه اجتمع فيها معنى العبادة والعقوبة والعبادة أغلب
كما عرف في تحرير الاصول قيد بقوله ورد قوله أى ورد القاضي اخباره احترازا عما إذا أفطر قبل
أن يرد القاضي شهادته فانه لا رواية فيه عن المتقدمين واختلف المشايخ في وجوب الكفارة وصحح
في المحيط عدم وجوبها ورجحه في غاية البيان باعتبار أنه يوم مختلف في وجوب صومه فان الحسن
وابن سيرين وعطاء قالوا بانه لا يصومه الامع الامام واحترازا عما اذا قبل الامام شهادته وهو فاسق
وأمر الناس بالصوم فافطروا أو واحد من أهل بلده لم يمتعه الكفارة وبه قال عامة المشايخ خلافا
للفقيه أى جعفر لانه صوم يوم الناس فلو كان عدلا ينبغي أن لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لان
وجه النفي كونه ممن لا يجوز القضاء بشهادته وهو ممتنع كذا في فتح القدير وأفاد ان التفرد بالرؤية
من غير ثبوت عند الحاكم موجب لاسقاط الكفارة فدخل ما إذا رآه الحاكم وحده ولم يصم فانه
لا كفارة عليه ولهذا قالوا لا ينبغي للامام اذا رآه وحده ان يأمر الناس بالصوم وكذا في الفطر بل
حكمه حكم غيره فليس له أن يخرج الى العيد برؤية وحده وله أن يصوم وحده اذا رآه والى الى اذا
أخبر صديقه صام ان صدقه ولا يفطر وان أفطر لا كفارة عليه كذا في البرازية وفي فتاوى قاضيخان
ومن رأى هلال رمضان في الرستاق وليس هناك والوقاض فان كان ثقة يصوم الناس بقوله وفي
الفطر ان أخبر عدلان برؤية الهلال لا بأس بأن يفطروا اهـ وأشار بوجوب صومه اذا رأى هلال
الفطر وحده الى ان المنفرد برؤية هلال رمضان اذا صام وأكل ثلاثين يوما لم يفطر الامع الامام لان
الوجوب علمته الاحتياط والاحتياط بعد ذلك في تأخير الافطار ولو أفطر لا كفارة عليه اعتبارا
للمحقيقة التي عنده وأطلق في الرأى فشملى من لا تقبل شهادته ومن تقبل كذا في الفتاوى الظهيرية
وأشار الى رد قول الفقيه أى جعفر من أن معنى قول الامام أى حنيفة فيما إذا رأى هلال الفطر
لا يفطر لا يأكل ولا يشرب ولكن ينبغي أن يفسد صوم ذلك اليوم ولا يتقرب به الى الله تعالى لانه يوم
عبد عنده والى رد ما قاله بعض مشايخنا من أنه اذا أيقن برؤية هلال الفطر أفطر لكن يأكل سرا
كذا في الفتاوى الظهيرية وفيها أيضا واذا صام أهل مصر بغير رؤية ورجل برؤية فنقص له يوم
جاز (قوله وقبل بعدة خبر عدل ولو قنأ أو أننى لرمضان وحري أو حرو حرتين للفطر) لان صوم رمضان
أمر ديني فأشبهه رواية الاخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة خلافا لشيخ الاسلام ولا يشترط الدعوى
لكن قال في الفتاوى الظهيرية انه قولها ما على قول الامام أى حنيفة فينبغي أن يشترط الدعوى
أما في شهادة الفطر والاضحى فيشترط لفظ الشهادة وتشترط العدالة في الكل لان قول الفاسق
في البيانات التي يمكن تلقيها من العدول غير مقبول كالهلال ورواية الاخبار ولو تعدد كفاسقين
فأكثر كذا في الولوالجية بخلاف ما لا يتيسر تلقيه منهم حيث يتحرى في خبر الفاسق كالاخبار
بطهارة المساء ونجاسته وحل الطعام وحرمة وبخلاف الهدية والوكالة وما لا الزام فيه من المعاملات

ثلاثين وصام هذا الرجل تسعة وعشرين يوما فليس عليه قضاء يوم اه تأمل (قوله لانهم تركوا الحسبة) فان شاهد الحسبة اذا أتت شهادته بلا عذر يفسق ولا تقبل شهادته كما في الاشياء والنظائر (قوله والى انهم لو صاموا بشهادة واحد الخ) قال في النهر ثم اذا قبلت وأكملوا العدة ولم ير روى الحسن عن الامام وهو قول الثاني انهم يفترون وسئل عنه محمد فقال يشبه الفطر بحكم القاضي لا يقول الواحد وفي غاية البيان وقول محمد أصح قال الشارح ٢٨٧ والاشبه أن يقال ان كانت

السماة معصية لا يفترون
لظهور غلظهم وان كانت
معصية يفترون لعدم
ظهوره ولو ثبت برجلين
أفطروا وعن السعدي
لا وهكذا عن مجموع
النوازل قال في الفتح
ولو قيل ان قبلهما في
العصا لا يفترون وفي النيم
أفطروا لم يبعد وفي
السراج صاموا بشاهدين
أفطروا عند كمال العدة
اجابا وهذا ظاهر فيما
اذا كانت متعينة عند
الفطر أم لو كانت معصية
ينبغي أن لا يفتروا وأكملوا
شهادوا الساعة اه لكن
في الامداد صح في الدراية
والخلاصة والبرازية
حل الفطر وذ كفي متنه
انه لا خلاف في حل
الفطر اذا كان بالسماة
علة ولو ثبت رمضان
بشهادة الفرد وذ كران
ما روى عن السعدي حكاه
عنه في التبيين فيما
اذا كانت السماة معصية
وذ كره عن المحلواني أن

حيث يقبل خبره بدون التحري للزوم الضرورة ولا دليل سواء فوجب قبوله مطلقا وحقيقة العدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمرواة والشرط أدناها وهو ترك السكائر والاصرار على الصغائر وما يخل بالمرواة كما عرف تحقيقه في تعريف الاصول فلزم ان يكون مسلما عاقلا بالغيا أو الحرية والبصر وعدم الحسد في قذف وعدم الولاية والعداوة فمختص بالشهادة وعن أبي حنيفة نفي رواية الحدود والظاهر خلافه لقبول رواية أبي بكر بعد ما تاب وكان قد حسد في قذف وأما مجهول الحال وهو المستور فعن أبي حنيفة قبوله وظاهر الرواية عدمه لان المراد بالعدل في ظاهر الرواية من ثبتت عدالته وان الحكم بقوله فرع ثبوتها ولا ثبوت في المستور وما ذكره الطحاوي من عدم اشتراط العدالة فمحمول على قبول المستور الذي هو احدي الروايتين وصحح النزاع في فتاواه قبول المستور وهو خلاف ظاهر الرواية كما علمت أمامي تبين الفسق فلا قائل به عندنا وفرعوا عليه ما لو شهدوا في ناسع عشر من رمضان انهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم ان كانوا في هذا المص لا تقبل شهادتهم لانهم تركوا الحسبة وان جاؤا من خارج قبلت وفي البرازية الفاسق اذا رآه وحده يشهد لان القاضي ربما يقبل شهادته لكن القاضي يرد اه وأما هلال الفطر فلانه يتعلق به نفع العباد وهو الفطر فاشبهه سائر حقوقهم فيشترط فيه ما يشترط في سائر حقوقهم من العدالة والحرية والعدد وعدم الحسد في قذف ولفظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه ان أمكن ذلك والافقد تقدم انهم لو كانوا في بلدة لا قاضي فيها ولا وال فان الناس يصومون بقول الثقة يفترون باخبار عدلين للضرورة وأطلقه فشمع ما لو كان المخبر من مصر او جاء من خارجه وهو ظاهر الرواية خلافا للامام الفضلي حيث قال انما يقبل الواحد العدل اذا فسر وقال رأيت هلالا في البلد في العشاء او يقول رأيت هلالا في البلد من بين خلل السحاب اما بدون هذا التفسير فلا يقبل كذا في الظهيرية وأشار الى أنه يقبل في هلال رمضان شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل بخلاف الشهادة على الشهادة في سائر الاحكام حيث لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد رجلان أو رجل وامرأتان لما ذكرنا أنه من باب الاخبار لا من باب الشهادة كذا في البدائع وكذا تقبل فيه شهادة العبد على العبد كذا في البرازية وكذا شهادة المرأة على المرأة كذا في الظهيرية والى انهم لو صاموا بشهادة واحد وعظم هلال شوال فانهم لا يفترون فتثبت الرضائية بشهادته لا الفطر خلافا لما روى عن محمد انهم يفترون وصححه في غاية البيان وأما اذا صاموا بشهادة اثنين فانهم يفترون اتفاقا كذا في البدائع وحكي البرازية فيه خلافا والعلة غيم أو غبار أو نحوهما هنا وفي الاصول الخارج المتعلق بالحكم المؤثر فيه وأشار الى أن الجارية المخدرة اذا رأت هلال رمضان وبالسماة علة وجب عليها أن تخرج في ليلتها وتشهد بغير ادن موالها كما صرح به البرازي واعلم ان ما كان

الخلافا في مسألة ما لو ثبت شهادة واحد اذا كانت معصية والا فطروا لا خلافا اه فصار الحاصل على هذا ما ذكره في نور الايضاح اذا تم العدد بشهادة فرد ولم ير هلال الفطر والسماة معصية لا يحل الفطر واختلف الترجيح فيما اذا كان بشهادة عدلين ولا خلاف في حل الفطر اذا كان بالسماة علة ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد قال في شرحه وقوله في غاية البيان قول محمد هو الاصح يحمل على ما قال السكالك منهم من استحسن في العفو المروى عن الحسن من انهم لا يفترون وفي النيم أخذ بقول محمد اه وحيث قد فلا يخالف ما روى عن المحلواني والله تعالى أعلم

(قوله فان كانوا ثمانية وعشرون) مقابل قوله وقد كانوا أهلال شعبان أي قضاؤهم واحدان كانوا أهلال شعبان أما ان عدوه ثلاثين من غير رؤية أيضا ثم صاموا رمضان ثمانية وعشرين قضاؤهم يومين لأنه لم يعلم ان رمضان انتقص يوما يقين لجواز انهم غلطوا في شعبان بيومين لماعدوه ثلاثين من غير رؤية كافي الولوالجنية وفي التتارخانية عن العنابية ولورا وأهلال شعبان وعدوه ثلاثين يوما ثم شرعوا في صوم رمضان فلما صاموا ثمانية وعشرين يوما وأهلال شوال فعلمهم أن يقضوا يوما واحدا لانهم غلطوا بيوم واحد يقين وان عدوا شعبان ثلاثين يوما من غير رؤية الهلال قضاؤهم يومين لأنه يحتمل انهم غلطوا من أول رمضان بيومين اه قلت وبيانهم ٢٨٨ اذا عدوا شعبان ثلاثين من غير رؤية هلال يحتمل أن يكونوا صاموا يومين من

من باب الديانات فانه يكتفي فيه بخبر الواحد العدل كهلال رمضان وما كان من حقوق العباد وفيه الزام محض كالبيع والاملاك فشرطه العدد والعدالة ولفظ الشهادة مع باقي شروطها ومنه الفطر الا أن يكون المزمع به غير مسلم فلا يشترط في الشاهد الاسلام والا مالا يطلع عليه الرجال كالبكارة والولادة والعيوب في العورة فلا عدد ولا ذكورة ومالا الزام فيه كالاخبار بالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات في الهدايا والشركات فلا شرط سوى التمييز مع تصديق القلب وما كان فيه الزام من وجه كعزل الوكيل وخجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة فالرسول والوكيل فيها كما قبله عندهما وشرط الامام عدلته أو العدد كما عرف في تحرير الأصول وفي البرازية وقعت في بخارى سنة احدى وسبعين وسبع مائة ان الناس صاموا يوم الاربعاء فجاء اثنين أو ثلاثة يوم الاربعاء التاسع والعشرين وأخبروا انهم رأوا ليلة الثلاثاء وهذا الاربعاء يوم الثلاثاء اتفقت الاجوبة ان بالسما علة عيدوا يوم الخميس والا صاموا ثمانية وعشرين بلا رؤية ثم رأوا أهلال الفطر ان كانوا عدة شعبان ثلاثين وقد كانوا أهلال شعبان قضاؤهم يوما وان صاموا تسعا وعشرين لا قضاء عليهم أصلا فان كانوا ثمانية وعشرين من غير رؤية هلاله أيضا قضاؤهم يومين اه (قوله والا اجمع عظيم) أي وان لم يكن بالسما علة فيهما يشترط أن يكون فيهما الشهود جمعا كثيرا يقع العلم بخبرهم أي علم غالب الظن لا اليقين لان التفرد بين الجهم الغفير بالرؤية مع توجيههم طالبين لما توجه هو اليه مع فرض عدم المانع وسلامة الابصار وان تفاوتت الابصار في الحدة طاهر في غلظه قياسا على تفردناقل زيادة من بين سائر أهل مجلس مشاركين له في السماع فانها ترد وان كان ثقة مع ان التفاوت في حدة السمع واقع أيضا كما هو في الابصار مع انه لا نسبة لمشاركته في السماع بمشاركته في الترائي كثرة والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد المجالس أو جهل فيه المحال من الاتحاد والتعدد كذا في فتح القدير وغيره وبهذا اندفع تشنيع المتعصبين في زماننا على مذهبننا حيث زعموا ان عدم قبول الاثنين لا دليل له وهو مردود لان القياس حيث لا سماع أحد الأدلة الشرعية والقياس المذكور صحيح لوجود ركنه وشرايطه ولم يردوا بالتفرد تفرد الواحد والا فاد قول الاثنين وهو منتف بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين أضعافهم من الخلاق وهذا هو ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يقبل فيه شهادة رجلين أو رجل وامرأتين سواء

شعبان وان رمضان وقع كما لا لانه الاصل فعلمهم قضاء يومين ثم الظاهر ان ما ذكره فرض فيما اذا رأى هلال رجب وعد ثلاثين ثم عد شعبان ثلاثين أيضا لعدم رؤية والا اجمع عظيم

هلال شعبان ورمضان ثم رأى هلال شوال بعد صوم ثمانية وعشرين فلو غم هلال شوال أيضا كيف يصنعون لم أراه والظاهر انهم يصومون اثنين وثلاثين احتياطا لاحتمال نقصان رجب وشعبان ونقل النووي في شرح مسلم ان النقص لا يقع متواليا في أكثر من أربعة أشهر وذكر الشيخ تقي الدين انه قد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر ثلاثين ثلاثين

وقد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر تسعة وعشرين يوما كافي شرح الغاية المحنبية لكن نقل الشيخ عبد الباقي كان المالكي في شرحه على مختصر خليل عند قوله يثبت رمضان بكامل شعبان قال وكذا ما قبله ان غم ولو شهر ولا بحساب نجم وسير قهر على الشهر ثم نقل بعده قولاً آخر انه يقيد قوله بكامل شعبان بما اذا لم يتوال قبله أربعة على السكال والا جعل شعبان ناقصا لانه لا يتوالى خمسة أشهر على السكال كما لا يتوالى أربعة على النقص عند معظم أهل الميقات قال ونظم (عج) كلامهم فقال لا يتوالى النقص في أكثر من * ثلاثة من الشهور يافطن كذا توالى خمسة مكملة * هذا الصواب وما سواه أبطله اه قال أي الصواب عند الميقاتين وكذا قوله وما سواه (قوله أي علم غالب الظن) الظاهر ان لفظة علم زائدة من قلم الناسخ (قوله كثرة) تميز أي لا نسبة بين المشاركتين من جهة الكثرة بل المشاركة في الترائي أكثر منها في السماع (قوله حيث لا سماع) أي حيث لا دليل سمعيا

(قوله ولم أر من رجها من المشايخ وينبغي العمل عليها) عليه آقره أخوه في النهر وتليذه في المنح والشيخ علاء الدين المحصفي وقال الشيخ اسمعيل أنه حسن ونازعه الرمي فقال كيف هذا مع أن ظاهر المذهب خلافه ومع أنه يعارضه غلبة الفسق وعدم العدالة في أكثر الخلق فلا يطمئن القلب إلا بالجمع العظيم فقد رأيت من الافتراء عليه ما لا يوصف فتعين العمل بظاهر المذهب لما فيه من اطمئنان القواد ولما أنه لا يجوز العمل بخلافه وما عداه ليس بمذهب لنا كما نصوا عليه فأعلم ذلك وقوله لأن الناس تكاسلت غير مسلم على الإطلاق بل المشاهدة الاهتمام منهم والاجتهاد والنشاط إلى ذلك ولا عبرة ٢٨٩ بتكاسل البعض القليل تأمل

أه قلت كأنه يتكلم على ما في زمانه وبلده والافعال أهل زماننا لا يخفى على المشاهد ولو قدروا على الإفطار بالكيفية لفعلوا وكثيرا ما نراهم يشتمون الشاهد ويتعابونه لسعيه في منعهم عن شهواتهم وقد وقع في زماننا سنة خمس وعشرين بعد المائتين والالف انهم اثبتوا رمضان شهادة واحد على قول الطحاوي فحصل لذلك الشاهد من الناس غاية الايذاء والابحاج بالكلام حتى استفاض الخبر عن أكثر البلدان انهم صاموا مثلنا وشهد جماعة لدى القاضي على حكم قاضي نغريروت فاكثف الناس عنه وبلغني انه أقسم أن لا يشهد مرة ثانية وخصوصا في بلدنا دمشق فانه قل ما يرى الهلال فيها في

كان بالسما علة أولم يكن كما روى عنه في هلال رمضان كذا في البدائع ولم أر من رجها من المشايخ وينبغي العمل عليها في زماننا لأن الناس تكاسلت عن ترائي الالهة فانتفى قولهم مع توجههم طالبين لما توجه هو اليه فكان التفرد غير ظاهر في الغلط ولهذا وقع في زماننا في سنة خمس وخمسين وتسعمائة أن أهل مصر افترقوا فرقتين ففهم من صام ومنهم من لم يصم وهكذا وقع لهم في الفطر بسبب ان جمعا قليلا شهدوا عند قاضي القضاة المحنفي ولم يكن بالسما علة فلم يقبلهم فصاموا وتبعهم جمع كثير على الصوم وأمر والناس بالفطر وهكذا في هلال الفطر حتى ان بعض المشايخ الشافعية صلى العيد بجماعة دون غالب أهل البلدة وأنكر عليه ذلك لخالفه الامام ولم يقدر الجمع الكثير في ظاهر الرواية بشئ فروى عن أبي يوسف أنه قدره بعدد القسامة خمسين رجلا وعن خلف بن أيوب خمسة مائة ببلخ قليل وقيل ينبغي أن يكون من كل مسجد جماعة واحد أو اثنان وعن محمد أنه يفوز مقدار القلة والكثرة إلى رأى الامام كذا في البدائع وفي فتح القدير والمحق ما روى عن محمد وأبي يوسف أيضا ان العبرة لتواتر الخبر وعجيته من كل جانب وفي الفتاوى الظهيرية وان كانت السما مصحبة لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية بل يشترط العدد واختلفوا في تقديره أه فظاهره ان ظاهر الرواية لا يشترط الجمع العظيم وإنما يشترط العدد وهو يصدق على اثنين فكان مرجح الرواية الحسن التي اخترناها آنفا ويدل على ذلك أيضا ما في الفتاوى والولوية وان كانت السما مصحبة لا تقبل شهادة الواحد وعن أبي حنيفة أنه يقبل لأنه اجتمع في هذه الشهادة ما يوجب القبول وهو العدالة والاسلام وما يوجب الرد وهو مخالفة الظاهر فرجح ما يوجب القبول احتياطا لأنه اذا صام يوما من شعبان كان خيرا من أن يفطر يوما من رمضان وجه ظاهر الرواية انه اجتمع ما يوجب القبول وما يوجب الرد فرجح جانب الرد لان الفطر في رمضان من كل وجه جائز بعذر كما في المريض والمسافر وصوم رمضان قبل رمضان لا يجوز بعذر من الاعذار فكان المصير إلى ما يجوز بعذر أولى ثم اذا لم تقبل شهادة الواحد واحتج إلى زيادة العدد عن أبي حنيفة أنه تقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين وعن أبي يوسف أنه لا يقبل ما لم يشهد على ذلك جمع عظيم وذلك مقدر بعدد القسامة وعن خلف بن أيوب خمسة مائة ببلخ قليل وعن أبي حنيفة الكبير أنه شرط الوفاة عن محمد ما استكره المحاكم فهو كثير وما استقله فهو قليل هذا اذا كان الذي شهد بذلك في المصر أما اذا جاء من مكان آخر خارج المصر فانه تقبل شهادته اذا كان عدلا ثقة لانه يتيقن في الرواية في الصحارى ما لم يتيقن في الامصار لما فيها من كثرة الغبار وكذا اذا كان في المصر في موضع مرتفع وهلال الفطر

٣٧ - بجر ثاني في ليلته وقد وقع في زمني غير مرة قضاؤنا يوما أفطرناه من أوله فلا جرم ان عول الناس في زماننا على ما اختاره المؤلف (قوله وفي الفتاوى الظهيرية الخ) ونحوه في الذخيرة حيث قال لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافا لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه إلى زيادة العدد واختلفوا في مقدار ذلك روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله انه يقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين وعن أبي يوسف انه يعتبر قدره بعد القسامة الخ ونحوه في التتارخانية فقال لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافا لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه إلى زيادة العدد واختلفوا في مقدار ذلك الخ وفيها عن الحجة ولو قبل الامام شهادة شاهدين عدلين وقد سقط قلب القاضي على قولهم ما جاز وثبت حكم رمضان

(قول الطحاوي) خبر قوله فرق وفي الذخيرة انما لا تقبل شهادة الواحد على هلال رمضان اذا كانت السماء مهيبة اذا كان هذا الواحد في مصر واما اذا جاء خارج مصر او جاء من اعلى الاماكن في مصر ذكر الطحاوي رحمه الله انه تقبل شهادته وهكذا ذكر في كتاب الاستحسان وذكر في القدوري انه لا تقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر الكرخي انه تقبل وفي الاقضية صحيح رواية الطحاوي واعتمد عليها (قوله فانه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين الخ) قال الرمي الظاهر انه في الالهة التسعة لا فرق بين أن يكون في السماء علة أم لا في قبول الرجلين أو الرجلين لفقد العلة الموجبة لاشتراط الجمع الكثير وهي توجه الكل طالين ويؤيده قوله كما في سائر الاحكام فلو شهد رجلان أو رجل وامرأتان بهلال شعبان ولم يكن بالسماء علة ثبتت واثبتت بشت رمضان بعد ثلاثين يوما من يوم نبوته كما هو ظاهر لكن بعد اجتماع شرائط الثبوت الشرعي فان قلت فيه اثبات الرضائية مع عدم العلة بخبر رجلين أو رجل وامرأتين وقد نفيتموه قلت نبوته والحالة هذه ضمنى ويغتفر في الضميمة ما لا يغتفر في القصدييات تامل اه لكن صرح في الامد باختلافه واشترط الجمع العظيم حيث لا علة ويوافق في اطلاق عبارة مواهب الرحمن حيث قال وأثبتوا بقول عدل ان اعتل المطالع وشروط للفطر ٢٩٠ حران اوسر وحران والاخفى كالتطرق في ظاهر الرواية وان لم يعتل فجمع عظيم للكل

اذا كانت السماء مهيبة كهلال رمضان اه فهذا يدل على ترجيح رواية الحسن وان ظاهر الرواية اعتبار العدد لا الجمع الكثير لكن فرقه بين من كان بالمصر وخارجوه بين المكان المرتفع وغيره قول الطحاوي اما ظاهر الرواية فلا يقبل فيه خبر الواحد مطلقا كما في غاية البيان وفتح القدير (قوله والاخفى كالفطر) أي هلال ذي الحجة كهلال شوال فلا يثبت بالغيم الا برجلين أو رجل وامرأتين واما حالة العصف فالكل سواء لا بد من زيادة العدد على ما قدمناه وانما كان كهلاله دون رمضان لانه يتعلق به حق العباد وهو التوسع بالمحرم الاضاحي وذكر في النوادر عن أبي حنيفة انه كرمضان لانه يتعلق به أمر ديني وهو وجوب الاضحية والاول ظاهر المذهب كذا في الخلاصة وهو ظاهر الرواية وهو الاصح كذا في الهداية وشروحه والتبيين وصحح الثاني صاحب التحفة فاختلف التصحيح لكن تأيد الاول بانه المذهب ولم يتعرض لحكم بقية الالهة التسعة وذكر الامام الاسيحاوي في شرح مختصر الطحاوي الكبير واما في هلال الفطر والاخفى وغيرهما من الالهة فانه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين عدول أحرار غير محدودين كما في سائر الاحكام اه (قوله ولا عبرة باختلاف المطالع) فاذا رآه أهل بلدة ولم يره أهل بلدة أخرى وجب عليهم ان يصوموا برؤية أو ثبوت عندهم بطريق موجب ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب وقيل يعتبر فلا يلزمهم برؤية غيرهم اذا اختلف المطالع وهو الاشبه لذاني التبيين والاول ظاهر الرواية وهو الاحوط كذا في فتح القدير وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى كذا في الخلاصة أطلقه فشمع ما اذا كان بينهما تفاوت بحيث يختلف المطالع أولا وقيدنا بالثبوت المذكور لانه لو شهد

والاكتفاء بالاثنتين رواية اه لكن قوله للكل يحتمل كل الاثر ويحتمل كل الثلاثة المذكورة في كلامه وهو اقرب لانه لم يتعرض لغيرها وصاحب الامداد شديد المتابعة لصاحب والاخفى كالفطر ولا عبرة باختلاف المطالع

للمواهب فان كان مستنده ذلك ففيه نظر لما علمت من احتمال العبارة والله اعلم (قوله) وقد ثبت بالثبوت المذكور الخ) قال في الشر بلا لية

وفي المغني قال الامام الحلواني الصحيح من مذهب أصحابنا ان الخبر اذا استفاض في بلدة أخرى وتحقق يلزمهم حكم تلك جماعة البلدة اه وعزاه في الدر المختار الى المجتبى وغيره ومشله في الذخيرة بما نصه قال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله الصحيح من مذهب أصحابنا رحمه الله تعالى ان الخبر اذا استفاض وتحقق فيما بين أهل البلدة الاخرى يلزمهم حكم هذه البلدة اه قلت وقد وقعت هذه الحادثة في دمشق سنة ١٢٣٩ تسع وثلاثين ومائتين وألف ثبت رمضان بدمشق ليلة الجمعة بعد شعبان ثلاثين وكان في السماء علة في تلك الليلة ثم استفاض الخبر عن أهل بيروت وأهل حصانهم صاموا والخمس لكن استفاض الخبر عن عامة البلاد سوى هذين البلدين انهم صاموا الجمعة مثل دمشق فهل تعتبر الاستفاضة الاولى في مخالفتها الثانية أم لا بناء على ان الظاهر يقتضي غلط أهل تلك البلدتين نظر ما روي في ما لو كانت السماء مهيبة ورأى الهلال واحدا لا يعتبر لان التفرد من بين الجم الغفير ظاهر في القطع مع انه ليس بين تلك البلاد بعد كثير بحيث يختلف به المطالع لكن ظاهر الاطلاق يقتضي لزوم عامة البلاد ما ثبت عند بلدة أخرى فكل من استفاض عن خبر تلك البلدة يلزمهم اتباع أهلها ويدل عليه قوله ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب لذ ليس المراد بأهل المشرق جميعهم بل بلدة واحدة تكفي كما لا يخفى واذا كان هذا مع بعد المسافة التي تختلف فيها المطالع فحق قريها

أولى وإذا كانت الاستفاضة في حكم الثبوت لزم العمل بها هذا ما ظهر لي فتأمل ثم اعلم ان المراد بالاستفاضة تواثر الخبر من الواردين من بلدة الثبوت الى البلدة التي لم يثبت بها لا مجرد الاستفاضة لانها قد تكون مبنية على اخبار رجل واحد مثلاً فيشيع المخبر عنه ولا شك ان هذا لا يكفي بدليل قولهم اذا استفاض الخبر وتحقق فان التحقق لا يكون الا بما ذكرنا (فتأمل) لم يذكرنا وعندنا العمل بالامارات الظاهرة الدالة على ثبوت الشهر كضرب المدافع في زمانها والظاهر وجوب العمل بها على من سمعها ممن كان غائبا عن المصر كاهل القرى ونحوها كما يجب العمل بها على أهل المصر الذين لم يروا الحاكم ٢٩١ قبل شهادة الشهود وقد ذكر

هذا الفرع الشافعية
فصرح ابن حجر في التحفة
انه يثبت بالامارة الظاهرة
الدالة التي لا تتخلف عادة
كرؤية القناديل المعلقة
بالمناثر قال ومخالفة جمع
في ذلك غير صحيحة اه
باب ما يفسد الصوم
وما لا يفسده
(قوله بخلافه ما في
العاملات) قال الرمي

جماعة ان أهل بلد كذا أو أهلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم يروا هؤلاء الهلال لا يباح فطر غد ولا ترك التراويح هذه اليلة لان هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وانما حكموا برؤية غيرهم ولو شهدوا ان قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضي ان يحكم بشهادتهما لان قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به واما ما استدلل به الشارح على اعتبار اختلاف المطالع من واقعة الفضل مع عبد الله بن عباس حين أخبره انه رأى الهلال بالشام ليلة السبت فلا دليل فيه لانه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم ولئن سلم فلانه لم يأت بلفظ الشهادة ولئن سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضي والمطالع جمع مطلع بكسر اللام موضع الطلوع كذا في ضياء المحلوم

باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده

باب ما يفسد الصوم
وما لا يفسده
فان أكل الصائم أو شرب
أو جامع ناسيا

يعنى الفساد والبطالان
في المعاملات متساويان
وفي العبادات متغايران
وقوله مطلوب بالنصب
على الحالية وقوله هو
الفساد في محل الرفع خبر
ان يعنى ان العقد المستحق
للفسخ فاسد وغير المستحق
له صحيح والذي لم ينعقد
أصلاً باطل (قوله الى
آخوه) انما أتى بهذه

الفساد والبطالان في العبادات بمعنى واحد وهو عدم الصحة وهي عند الفقهاء اندفاع وجوب القضاء بالاتباع بالشرائط والاركان وقديظن ان الصحة والفساد في العبادات من أحكام الشرع الوضعية وقد أنكر ذلك وانما حكمنا به على ما عرف في تحرير الاصول بخلافه ما في المعاملات فان ترتب اثر المعاملة لمطلوب التفاسخ شرطا هو الفساد وغير مطلوب التفاسخ هو الصحة وعدم ترتب الاثر أصلاً هو البطلان (قوله فان أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسيا الى آخره) لمحدث الجماعة الا للناسي من نسي وهو صائم فكل أو شرب فليتم صومه فانما أطعمه الله وسقاه والمراد بالصوم الشرعي لا اللغوي الذي هو مطلق الامساك لا لتفاق على ان الحمل على المفهوم الشرعي حيث أمكن في لفظ الشارع واجب خصوصاً قد ورد في صحيح ابن حبان ولا قضاء عليك وعند الزايد فلا يفطر والمحق الجماع به دلالة للاستواء في الركنية لا قياساً فاندفع به القياس للمقتضى للفطر لفوات الركن وحقيقة النسيان عدم استحضار الشيء وقت حاجته قالوا وليس عذرا في حقوق العباد وفي حقوقه تعالى عذر في سقوط الاثم اما الحكم فان كان مع مذكرة ولا داعي اليه كما كل المصلي لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة فانه ساقط لوجود الداعي وان لم يكن مع مذكرة ولا داعي كما كل الصائم سقط وان لم يكن معه مذكرة ولا داعي فأولى بالسقوط كترك الذابح التسمية ونحو ما اذا أكل ناسيا فذكره انسان بالصوم ولم يتذكر فأكل فسد صومه في الصحيح خلافاً لبعضهم كذا في الظهيرية لانه أخبر بان هذا الاكل حرام عليه وخبر الواحد في الديانات مقبول فكان يجب ان يلتفت الى تأمل الحال لوجود المذكرة

الغاية لجهة الاستدلال بالحديث فانه دليل لقوله لم يفطر الذي هو جواب الشرط لكن المقصود الاستدلال على عدم الفطر فيما ذكره فقط لا فيما عطف عليه أيضاً من قول المتن أو احتمل أو أنزل بنظر الخ (قوله لمحدث الجماعة) قال في النهر الاولى الاستدلال بما أخرجه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال من أفطر في رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة تجوز أن يراد بالصوم اللغوي لانه بتقدير فطره يلزمه الامساك تشبهاً به يستغنى عن قولهم اذا ثبت هذا في الاكل والشرب ثبت في الجماع دلالة اذ لفظ أفطر يعنى ما اذا كان بالجماع أيضاً (قوله فسد صومه في الصحيح)

ظاهر اقتضاه على الفساد انه لا كفارة عليه وهو المختار كما في التارخانية عن النصاب (قوله والاولى ان لا يذكره ان كان شيخا الخ) قال في الفتح ومن رأى صائماً يأتى كل ناسيا ان رأى له قوة تمكنه أن يتم صومه بلا ضعف المختار انه يكره أن لا يخبره وان كان محال يضعف بالصوم ولو أكل يتقوى على سائر الطاعات يسعه أن لا يخبره اه قال في النهر وقول الشارح ان كان شاباً ذكراً أو شيخاً لا جرى على الغالب ثم هذا التفصيل جرى عليه غير واحد وفي السراج عن الواقعات ان رأى فيه قوة أن يتم الصوم الى الليل ذكراً والأفلا والمختار انه يذكروه وظاهر كلامهم أنه لا فرق بين الغرض ولو قضاء أو كفارة والنفل في انه يذكروه أولاً (قوله لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية) قال بعض الفضلاء تعليقه بذلك يقتضي عدم التفرقة بين الشيخ والشاب والصواب أن يقال ان ما يفعله معصية في نفسه وكذا النوم ٢٩٢ عن صلاة كما صرحوا انه يكره السهر اذا خاف فوت الصبح لكن الناسي أو النائم غير قادر

والاولى ان لا يذكره ان كان شيخاً لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية فالسكوت عنه ليس بمعصية ولان الشيخوخة مظنة المرجعة وان كان شاباً يقوى على الصوم يكره ان لا يخبره والظاهر انها تحريمية لان الولو الجي قال يلزمه ان يخبره ويكره تركه أطلقه فشمع الغرض والنفل ولو بدأ بالجماع ناسياً فتذكر ان نزع من ساعته لم يضر وان دام على ذلك حتى أنزل فعليه القضاء ثم قيل لا كفارة عليه وقيل هذا اذا لم يحرك نفسه بعد التذكير حتى أنزل فان حرك نفسه بعده فعليه الكفارة كما لو نزع ثم أدخل ولو جامع عامدا قبل الفجر وطلع وجب النزاع في الحال فان حرك نفسه فهو على هذا نظير ما قالوا لو أوج ثم قال لها ان جامعك فأنت طالق أو حنة ان نزع أول نزع ولم يحرك حتى أنزل لم تطلق ولا تعتق وان حرك نفسه طلقت وعقت وبصير مراجعاً بالحركة الثانية ويجب للامة العقر ولا حد عليهما كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية رجل أصبح يوم الشك متلوماً ثم أتى كل ناسياً ثم ظهر انه من رمضان ونوى صوماً ذكر في الفتاوى انه لا يجوز في البقالي النسيان قبل النية كما بعدهما وصححه في القنية قيد بالناسي لانه لو كان مخطئاً أو مكرهاً فعليه القضاء خلافاً للشافعي فانه يعتبر بالناسي ولنا انه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق والا كراهه من قبل غيره فيفتقران كالمقيد والمريض العاجز عن الاداء بالراس في قضاء الصلاة حيث يقضي المقيد لا المريض واما حديث رفع عن أمي الخطأ فهو من باب الاقتضاء وقد أريد الحكم الآخرى فلا حاجة الى ارادة الدينوى اذ هو لا عموم له كما عرف في الاصول وحقيقة الخطأ ان يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصده الجنابة كالمضمضة تسري الى الخلق والفرق بين صورة الخطأ والنسيان هنا ان الخطأ اذا كرر للصوم وغير قاصد للشرب والناسي عكسه كذا في غاية البيان وقد يكون الخطأ غير ذا كر للصوم وغير قاصد للشرب لكنه في حكم الناسي هنا كما في النهاية والمواخذة بالخطأ حادثة عندنا خلافاً للمعتزلة وتمامه في تحرير الاصول ومما الحق بالمكره النائم اذا صب في حلقه ما يفسد وكذا النائمة اذا جامعها زوجها ولم تنسبه وفي الفتاوى الظهيرية ولو ان رجلاً رمى الى رجل حبة عنب فدخلت حلقه وهو ذا كر للصومه يفسد صومه وما عن نصير بن يحيى فيمن اغتسل ودخل الماء في حلقه لم يفسد اه

فسقط الائتم عنهما لكن وجب على من يعلم حالهما تذكير الناسي وإيقاظ النائم الآتي حق الضعيف عن الصوم مرجحة له (قوله وان دام على ذلك حتى أنزل) ليس الانزال شرطاً في افساد الصوم وانما ذكره لبيان حكم الكفارة في قوله ثم قيل الخنبه عليه الشر بنسبالي في الامداد (قوله فهو على هذا) قال الشر بنسبالي يعني في لزوم الكفارة اما افساد الصوم فيحصل بمجرد المكث فليتنبه له (قوله وفي البقالي النسيان قبل النية كما بعدهما) أقول الظاهر ان هذا في مسألة المتلوم لكونه في معنى الصائم ويؤيده ان صاحب القنية نقل التصحيح عقب مسألة المتلوم فقال بعدم رز

لبعض المشايخ والصحيح في النسيان قبل النية انه كما بعدهما اه ولعل وجهه ان رمضان معين للصوم بتعيين الشارع خلاف فاذا أكل المتلوم ناسياً قبله لا يضره وان كان قبل النية لانه لما ظهرت رمضان في معنى الصائم صار كانه أكل بعد النية بخلاف النفل فانه لو أكل ناسياً ثم نوى النفل فالظاهر انه لا يصح لانه ليس متعباً للصوم من أول النهار ولانه لم توجد النية لا حقيقة ولا حكماً حتى يتحقق النسيان ولذا قال في السراج قيد بقوله فان أكل الصائم اذ لو أكل قبل أن ينوى الصوم ناسياً ثم نوى الصوم لم يجره اه فليست أملاً (قوله وحقيقة الخطأ ان يقصد الخ) قال في النهر وفي الفتح المراد بالخطأ من فسد صومه بفعله المقصود دون قصد الفساد كما تفسر على ظن عديم الفجر أو كل يوم الشك ثم ظهر أنه في الفجر ورمضان اه قال في النهر وظاهر ان التصحير ليس قيداً بل لوجامع على هذا الظن فهو مخطئ اه قلت بل صرح بذلك في السراج وبه يستغنى عن التكلف لتصور الخطأ في الجماع بما اذا باشرها مباشرة فتوارت خشفتة كإنبه عليه في النهر (قوله والمواخذة بالخطأ جائرة) أي عقلاً كما

خلاف المذهب وفي فتاوى قاضيهان النائم اذا شرب فسد صومه وليس هو كالناسي لان النائم
 ذاهب العقل واذا ذبح لم تؤكل ذبيحته وتؤكل ذبيحته من نسي التسمية (قوله او احتمل او انزل بنظر)
 أي لا يفطر لمحدث السن لا يفطر من قام ولا من احتمل ولا من احتجم ولانه لم يوجد الجماع صورة لعدم
 الايلاج حقيقة ولا معنى لعدم الانزال عن شهوة المباشرة ولهذا ذكر الولوجي في فتاواه بان من جامع
 في رمضان قبل الصبح فلما خشي أخرج فانزل بعد الصبح لا يفسد صومه وهو بمنزلة الاحتلام لوجود
 صورة الجماع معني قالوا الصائم اذا جامع ذكره حتى أمني يجب عليه القضاء وهو المختار كذا في
 التجنيس والولوجية وبه قال عامة المشايخ كذا في النهاية واختار أبو بكر الاسكاف انه لا يفسد
 وجهه في غاية البيان بصيغة والاصح عندي قول أبي بكر لعدم الصورة والمعنى وهو مردود لان
 المباشرة مأخوذة في معنى الجماع أعم من كونها مباشرة الغير أولا بان براد مباشرة هي سبب الانزال
 سواء كان ما يوشر مما يشتهي عادة أولا ولهذا أفطر بالانزال في فرج البهيمة والميتة وليسا مما
 يشتهي عادة واما ما نقل عن أبي بكر من عدم الافطار بالانزال في البهيمة فقال الفقيه أبو الليثان
 هذا القول زلة منه وهل يحل الاستمناء بالكف خارج رمضان ان أراد الشهوة لا يحل لقوله عليه
 السلام ناكح السيد ملعون وان أراد تسكين الشهوة برجي ان لا يكون عليه وبال كذا في الولوجية
 وظاهره انه في رمضان لا يحل مطلقا أطلق في النظر فشمّل ما اذا نظر الى وجهها أو فرجها كذا في النظر
 أولا وقيد به لانه لو قبلها بشهوة فانزل فسد صومه لوجود معنى الجماع بخلاف ما اذا لم ينزل حيث
 لا يفسد لعدم المنافاة في صورة ومعنى وهو محمل قوله أو قبل بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هناك
 أدبر على السبب على ما يأتي ان شاء الله تعالى والمسلم والمباشرة والمصاحفة والمعانقة كالقبلة ولا
 كفارة عليه لانها تقتصر الى كمال الجنابة لما بينا ان الغالب فيها العقوبة لان الكفارة لجبر الفئات
 وهو قد حصل فكانت زاجرة فقط ولهذا تندرى بالشبهات ولا بأس بالقبلة اذا أمن على نفسه
 الجماع والانزال ويكره اذا لم يأمن لان عينه ليس بفطر وربما يصير فطرا بعاقبته فان أمن اعتبر
 عينه وأبج له وان لم يأمن اعتبر عاقبته ويكرهه والمباشرة كالقبلة في ظاهر الرواية وعن محمد انه كره
 المباشرة الفاحشة واختار في فتح القدير رواية محمد لانها سبب غالب للانزال وجزم بالكره من غير
 ذكر خلاف الولوجي في فتاواه ويشهد للتفصيل المذكور في القبلة الحديث من ترخيصه للشيخ
 ونهيه الشاب والتبديل الفاحش كالمباشرة الفاحشة وهو ان يعض شفتيها كذا في معراج الدراية
 وقيدنا بكونه قبلها لانه لو قبلته ووجدت لذة الانزال ولم تر بالافساده صومها عند أبي يوسف خلافا
 لمحمد وكذا في وجوب الغسل كذا في المعراج والمراد باللمس بالاحائل فان مسها وراء الثياب
 فأمني فان وجد حرارة جلدها فسد الوضوء فلا ولو لمست زوجه فانزل لم يفسد صومه وقيل ان تكلفه
 فسد كذا في المعراج أيضا وفي الذخيرة ولو لمس فرج بهيمة فانزل لا يفسد صومه بالاتفاق وفي
 الفتاوى الظهيرية فان عملت المرأة ان غسل الرجال من الجماع في رمضان ان أنزلت فاعلمهم القضاء
 وان لم ينزل فلا غسل ولا قضاء وأشار الى أنه لو أصبح جنباً لا يضره كذا في المحيط (قوله او ادهن او
 احتجم او اكتمل او قبل) أي لا يفطر لان الادهان غير مناف للصوم لعدم وجود المفطر صورة ومعنى
 والداخل من المسام لان المسالك فلا ينافيه كما لو اغتسل بالماء البارد ووجد برده في كبده وانما
 كره أبو حنيفة الدخول في الماء والتلف بالثوب المبلول لما فيه من اظهار الفجر في اقامة العبادة
 لانه قريب من الافطار كذا في فتح القدير وقال أبو يوسف لا يكره ذلك كذا في المعراج وكذا

او احتمل او انزل بنظر او
 ادهن او احتجم او اكتمل
 او قبل

في شرح التحرير لابن
 أمير حاج ولذا سئل تعالى
 عدم المواخذة به (قوله
 وان أراد تسكين الشهوة)
 أي الشهوة المفرطة
 الشاغلة للقلب وكان
 عز بلا زوجه ولا أمة
 أو كان الا انه لا يقدر على
 الوصول اليها العذر كذا
 في السراج الوهاج (قوله
 وعن محمد انه كره المباشرة
 الفاحشة) هي ان يعانقها
 وهما متجردان ويمس
 فرجها قال في الذخيرة
 وهذا مكروه بلا خلاف
 لان المباشرة اذا بلغت
 هذا المبلغ تقضي الى
 الجماع غالبا اه تأمل
 (قوله وقيل ان تكلف
 له فسد) قال الرمي ينبغي
 ترجيح هذا لانه ادعى في
 سببية الانزال تأمل

أودخل حلقه غباراً أو ذباب وهو ذاك لصومه أو أكل ما بين أسنانه

(قوله لأن القطرة يحد ملوحتها) كذا في الفتح ثم قال فلا ولي عندي الاعتبار بوجودان الملوحة لصحیح المحسن لأنه لا ضرورة في أكثر من ذلك وما في فتاوى قاضيان لودخل دمعه أو عرق جبينه أو دم رطافه حلقه فسد صومه بوافق ما ذكرناه فإنه علق بوضوئه إلى الحلق وبجرد وجدان الملوحة دليل ذلك اه قال في النهر وأقول في الخلاصة في القطرة والقطرتين لا فطر ما في لا أكثر فإن وجد الملوحة في جميع الفم واجتمع شيء كثير وابتلعه أفطر والا فلا وهذا ظاهر في تعليق المحكم على وجدان الملوحة في جميع الفم إذا لا شك أن القطرة والقطرتين ليسا كذلك وعليه يحمل ما في الخانية فتدبر اه وفي الامداد عن المقدسي القطرة لقلتها لا يحد طعمها في الحلق لتلاشيها قبل الوصول إليه (قوله لما ان الكثير لا يبقى) قال في النهر ممنوع إذ قد رافطر ما بيني ومن ثم قال الشارح المراد بما بين الأسنان القليل اه فليتامل

الاحتجام غير مناف أيضاً ولما روينا من الحديث وهو مكره للصائم إذا كان يضعفه عن الصوم أما إذا كان لا يخافه فلا بأس كذا في غاية البيان وكذا لا كتمان وأطلقه فأما أنه لا فرق بين أن يحد طعمه في حلقه أولاً وكذا البرق فوجدلونه في الأصح لأن الموجود في حلقه أثره لا عينه كما لو ذاق شيئاً وكذا الوصف في عينه لبن أو دواء مع الدهن فوجد طعمه أو مرارته في حلقه لا يفسد صومه كذا في الظهيرية وفي الولو الحمية والظهيرية ولو لم يصح الهليج وحل بمضغها فدخل الزقاق حلقه ولا يدخل عينها في خوفه لا يفسد صومه فإن فعل هذا ما بين أسنانه والسكر يلزمه القضاء والكفارة وفي ما كل الفتاوى لو أفطر على المحلاة فوجد طعمها في فمه في الصلاة لا يفسد صلاته وأما القبلة فقد تقدم الكلام عليها (قوله أودخل حلقه غباراً أو ذباب وهو ذاك لصومه) يعني لا يفطر لأن الذباب لا يستطيع الامتناع عنه فشا به الدخان والغبار لدخوله ما من الأنف إذا طبق الفم قد بما ذكرناه ولو وصل لحلقه دموعه أو عرقه أو دم رطافه أو لمطر أو بلج فسد صومه لتيسر طبق الفم وفتحها أحياناً مع الاحتراز عن الدخول وإن ابتلعه فسد صومه الكفارة واعتبار الوصول إلى الحلق في الدمع ونحوه مذكور في فتاوى قاضيان وهو أولى مما في الخزانة من تقييد الفساد بوجدان الملوحة في الأكثر من قطرتين ونفي الفساد في القطرة والقطرتين لأن القطرة يحد ملوحتها فلا معمول عليه والتعليل في المطر بما ذكرناه أولى مما في الهداية والتبيين من التعليل بإمكان أن تأويه خيمة أو سقف فإنه يقتضي أن المسافر الذي لا يجد مأوى به ليس حكمه كغيره وليس كذلك وفي الفتاوى الظهيرية وإذا نزل الدموع من عينيه إلى فمه فابتلعها يجب القضاء بكفارة وفي متفرقات الفقيه أي جعفران تلذذها بتلذذ الدموع يجب القضاء مع الكفارة وغبار الطاحونة كاللحان وفي الولو الحمية الدم إذا جرح من الأسنان ودخل الحلق إن كانت الغلبة للبراق لا يفسد صومه وإن كانت للدم فسد وكذا إن استويا احتياطاً ثم قال الصائم إذا دخل الخطأ أنفه ثم استشمه ودخل حلقه على تعمد منه لا شيء عليه لأنه بمنزلة ريقه إلا أن يجعله على كفه ثم يبتلعه فيكون عليه القضاء وفي الظهيرية وكذا الخطأ والزقاق يخرج من فيه أو أنفه فاستشمه واستنشقه لا يفسد صومه وفي فتح القدر لو ابتلع ريق غيره أفطر ولا كفارة عليه وليس على إطلاقه فسيباً في آخر الكتاب في مسائل شتى أنه لو ابتلع بزاق غيره كفر ولو صدقه والا لا وأقره عليه الشارح الزيلعي (قوله أو أكل ما بين أسنانه) أي لا يفطر لأنه قليل لا يمكن الاحتراز عنه فجعل بمنزلة الريق ولم يقيد المصنف بالقلّة مع أن الكثير مفسد بموجب للقضاء دون الكفارة عند أبي يوسف خلافاً لفرمان أن الكثير لا يبقى بين الأسنان وهو مقدار الحصة على رأي الصدر الشهيد أو ما يمكن أن يبتلعه من غير ريق على ما اختاره الديوبسي واستحسنه ابن الهمام ومادونه قليل وأطلقه فشمّل ما إذا ابتلعه أو مضغه وسواء قصد ابتلاعه أولاً كافي غاية البيان وقيداً بأكمله لأنه لو أخرجه ثم ابتلعه فسد صومه كما لو ابتلع سمسمه أو حبة خنطة من خارج لكن تكلموا في وجوب الكفارة والختار الوجوب كذا في فتاوى قاضيان وهو الصحيح كذا في المحيط بخلاف ما لو مضغها حيث لا يفسد لأنها تتلاشى إذا كان قد رافطر الحصة فإن صومه يفسد وفي الكافي في السمسمه قال إن مضغها لا يفسد إلا أن وجد طعمها في حلقه قال في فتح القدر وهذا حسن جداً فليكن الأصل في كل قليل مضغه وصرح في المحيط بما في الكافي وفي الفتاوى الظهيرية روى عن محمد أنه خرج على أصحابه يوماً وسألهم عن هذه المسئلة فقال ماذا تقولون في صائم رمضان إذا ابتلع سمسمه واحدة كما هي أفطر قالوا لا قال أرايتم لو أكل كفامن سمسم واحدة بعد واحدة وابتلع كما هي قالوا

(قوله وان كان مغها تفروقا الخ) قال في السراج ينبغي ان يقال ان وصل تفروقا الى الجوف أولا لان تجنب الكفارة وان وصل
 اللب أولا تجنب الكفارة (قوله واراد بالتفروق ههنا الخ) قال الرمي عن القاموس التفروق بالضم قع الشمرة أو ما يلتزق به قعها
 جمعها تغاريق (قوله لعدم الخروج شرعا) لان مادون ملء الفم ليس له حكم الخارج لانه يمكن ضبطه بخلاف ما كان ملء الفم
 فان له حكم الخارج وفائدته تظهر في أربع مسائل كما في السراج الوهاج أحدها اذا كان أقل من ملء الفم وعاد أو شئ منه قدر
 المحصة لم يفسطرا جاعا ما عند أبي يوسف فانه ليس بخارج لانه أقل من ملء الفم وعند محمد لا يصنع له في الادخال والثانية ان كان
 ملء الفم وعاد أو شئ منه قدر المحصة فصادا أفطر اجماعا ما عند أبي يوسف فلانه ملء الفم فكان خارجا وما كان خارجا اذا
 أدخله جوفه فسد صومه ومحمد يقول قد وجد منه الصنع والثالثة اذا كان أقل من ٢٩٥ ملء الفم وعاد أو شئ منه أفطر

الاوعلم كسب الرمي فقال لا وجه لاستثنائه مما تقدم (قوله في الظهيرة منها) أي من الصلاة أي من كتاب الصلاة ثم ان النسخ هنا مختلفة والصواب الموافق لما رآه يتسه في الظهيرة ان تكون العبارة هنا هكذا لوقاء أقل من ملء الغم لم تفسد صلاته وان أعاده الى جوفه يجب أن يكون الخ وما قبل يجب من قوله وأطلق في أنواع التي والاستقاء فشمل ما اذا استقاء بلغمامل الغم وهو قول أبي يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف هنا أحسن الى قوله كذا في فتح القدير محله بعد تمام ٢٩٦ عبارة الخلاصة (قوله وتعبيري بالاستقاء الخ) موجود في موضعين الاول منهما

بعد مسألة البلغم والثاني بعد عبارة الخزانة وهذا الثاني ساقط من بعض النسخ والاصوب وجوده لان الزيلعي عبر بالقي فيهما (قوله وينبغي أن يعتبر عند محمد اتحاد السبب الخ) اعترضه في النهران على قول محمد لا يتأتى التفريع لما انه يفطر عنده بمادون ملء الغم وحينئذ فلا يصح اعتبار السبب على قوله كما في الوضوء وهو ظاهر اه قلت مراد المؤلف انه لو أمكن التفريع لكان ينبغي اعتبار اتحاد السبب والمراد بالتفريع الفرق بين العود والاعادة ويدل على ان مراده ما قلنا قوله بعد اما على قول محمد فانه يبطل صومه بالمرّة الاولى تأمل (قوله واما اذا ابتلع الخ) أي واما القضاء فقط اذا ابتلع الخ (قوله والمخ اذا اعتاد أكله وحده) كذا في

الغم وان وضوؤه ينتقض الا فيما اذا لم يملأ الغم وأما الصلاة في الظهيرة منها لوقاء أقل من ملء الغم لم تفسد صلاته وان أعاده الى جوفه يجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا يفسد وعن محمد تفسد وان تقيا في صلاته ان كان أقل من ملء الغم لا تفسد صلاته وان كان ملء الغم تفسد صلاته اه وفي الخلاصة من فصل المحدث في الصلاة فلو قاء ان كان من غير قصد يبنى اذا لم يتكلم وان تقيا لا يبنى وهذا اذا كان ملء الغم فان كان أقل من ذلك لا تفسد صلاته فلا حاجة الى البناء اه وأطلق في أنواع التي والاستقاء فشمل ما اذا استقاء بلغمامل الغم وهو قول أبي يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف هنا أحسن وقولهما في عدم النقض به أحسن لان الفطر انما يبط عما يدخل أو بالقي وعدم من غير نظر الى طهارة ونجاسة فلا فرق بين البلغم وغيره بخلاف نقض الطهارة كذا في فتح القدير وتعبيري بالاستقاء في البلغم أولى مما في الشرح وغيره من التعبير بالقي كما لا يخفى ولو استقاء مرارا في مجلس ملء فيه لزمه القضاء وان كان في مجلس أو غدة ثم نصف النهار ثم عشيّة لا يلزمه كذا في خزانة الاكمل وتعبيري بالاستقاء أولى من التعبير بالقي كما في الشرح وينبغي ان يعتبر عند محمد اتحاد السبب لا المجلس كما في نقض الوضوء وان يكون هو الصحيح كما في النقض وينبغي أن يكون ما في الخزانة مفرعا على قول أبي يوسف اما على قول محمد فانه يبطل صومه بالمرّة الاولى واما اذا ابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحصاة والحديد فلو وجود صورة الفطر ولا كفارة لعدم معناه وهو اصال ما فيه نفع البدن الى الجوف فقصرت الجنابة وهي لا تجب الا بكاملها فان نغت وفي القنية افطر في رمضان مرة بعد أخرى تتراب أو مدر لاجل المعصية فعليه الكفارة زجراله وكتب غيره نعم الفتوى على ذلك وبه أفتى أئمة الامصار وانما عبر بالابتلاع دون الاكل لانه عبارة عن اصال ما يتأتى فيه المضغ وهو لا يتأتى في الحصاة وكذا كل ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحجر والتراب والدقيق على الاصح والارز والحبين والمخ اذا اعتاد أكله وحده ولا في النواة والقطن والكاغد والسفرجل اذا لم يدرك ولا وهو مطبوخ ولا في ابتلاع الجوزة الرطبة ويجب لو مضغها أو مضغ اليابسة لا ان ابتلعها وكذا يابس اللوز والبندق والفسق ان ابتلعها لا يجب وان مضغه وجبت كما يجب في ابتلاع اللوزة الرطبة لانها تؤكل كما هي بخلاف الجوزة والتمغاة كاللوزة والمانة والبيضة كالجوزة وفي ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة والهليجة روى عن محمد وجوب الكفارة وتجب بأكل اللحم النيء وان كان ميتة منتنة لان دودها لا تجب واختلاف في الشحم واختار أبو الليث الوجوب وصححه في الظهيرة فلو كان قديدا وجب بالاخلاف وتجب بأكل الحنطة وقضهها لان مضغ قمحة للتلاشي

الفتح قال وقيل يجب في قليله دون كثيره وبه جزم في الجوهره كما في النهر وكذا في السراج ومشي عليه في نور الايضاح وجعله المختار ونقله في الامداد عن المبتغي ونقل عن الخلاصة والبرازية باختار الوجوب من غير ذكر تفصيل قال الرمي والذي يظهر اعتماده التفصيل بين من اعتاد أكله وبين من لم يعتد (قوله روى عن محمد وجوب الكفارة) قال في التهر والاقديس في الهليجة الوجوب لانه يتداوى بها على هذه الصورة ومن ثم جزم الشارح وغيره بوجوبها باكل الطين الارمني (قوله لان مضغ قمحة للتلاشي) أي لا تجب الكفارة بذلك واما الفساد فهو ثابت لو وجد طعمها في حلقه على ما مر عن الكافي والفتح

(قوله الى ان المحل الخ) متعلق بقوله أشار قال في النهر وفي الاشارة بعد ظاهر اه وأجاب عنه الرمي بقوله اللهم إلا يقال هو مطلق فينصرف الى الكامل واعتراض بأنه لا معنى لقوله على التنصيص على الوجوب الخ اه وكان مراده ان تقسّد المفعول به بالطائغ غير مستفاد من كلام المتن والا فلا شك انه نص على الوجوب على المفعول به على ان قوله عمدا يخرج للتركه فليستأمل ما مراده وقد يجاب عن الاول بان الجماع ادخال الفرج في الفرج كافي السراج والصغيرة ٢٦٧ غير المشتهة التي لا يمكن

الاقتضاها لا يمكن جماعها اذا ادخال بدون اقتضاها تأمل (قوله فلا تجب الكفارة لو جامع بهيمة أو ميتة الخ) قال الرمي اقتضاه على نفي الكفارة يوم وجوب القضاء ولو لم ينزل مع ان الامر ليس كذلك لما ان جماع

ومن جامع أو جومع أو أكل أو شرب عمدا غداء أو دواء قضى وكفر ككفارة الظهار

البيهة والميتة بلا انزال غير مفسد للصوم كافي الخلاصة وغيرها وقد تقدم انه لا يوجب الغسل بل ولا نقض الوضوء ما لم يخرج منه شيء صريح به في شرح المختار لابن لك وتوفيق العناية شرح الوفاية (قوله وأما الصغيرة التي لا تشتهى الخ) قال الرمي الوجه يقتضي عدم وجوب الكفارة فيها وحكي الاجماع فيه قال في النهر وقيل لا تجب بالاجماع وهو

ولا تجب بأكل الشعير الا اذا كان مقليا كذا في الظهيرية وتجب بالطين الارمني وكذا بغيره على من يعتاد أكله كالمسحى بالطفل لا على من لا يعتاده ولا بأكل الدم في ظاهر الرواية وان أكل ورق الشجر فان كان مما يؤكل كورق الكرم فعليه القضاء والكفارة وان كان مما لا يؤكل كورق الكرم اذا عظم فعليه القضاء دون الكفارة ولو أكل قشور الرمان بشحمها أو ابتلع رمانه فلا كفارة وهو محمول على ما اذا أكل مع القشور ولو أكل قشر البطيخ ان كان يابسا وكان بحال يتقدر منه فلا كفارة وان كان طريا لا يتقدر منه فعليه الكفارة وان أكل كافورا أو مسكا أو زعفرانا فعليه الكفارة واذا أكل لقمة كانت في فيه وقت السهر وهو ذا كر لصومه لا رواية لها في الاصول قال أبو حفص الكبير ان كانت لقمة غير ملا كفارة عليه وان كانت لقمة فابتلعها من غير ان يخرجها من فيه فعليه الكفارة هو الصحيح وان أخرجها ان بردت فلا كفارة لأنها صارت مستقدرة وان لم تبرد وجبت لأنها قد تخرج لاجل الحرارة ثم تدخل نانبا كذا في الظهيرية (قوله ومن جامع أو جومع أو أكل أو شرب عمدا غداء أو دواء قضى وكفر ككفارة الظهار) أما القضاء فلا يستدرك المصلحة الغائبة وأما الكفارة فلتكامل الجناية اطلاقه فشمع ما اذا لم ينزل لان الانزال شبع لان قضاء الشهوة يتحقق دونه وقد وجب الحمد بدونه وهو عقوبة محضة فخافه معنى العبادة أولى وشمل الجماع في الدبر كالقبول وهو الصحيح واختار انه لا يتناق كذا ذكره للؤلؤ النجى لتكامل الجناية لقضاء الشهوة وانما ادعى أبو حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث عدم فساد الفرائض به ولا عبرة به في إيجاب الكفارة وأشار بقوله أو جومع ليفيد بعد التنصيص على الوجوب على المفعول به الطائغ امرأة أو رجلا الى أن المحل لا بد أن يكون مشتهى على الكمال فلا تجب الكفارة لو جامع بهيمة أو ميتة ولو أنزل كافي الظهيرية وأما الصغيرة التي لا تشتهى فظاهر ما في شرح المجمع لابن الملك وجوب الكفارة بوطئها وروى عن أبي حنيفة عدم الوجوب مع انهم صرحوا في الغسل بأنه لا يجب بوطئها الا بالانزال كالبيهة وجعلوا المحل ليس مشتهى على الكمال ومقتضاه عدم وجوب الكفارة مطلقا وفي القنية فاما تيان الصغيرة التي لا تشتهى فلا رواية فيه واختلفوا في وجوب الكفارة وقد بالعمد لاخراج الخطي والمكره فانه وان فسد ومهما لا تلزمهما الكفارة ولو حصلت الطوعية في وسط الجماع بعدما كان ابتداءه بالاكراه لانها انما حصلت بعد الافطار كافي الظهيرية قال في الاختيار اذا كان الاكراه منها فانها تجب عليهما وفي الفتاوى الظهيرية المرأة اذا أكرهت زوجها في رمضان على الجماع فقام معها مكرها فالأصح انه لا تجب الكفارة عليه لانه مكره في ذلك وعليه الفتوى وأشار بقوله أكل أو شرب الى انه لا بد من وصوله الى المسلك المعتاد اذ لو وصل من غيره فلا كفارة كما سنده ذكره وأشار بما ساقى من قوله كما كره عمدا بعد اكله ناسيا من عدم وجوب الكفارة الى ان الكفارة لا تجب الا بافساد صوم

٣٨ - بحر ثاني في الوجه وعمل له بما هنا وقالوا في الغسل الصحيح انه متى أمكن وطؤهما من غير اقضاء فهي ممن يجامع مثلها والا فلا يقي لو وطئ الصغير امرأته هل عليه الكفارة لم أرهم صرحوا وظاهر كلام الحنانية في الغسل انها تجب وهو مقتضى اطلاق المتن قال في الحنانية غلام ابن عشر سنين جامع امرأته البالغة عليها الغسل لوجود السبب وهو موارة المحشفة بعد توجه الخطاب ولا غسل على الغلام لانعدام الخطاب ثم قال ولو كان الرجل بالغا والمرأة صغيرة فالجواب على العكس وجماع المحصى يوجب الغسل على الفاعل والمفعول به لوارة المحشفة اه (قوله قال في الاختيار الى قوله وأشار) يوجد في بعض النسخ (قوله وأشار بما ساقى من قوله الخ)

أى الآتى فى آخر فصل العوارض (قوله عند أبى حنيفة) لانه بنية التمار لا يكون صائما عند الشافعى وبهذه الشبهة الناشئة من الدليل اندرات الكفارة اه ٢٩٨ (قوله خلافا لهما) أى لان الصوم بنية من النهار جائز فيكون جانيا على

نام قطعاً حتى لو صام يوماً من رمضان ونوى قبل الزوال ثم أفطر لا يلزمه الكفارة عند أبى حنيفة خلافاً لهما لان فى هذا الصوم شبهة وعلى قياس هذا الصوم يوماً من رمضان بمطلق النية ثم أفطر ينبغي أن لا تلزمه الكفارة لكان الشبهة كذا فى الظهيرية ولو أخبر بان الفجر لم يطلع فاكل ثم ظهر خلافه لا كفارة مطلقاً به أخذاً كثر المشايخ ولو أخبر بطلوعه فقال اذالم أكن صائماً آكل حتى أشبع ثم ظهر ان أكله الاول قبل طلوع الفجر وأكله الآخر بعد الطلوع فان كان المخبر جماعة وصدقهم لا كفارة وان كان المخبر واحداً فعليه الكفارة عدلاً كان أو غير عدل لان شهادة الفرد فى مثل هذا لا تقبل كذا فى الظهيرية واذا أفطرت على ظن انه يوم حيضها فلم تحض الا ظهر وجوب الكفارة كما لو أفطر على ظن انه يوم مرضه أو أفطر بعد اكرامه على السفر قبل ان يخرج ثم عفى عنه أو شرب بعد ما قدم ليقول ثم عفى عنه ولم يقتل ومما يستطاعها حيضها أو نفاسها بعد افطارها فى ذلك اليوم وكذا مرضها وكذا مرضه بعد افطاره بعد اختلاف ماذا جرح نفسه بعد افطاره بعد افطارها لا تسقط على الصحيح كما لو سافر بعد افطاره بعد اكدافى الظهيرية بخلاف ما لو أصبح مقيماً صائماً سافر فافطار فانها تسقط لان الاصل انه اذا صار فى آخر النهار على صفة لو كان عليها فى أول اليوم يباح له الفطر تسقط عنه الكفارة كذا فى فتاوى قاضيان ولو جامع مراراً فى أيام من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة لانها شرعت للزجر وهو يحصل بواحدة فلو جامع وكفر ثم جامع مرة أخرى فعليه كفارة أخرى فى ظاهر الرواية للعلم بان الزجر لم يحصل بالاول ولو جامع فى رمضانين فعليه كفارتان وان لم يكفر للاولى فى ظاهر الرواية وهو الصحيح كذا فى المجوهرة وقال محمد عليه واحدة قال فى الاسرار وعليه الاعتماد وكذا فى البرازية ولو أفطر فى يوم فاعتق ثم فى آخر فاعتق ثم كذلك ثم استحققت الرقبة الاولى او الثانية لاشئ عليه لان المتأخر يجزئته ولو استحققت الثالثة فعليه اعتاق واحدة لان ما تقدم لا يجزئ عما تأخر ولو استحققت الثانية أيضاً فعليه واحدة للثانى والثالث وكذا لو استحققت الاولى تنزلاً للمستحق منزلة المعدوم ولو استحققت الاولى والثالثة دون الثانية أعتق واحدة للثالث لان الثانية كفت عن الاولى والاصل ان الثانى يجزئ عما قبله لا عما بعده كذا فى فتح القدير والبدائع وأفاد بالشبهة ان هذه الكفارة مرتبة فالواجب العتق فان لم يجد فعليه صيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً الحديث الاعرابى المروى فى الكتب الستة فلو أفطر يوماً فى خلال المدة بطل ما قبله ولزمه الاستقبال سواء أفطر بعد أو لا وكذا فى كفارة القتل والظهار للنص على التتابع الا لعذر المحض لانها لا تجدد شهرين عادة لا تحض فيها لكنها اذا ظهرت فصل بما مضى فان لم تصل استقبلت كذا فى الوالوجية وكذا الصوم كفارة اليمين متتابع فهي أربعة بخلاف قضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وكفارة جزاء الصيد فانه غير متتابع والاصل ان كل كفارة شرع فيها عتق فان صومه متتابع وما لم يشرع فيها عتق فهو مخير كذا فى النهاية واذا وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد بنوى أول يوم وجب عليه وان لم ينو جاز وان كانا من رمضانين بنوى قضاء رمضان الاول فان لم ينو ذلك اختلف المشايخ فيه والصحيح الاجزاء ولو صام الفقير احدى وستين يوماً للكفارة ولم يعين اليوم للقضاء جاز ذلك كذا ذكره الفقيه أبو الليث وصار كانه نوى القضاء فى اليوم الاول وستين يوماً عن الكفارة كذا فى الفتاوى الظهيرية وعلاه

صوم صحيح اه ابن ملك (قوله كما لو أفطر على ظن انه يوم مرضه) جعله مشبهاً به لانه بالاجماع بخلاف مسألة المحض فان فيها اختلاف المشايخ والصحيح الوجوب كما ذكره فى التتارخانية قلت لكن صحيح قاضيان فى شرح الجامع الصغير سقوط الكفارة فى المستثنتين وشبههما بمن أفطر وأكبر ظنه ان الشمس غربت ثم ظهر عدمه (قوله ومما يستطاعها حيضها أو نفاسها بعد افطارها) فى التتارخانية اذا جامع امرأته فى نهار رمضان ثم حاضت امرأته أو مرضت فى ذلك اليوم سقط عنه الكفارة عندنا اه وهكذا رايته فى نسخة أخرى ولعل الصواب سقط عنها بضمير المرأة تأمل (قوله وأفاد بالمشبهة الخ) أقول هذا إشارة الى انه لا يلزم أن تكون مثلها من كل وجه فان المسيس فى اثناها يقطع التتابع فى كفارة الظهار مطلقاً عمداً أو نسياناً لا لأو

نهاراً لا لانه بخلاف كفارة الصوم والقتل فانه لا يقطع فيه ما لا الفطر بعذر أو بغير عذر فتأمل فقد زلت فى بعض الاقدام فى هذا المقام رملى

(قوله أما فيما بينه وبين

ربه فيرتفع بالتوبة بدون تكفير) فيه أنه يلزمه أن تسقط الكفارة بالتوبة أيضا ويدل على هذا لزوم كلام الهداية فإنه جعل إيجاب الاعتاق معرفا لعدم تكفير التوبة للذنب وأن مفاده أنه لو كفرته لم يجب مال

ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج وبإفساد صوم غير رمضان وإن احتقن أو استعط أو أقطر في أذنه أو داوى جائفة أو أمة بدواء ووصل الدواء إلى جوفه أو دماغه أفطر

فالظاهر الفرق بين المحدود والكفارات فليتمسك (قوله لأن حد الزنا يرتفع) قال أبو السعود محشي مسكين قيسه في بحر الكلام بما إذا لم يكن للزنى بهاز ورج فان كان فلا بد من إعلانه لكونه حق عبدا فلا بد من إبرائه عنه (قوله) بالوجوب على المجاربة) أي وجوب كفارة الصوم (قوله أو الفطرية) أي في الاستقاء (قوله) لا يحس به) أي فلا يكون الحديث الأول مخصوصا بحديث الاستقاء (قوله وبالضم في أقطر) قال

في التجنيس بأن الغالب أن الذي يصوم القضاء والكفارة يبدأ بالقضاء وفيه اشكال للمحقق مذكور في فتح القدير ولو نوى قضاء رمضان والتطوع كان عن القضاء في قول أبي يوسف خلافا لمحمد فإن عنده يصير شراعا في التطوع بخلاف الصلاة فإنه إذا نوى التطوع والفرص لا يصير شراعا في الصلاة أصلا عنده ولو نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا وفي القياس يكون تطوعا وهو قول محمد كذا في الفتاوى الظهيرية وفي الفتاوى البرازية من أن كل نهار في رمضان عينا فاعمد أشهر يقتل لأنه دليل الاستحلال اهـ واعلم أن هذا الذنب أعنى ذنب الإفطار عمد لا يرتفع بالتوبة بل لا بد من التكفير ولهذا قال في الهداية وبإيجاب الاعتاق عرف أن التوبة غير مكفرة لهذه الجناية وتبعه الشارحون وشبهه في غاية البيان بجناية المروة والزنا حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل يرتفعان بالحد وهذا يقتضي أن المراد بعدم الارتقاء عدمه ظاهرا أما فيما بينه وبين ربه فيرتفع بالتوبة بدون تكفير لأن حد الزنا يرتفع فيما بينه وبين الله بالتوبة كما صرح حوايه وأما القاضي بعد ما رفع الزاني إليه لا يقبل منه التوبة بل يقيم المحذ عليه وقد صرح الشيخ زكريا من الشافعية في شرح المنهج بارتقاعه بدون تكفير فيما بينه وبين الله تعالى وعبر عن المغيرة للعموم في قوله من جامع أو جومع ليفيد أنه لا فرق في الحكم وهو وجوب الكفارة بين الذكر والأنثى والمحرو والعبد ولهذا صرح في البرازية بالوجوب على المجاربة فيما لو أخبرت سيدها بعد طلوع الفجر عالة بطلوعه فجامعها مع عدم الوجوب عليه وكذلك لا فرق بين السلطان وغيره ولهذا قال في البرازية إذا لزم الكفارة على السلطان وهو موسر بماله المحلل وليس عليه تبعه لا حديثي باعتاق الرقبة وقال أبو نصر محمد ابن سلام يبقى بصيام شهرين لأن المقصود من الكفارة الانزعاج ويسهل عليه افطار شهر واعتاق رقبة فلا يحصل الزجر (قوله ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج) أي في غير القبل والدبر كالفخذ والابط والبطن لا نعدام الجماع صورة وفسد صومه لوجوده معنى كما قدمناه في المباشرة والتقبيل وعمل المرأة تين كذلك كما قدمناه وفي المغرب الفرج قبل الرجل والمرأة باتفاق أهل اللغة وقوله القبل والدبر كلاهما فرج يعني في الحكم اهـ بلفظه يعني لا في اللغة (قوله) وبإفساد صوم غير رمضان) أي لا كفارة في إفساد صوم غير أده رمضان لأن الإفطار في رمضان أبلغ في الجناية لهتك حرمة الشهر فلا يلحق به غيره لا قياسا لأنه ممتنع لكونه على خلاف القياس ولا دالة لأن إفساد غيره ليس في معناه ولزوم إفساد الجماع النفل والقضاء بالجماع ليس إلحاقا بإفساد الجماع الفرض بل هو ثابت ابتداء للعموم نص القضاء والاجماع (قوله) وإذا احتقن أو استعط أو أقطر في أذنه أو داوى جائفة أو أمة بدواء ووصل إلى جوفه أو دماغه أفطر) لقوله عليه السلام الفطر مما دخل وليس مما خرج رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده وهو مخصوص بحديث الاستقاء أو الفطرية باعتبار أنه يعود شئ وإن قل حتى لا يحس به كذا في فتح القدير فإن قلت ظاهره أن الخارج لا يبطل الصوم أصلا إلا في الاستقاء والمحصر ممنوع لأن الحيض والنفس كل منهما يفسد الصوم كما صرح به في البسائع قلت لا بد لأن إفسادهما الصوم باعتبار منافاتهما الأهلية له شرعا على خلاف القياس بالجماع الصحابة بخلاف الجنون والانعفاء بعد النسي لا يفسدان الصوم لأنهما لا يتأفان أهلية الاداء وإنما يتأفان النية كذا في البسائع والرواية بالفتح في احتقن واستعط أي وضع الحقنة في الدبر وصب السعوط وهو الدواء في الأنف وبالضم في أقطر والمجائفة اسم لجراحة وصلت إلى الجوف والامة الجرراحة وصلت إلى أم الدماغ وأطلق في الاقطار في الأذن فتعمل الماء والدهن وهو في الدهن بلا خلاف وأما الماء

في النهر قيل الصواب قطر لان أقطر لم يأت متعبا يقال أقطر الشيء حان له أن يقطر بخلاف قطر فانه جامعتا معا ولا زما بالتضعيف متعبا لا غير واما الاقطار بمعنى التقطير فلم يأت ذكره الجوهري وهذا تبين فساد ما قيل ان أقطر على لفظ المبني للفعول لان متناه على أن يحى الاقطار متعبا ولا محتملة على انه لو صح لكان حقه أن يقرأ على لفظ المبني للفاعل لتتفق الافعال وتنتظم الضمائر في سلك واحد وأقول في ٣٠٠

فاختار في الهداية عدم الاقطار به سواء دخل بنفسه أو أدخله وصرح الولوالجي بانه لا يفسد صومه مطلقا على المختار معللا بانه لم يوجد القطر صورة ولا معنى لانه مما لا يتعلق به صلاح البدن بوصوله الى الدماغ وجعل السعوط كالاقطار في الاذن وصحة في المحيط وفي فتاوى قاضيجان انه ان خاض الماء فدخل أذنه لا يفسد وان صب الماء في أذنه فالصحيح انه يفسد لانه وصل الى الجوف بفعله ورجحه المحقق في فتح القدير وبهذا يعلم حكم الغسل وهو صائم اذا دخل الماء في أذنه وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد فلو دخل الماء في الغسل أنفه أو أذنه ووصل الى الدماغ لاشئ عليه اه ولو شدد الطعام بخيط وأرسله في حلقه وطرف المحيط في يده لا يفسد الصوم الا اذا انفصل وذكر الولوالجي ان الصائم اذا استقصى في الاستنجاء حتى بلغ مبلغ المحققة فهذا أقل ما يكون ولو كان يفسد صومه والاستقصاء لا يفعل لانه يورث داء عظيما وفي الظهيرة ولو أدخل خشبة أو نحوها وطرفا منها بيده لم يفسد صومه قال في البدائع وهذا يدل على ان استقرار الداخل في الجوف شرط لفساد الصوم وكذلك لو أدخل أصبعه في أسته أو أدخلت المرأة في فرجها والمختار الا اذا كانت الاصبع مبتسلة بالماء أو الدهن فحينئذ يفسد لو وصل الماء والدهن وقيل ان المرأة اذا حشت الفرج الداخل فسد صومها والصائم اذا أصابه سهم ونحوه من الجانب الا أن لم يفسد صومه ولو بقي النصل في جوفه يفسد صومه اه وفي شرح الجامع الصغير لقاضيجان وان بقى الرمح في جوفه اختلفوا فيه والصحيح انه لا يفسد لانه لم يوجد منه الفعل ولم يصل اليه ما فيه صلاحه وذكر الولوالجي وأما الوجور في الغم فانه يفسد صومه لانه وصل الى جوف البدن ما هو مصلح للبدن فكان أ كلاما معنى لكن لا تنزله الكفارة لانعدام الاكل صورة وعن أبي يوسف في السعوط والوجور الكفارة ولو استعط ليل انخرج نهارا لا يقطر وأطلق الدواء فشمل الرطب واليابس لان العبرة للوصول لا لكونه رطبا أو يابسا وانما شرطه القدوري لان الرطب هو الذي يصل الى الجوف عادة حتى لو علم ان الرطب لم يصل لم يفسد ولو علم أن اليابس وصل فسد صومه كذا في العناية لكن بقي ما اذا لم يعلم يقينا أحدهما وكان رطبا فعند أبي حنيفة يقطر للوصول عادة وقال لا ادم العلم به فلا يقطر بالشك بخلاف ما اذا كان يابسا ولم يعلم فلا فطر اتفاقا كذا في فتح القدير وقوله الى جوفه عائد الى الجائفة وقوله الى دماغه عائد الى الآثمة وفي التحقيق أن بين الجوفين منفذا أصليا فواصل الى جوف الرأس يصل الى جوف البطن كذا في النهاية والبدائع ولهذا الاستعط ليل ووصل الى الرأس ثم نخرج نهارا لا يفسد كما قدمناه وعلله في البدائع بانه لما نزع علم انه لم يصل الى الجوف أو لم يستقر فيه (قوله وان أقطر في احليله لا) أي لا يقطر أطلقه فشمل الماء والدهن وهذا عندهما خلافا لابي يوسف وهو مبني على انه هل بين المشافة والجوف منفذ أم لا وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق فقال لا ووصول البول من المعدة الى المثانة

وحينئذ فيصح بناؤه للفاعل وهو الاولى المسار وللفعول ونايب الفاعل هو قوله في أذنه أي وجد اقطارا في أذنه (قوله) وان بقى الرمح في جوفه) عبارة قاضيجان وان بقى

وان أقطر في احليله لا

الزج فالظاهر ان ما هنا تحريف من النسخ (قوله) لانه لم يوجد منه الفعل) ذكر في النهر انه يشكك عليه مسألة الاستنجاء السابقة ومسئلة ما اذا أدخل خشبة وغيبها حيث يقطر في صورتين مع انه لم يوجد منه الفعل أعني صورة القطر وهو الابتلاع ولا معناه وهو ما فيه صلاحه لما ذكره من ان اتصال الماء الى المحققة يوجب داء عظيما قال وجوابه ان هذا مبني على تفسير الصورة بالابتلاع كافي الهداية والاولى تفسيرها بالادخال يصنع كما عل

به الامام قاضيجان الفساد باذخال الماء اذنه بانه موصل اليه بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو أدخل خشبة بالترشح وغيبها الى آخر كلامه اه نعم بر ذلك على تعليل الولوالجي لعدم الفساد باذخال الماء اذنه ويرد عليه أيضا كما قاله الرمي الاقطار بوصول الماء الى الدماغ في الاستشفاء فانه اذا قسد مع عدم القصد فكيف لا يفسد في الاقطار والسعوط مع القصد ثم قال لكن مع ذلك هو معارض بما في الشروح واذا عارض ما في الفتاوى بما في الشروح يعمل بما في الشروح اه وفيه ان ما في الولوالجية اختاره في الهداية كإمام والهداية معدودة من المتن وهي مقدمة على الشروح فابن المعارضة

بالتشريح وما يخرج رشحا لا يعود رشحا كالحجرة اذا سدد رأسها والقي في الحوض يخرج منها الماء ولا يدخل فيها ذكره الولوالجي وقال نعم قال في الهداية وهذا ليس من باب الفقهاء متعلق بالطب والخلاف فيما اذا وصل الى المئانة اما ما دام في قصبة الذكرك فلا يفسد صومه اتفاقا كذا في الخلاصة وعارض به في فتح القدير ما في خزائنه الا كل لوحشاذ كره بقطنة فغيرها انه يفسد كاحتشائها وأطال فيه وصحح في التحفة قول أبي يوسف ومحمد وهو رواية عن أبي حنيفة لكن رجح الشيخ قاسم في تصحيحه ظاهر الرواية وقيد بالاحليل الذي هو مخرج البول من الذكرك لان الاقطار في قبل المرأة يفسد الصوم بخلاف على الصحيح كذا في غاية البيان وفي الولوالجية انه يفسد بالاجماع وعلمه في فتح القدير بانه شبهه بالحقنة وفي شرح المجمع لابن فرشته الاحليل مخرج البول ومخرج اللبن من الثدي (قوله وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر) لما فيه من تعريض الصوم للفساد ولا يفسد صومه لعدم الفطر صورة ومعنى قيده قوله بلا عذر لان الذوق بعذر لا يكره كما قال في الحاشية فيمن كان زوجه سائى الخلق أو سيدها لا بأس بان تذوق لباسها وليس من الاعذار الذوق عند الشراء ليعرف الجيد من الردي بل يكره كما ذكره في الولوالجي وتبعه في فتح القدير وفي المحيط يجوز ان يقال لا بأس به كي لا يغبن والمضغ بعذر بان لم تجد المرأة من مضغ لصبيها الطعام من حائض أو نفساء أو غيرهما ممن لا يصوم ولم تجد طبيخا ولا لبنا حلبيلا لا بأس به للضرورة ألا ترى انه يجوز لها الافطار اذا خافت على الولد فالمضغ أولى وأطلق في الصوم فتشعل الغرض والنفل وقد قالوا ان الكراهة في الغرض أما في الصوم التطوع فلا يكره الذوق والمضغ فيه لان الافطار فيه مباح للعذر وغيره على رواية الحسن كذا في التبيين وتبعه في النهاية وفتح القدير وغيرهما وفيه بحث لان المذهب ان الافطار في التطوع لا يحل من غير عذر فما كان تعريضه عليه يكره لان كلا مناه عند عدم العذر وأما على رواية الحسن فسلم وسيأتي انها شاذة (قوله ومضغ العلك) أي ويكره مضغه في ظاهر الرواية لما فيه من تعريض الصوم على الفساد ولانه يتم بالا فطار أطلقه فأفاد انه لا فرق بين علك وعلك في انه لا يفطر وانما يكره وهو ظاهر الرواية كذا في غاية البيان والمتأخرون قيدوه بان يكون أبيض وقدم مضغه غيره اما اذا لم يعضغه غيره أو كان أسود مطلقا يفطره لانه اذا لم يعضغه غيره يتفتت في تجاوز شيء منه حلقه واذا مضغه غيره لا يتفتت الا ان الاسود يذوب بالمضغ فاما الابيض لا يذوب واطلاق محمد يدل على ان الكل سواء كذا ذكره الولوالجي في فتاواه واختار المحقق كلام المتأخرين لان اطلاق محمد محمول عليه للقطع بانه معال بعدم الوصول فاذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لانه كالمتيقن اه وقال غير الاسلام وعموم ما قال محمد في الجامع الصغير اشارة الى انه لا يكره العلك لغير الصائم ولكن يستحب للرجال تركه الا لعذر مثل أن يكون في فيه بخر اه وأما في حق النساء فالمستحب لهن فعله لانه سواء كهن وفي فتح القدير والاولى الكراهة للرجال الاحتاجة لان الدليل أعنى التشبه يقتضيها في حقهم خاليين المعارض وفي الفتاوى الظهيرية صائم عمل عمل الابرسم فأدخل الابرسم في فيه فخرجت خضرة الصبغ أو صفرة أو حمرة واختلطت بالريق فأخضر الريق أو اصفر أو احمر فابتاعه وهوذا كرمومه فسد صومه وفي المحيط عن أبي حنيفة انه يكره للصائم المضغعة والاستنشاق لغير الوضوء ولا بأس به للوضوء وكره الاغتسال وصب الماء على الرأس والاستنقاغ في الماء والتأنف بالثوب المبلول لانه اظهار الفجر عن العبادة وقال أبو يوسف لا يكره وهو الاظهر لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم صب على رأسه ماء من شدة الحر وهو صائم ولان فيه اظهار

وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر ومضغ العلك

(قوله وصحح في التحفة

قول أبي يوسف ومحمد)

قال الرمي تقدم ان محمد

مع أبي يوسف لكن قال

ومحمد توقف فيه وقيل هو

مع أبي يوسف والاظهر

انه مع أبي حنيفة فما

تقدم نقله هو الاظهر وما

تأخر على خلاف الاظهر

(قوله وأطلق في الصوم

الخ) قال في الامداد كذا

أطلقه في الهداية والكنز

وشرح المختار فشمل

النفل لما انه لا يباح فيه

الفطر بلا عذر على

المذهب ومن قيده

بالفرض كشمس الأئمة

الحلواني ونفي كراهة

الذوق في النفل انما هو

على رواية جواز الافطار

في النفل بلا عذر (قوله

وفيه بحث الخ) قال في

النهر يمكن أن يقال انما

لم يكره في النفل وكره في

الفرض اظهار التفاوت

المرتبتين

(قوله وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد الخ) قال في النهر وسمعت من بعض أعراسه الموالي أن قول النهاية بحب بالحاء المهملة ولا بأس به اه قال الشيخ اسمعيل ٣٠٢ ولكنه خلاف الظاهر واستعمالهم في مثله يستحب اه وكأنه لهذا والله تعالى أعلم

لم يعول عليه الشيخ علاء الدين مع شدة متابعتهم للنهر وقال مقتضاه الاثم بتركه الا ان يحمل الوجوب على الثبوت اه قلت وظاهر قول الهداية ولا يفعل لتطويل الحجة الخ فيفيد الكراهة تأمل (قوله وقد تقدم حكم القبلة) أي تحت قول المزن أو احتمل

﴿فصل في العوارض﴾

لا كحمل ودهن شارب وسواك وقبله ان أمن ﴿فصل في العوارض﴾

(قوله وهي هنا ثمانية الخ) نظمها المقدسي في بيت واحد فقال

سقم واكره وجل وسفر وضع وجوع وعطش وكبر انتهى والاولى انشاده

خالي من الضرورة هكذا

مرض واكره رضاع والسفر

حمل كذا عطش وجوع والكبر

ويزاد ناسع وهو قتال العدو فان الغازي اذا

خاف الجرح عن القتال له الفطر ولو مقيما كما يأتي

قريبا وقد زد ذلك قلت

ضعف بنيته وعجز بشريته فان الانسان خلق ضعيفا لاظهار الضجر (قوله لا كحمل ودهن شارب) أي لا يكره يجوز أن تكون الفاء منه ما مفتوحة فيكونان مصدرين من كحل عينيه كحلا ودهن رأسه دهنا اذا طلاه بالدهن ويجوز أن يكون مضموما ويكون معناه ولا بأس باستعمال الكحل والدهن كذا في العناية وفي غاية البيان الرواية بفتح الكاف والدال وانما لم يكرها لما انه نوع ارتفاق وليس من محظورات الصوم وقد نذب صلى الله عليه وسلم الى الاكتحال يوم عاشوراء والى الصوم فيه ولا بأس بالاكتحال للرجال اذا قصدوا به التداوي دون الزينة ويستحسن دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانه يعمل عمل الخضاب ولا يفعل لتطويل الحجة اذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة كذا في الهداية وكان ابن عمر يقبض على لحيتيه فيقطع ما زاد على الكف رواه أبو داود في سننه وما في الصحيحين عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام أحفوا الشوارب وأعفوا اللحى فحملوا على أعفائها من أن يأخذوا بها أو كلها كما هو فعل مجوس الاعاجم من حلق لحاهم فيقع بذلك الجمع بين الروايات وأما الاخذ منها وهي دون ذلك كما يفعل بعض المغاربة والمختلعة من الرجال فلم يبعه أحد كذا في فتح القدير وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد على القبضة بالضم ومقتضاه الاثم بتركه واعلم انه لا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة فالقصد الاول للدفع الشين واقامة ما به الوقار واطهار النعمة شكر الانفرا وهو أثرب النفس وشهامتها والثاني أثر ضعفها وقالوا بالخضاب وردت السنة ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك ان حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصد مطلوب فلا يضره اذا لم يكن ملتفتا اليه كذا في فتح القدير ولهذا قال الولوالجي في فتاواه لبس الثياب الجميلة مباح اذا كان لا يتكبر لان التكبر حرام وتفسيره أن يكون معها كما كان قبلها اه (قوله وسواك وقبله ان أمن) أي لا يكرهان وقد تقدم حكم القبلة وأما السواك فلا بأس به للصائم أطلقه فشمّل الرطب واليابس والمبلول وغيره وقبل الزوال وبعده لعدم قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء وعند كل صلاة لتساوله الظهر والعصر والمغرب وقد تقدم أحكامه في سنن الطهارة فارجع اليها ولم يتعرض لسنة السواك للصائم ولا شك فيه كغير الصائم صرح به في النهاية والله أعلم

﴿فصل في العوارض﴾

اعلم ان انسداد الصوم أحكاما بعضها يعم الصيامات كلها وبعضها يخص البعض دون البعض فالذي يعم الكل الاثم اذا أفسده بغير عذر ولانه أظل عمله من غير عذر وابطال العمل من غير عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم على ما سيأتي في صوم التطوع وان كان بعذر لا يأتى وإذا اختلف الحكم بالعذر فلا بد من معرفة الاعذار المسقطه للآثم والمؤاخذة فلهذا ذكرها في فصل على حدة كذا في مختصر البدائع وأخرها لانها حرة بالتأخير والعوارض جمع عارض وهو في اللغة كل ما استقبلك قال الله تعالى عارض ممطرنا وهو السحاب الذي يستقبلك والعارض الناب أيضا والعارضان شقا الفم والعارض الخد يقال أخذ من عارضيه من الشعر وعرض له عارض أي آفة من كبر أو من مرض كذا في ضيائه المحلوم مختصر شمس العلوم وهي هنا ثمانية المرض والسفر والاكره والجمل والرضاع

حمل وارضاع واكره سفر * مرض جهاد جوعه عطش كبر قال في النهر ويرد عليه ان السفر من الثمانية والجوع مع انه لا يبيح الفطر انما يبيح عدم الشروع في الصوم ومنها كبر السن وفي عروضة في الصوم ليكون مبيحا للفطر ما لا يخفى فالاولى

ان يراد بالعوارض ما يبيح عدم الصوم ليطرد في الكل (قوله وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت الخ) قال الرمي قال في جامع الفتاوى ولو ضعف عن الصوم لاستغاله بالعيشة فله أن يفطر ويطعم لكل يوم نصف صاع اه وأقول هذا اذا لم يدرك عدة من أيام أخر يمكنه الصوم فيها اما اذا أمكنه يجب القضاء على هذا الحصاد في شهر رمضان اذا لم يقدر عليه مع الصوم وبذلك الزرع بالتأخير لا شك في جواز الفطر والقضاء اذا أدرك عدة من أيام أخر والله تعالى أعلم (قوله للامة أن ٣٠٣ تمتنع الخ) أي لا يجب عليها طاعته

في ذلك وانظر هل يجوز لها اطاعته أم لا والظاهر الثاني تأمل ولكن مقتضى ما في شرح الوهبانية للشرنبل الى الاول حيث قال صائم أتعب نفسه في عمل حتى أجهده العطش فافطر لزمته الكفارة وقيل لا تزمه وبه أفتى البقال وهذا بخلاف الامة اذا أجهدت نفسها

لمن خاف زيادة المرض الفطر

لأنها معذورة تحت قهر المولى ولها أن تمتنع من ذلك وكذا العبد اه فقوله ولها يفيد أنه يجوز لها اطاعته إلا أن يقال ان قوله ولها معناه أنه يحصل لها مخالفة أمره ان أمكنها وقوله قبله بخلاف الامة محمول على ما اذا فعلت بغير اختيارها بدليل التعليل تأمل (قوله كان عليه الكفارة) قال في جامع الفصولين وقيل لا ولو أفطر على ظن أنه يقاتل أهل الحرب فلم

والجوع والعطش وكبر السن كذا في البدائع (قوله لمن خاف زيادة المرض الفطر) لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فانه أباح الفطر لكل مريض لكن القطع بان شرعية الفطر فيه إنما هو لدفع المخرج وتحقيق المخرج منوط بزيادة المرض أو إبطاء البرء أو إفساد عضو ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن امارة أو تجربة أو أخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق وقيل عدالتها شرط فلو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف أن يمرض سأل عنه القاضي الامام فقال الخوف ليس بشئ كذا في فتح القدير وفي التبيين والصحيح الذي يخشى أن يمرض بالصوم فهو كالمرضى ومراده بالخشية غلبة الظن كما أراد المصنف بالخوف ايها وأطلق الخوف ابن الملك في شرح المجمع وأراد الوهم حيث قال لو خاف من المرض لا يفطر وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم جاز لها الفطر وكذا الذي ذهب به متوكل السلطان الى العمارة في الايام المحارة والعمل الخفيف اذا خشي الهلاك أو نقصان العقل وقالوا الغازي اذا كان يعلم يقينانه يقاتل العدو في شهر رمضان ويخاف الضعف ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان أو مقبلا وفي الفتاوى الظهيرية والولول الحجة للامة ان تمتنع من امتثال أمر المولى اذا كان ذلك يجهزها عن اقامة الفرائض لانها مبقاة على أصل الحرية في حق الفرائض أطلق في المرض فشمع ما اذا مرض قبل طلوع الفجر أو بعده بعدما شرع بخلاف السفر فانه ليس بعذر في اليوم الذي أنشأ السفر فيه ولا يحمل له الافطار وهو عذر في سائر الايام كذا في الظهيرية وأشار باللام الى انه مخير بين الصوم والفطر لكن الفطر رخصة والصوم عزيمة فكان أفضل الا اذا خاف الهلاك فلا فطار واجب كذا في البدائع وفي الظهيرية رجل لو صام في شهر رمضان لا يمكنه أن يصلي قائما واذا أفطر يمكنه أن يصلي قائما فانه يصوم ويصلي قاعدا جعلا بين العبادتين وفي الخلاصة لو كان له نوبة حتى فاكل قبل ان تظهر يعني في يوم النوبة لا بأس فان لم يحجم فيه كان عليه الكفارة كما لو أفطرت على ظن انه يوم حيضها فلم تحض كان عليها الكفارة لوجود الافطار في يوم ليس فيه شبهة الاباحة وهذا اذا فطر بعد ما نوى الصوم وشرع فيه اما لو لم ينو كان عليه القضاء دون الكفارة كذا في فتاوى قاضيان وفي الظهيرية رضيع مبطون يخاف موته من هذا الداء وزعم الاطباء ان الفطر اذا شرب دواء كذا برئ الصغير وتمائل وتحتاج الطئر الى ان تشرب ذلك نهرا في رمضان قيل لها ذلك اذا قال ذلك الاطباء الخذاق وكذا ذلك الرجل اذا لدغته حية فافطر بشرب الدواء قالوا ان كان ذلك ينفعه فلا بأس به أطلق في الكتاب الاطباء الخذاق قال رضى الله عنه وعندى هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر كسلم شرع في الصلاة بالتيمم فوعده كافر اعطاء الماء فانه لا يقطع الصلاة لعل غرضه افساد الصلاة عليه فكذلك في الصوم اه وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له أن يستطب بالكافر فيما عدا ابطال العبادة لانه عمل قبول قوله باحتمال أن يكون غرضه افساد العبادة لا

يتفق القتال لا يكفر والفرق أي بين هذا وبين من له نوبة حتى ان القتال يحتاج الى تقديم الافطار ليستقوى بخلاف المرض اه وحاصله ان المقاتل يحتاج الى تقديم الاكل فصار ما ذوقا فيه قبل وجود حقيقة العذر بخلاف المريض فلذا يلزمه الكفارة اذا لم يوجد عذره بعد الاكل لكن قدمنا عن قاضيان في شرح الجامع سقوطها عنه أيضا وكذا عن ظنت انه يوم حيضها (قوله برئ الصغير وتمائل) قال في القاموس في مادة مثل تمائل العليل قارب البرء (قوله وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له الخ) قال في

انه راجحنا وفيه كلام لان عندهم نصيح المسلم كغيره في تطيب بهم اه قال محبيه وأيده شيخنا بما نقله عن الدر المنثور للعلامة السيوطي من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما خلا كافر بمسلم الا عزم على قتله (قوله وفي القنية لا يجوز للخباز الخ) قال الرملي ما قدمناه عن جامع الفتاوى يدخل فيه الخباز وغيره وقوله هو كاذب الخ فيه نظر فان طول النهار وقصره لا يدخل له في الكفاية فقد يظهر صدقه في قوله لا يكفيني فيفوض اليه جلال حاله على الصلاح تأمل اه وفي الامداد عن التتار خانية سئل على بن أحمد عن المحترف اذا كان يعلم انه لو اشتغل بحرقته يلحقه مرض يبيع الفطر وهو محتاج الى تحصيل النفقة هل يباح له الاكل قبل أن يعرض خنع من ذلك أشد المنع وكذا احكامه عن أستاذة الوبري واذالم يكفه عمل نصف النهار ويستريح في النصف الباقي وهو محجوج باقصر أيام الشتاء اه قلت ويمكن جل ما مر عن جامع الفتاوى على ما يأتي من نذر صوم الا بدفع ضعف عنه لاستغاله بالمعيشة ويقربه اخلاق قوله فله أن يفطروا يطعم تأمل وانظر اذا كان أجر نفسه في العمل مدة معلومة هل له الفطر اذا جاء رمضان والظاهر نعم اذالم يمرض المستاجر بنسخ الاجارة ٣٠٤ كما في الظئر فانه يجب عليها الارضاع بالعقد فيحمل لها الا فطار اذا خافت على الولد فيكون

خوفه على نفسه أولى تأمل
وينبغي التفصيل في مسألة
المحترف بان يقال اذا كان
عنده ما يكفيه وعياله
لا يحمل له الفطر لانه اذا
كان كذلك يحرم عليه
وللسافر وصومه أحب
ان لم يضره

السؤال من الناس فلا
يحمل له الفطر بالاولى وان
كان محتاجا الى العمل
يعمل بقدر ما يكفيه
وعياله حتى لو أداه العمل في
ذلك الى الفطر حل له اذا
لم يمكنه العمل في غير ذلك
مما لا يؤديه الى الفطر من
سائر الاعمال التي يقدر
عليها (قوله فجعل نفسه

بان استعماله في الطب لا يجوز وفي القنية لا يجوز للخباز ان يخبز خبز اوصله الى ضعف مبيع للفطر بل
يخبز نصف النهار ويستريح في النصف قبل له لا يكفيه أجرته أو ربحه فقيل هو كاذب وهو باطل
باقصر أيام الشتاء (قوله وللسافر وصومه أحب ان لم يضره) أي جاز للسافر الفطر لان السفر لا يعرا
عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف المرض لانه قد يخفف بالصوم فشرط كونه مفضيا الى المخرج وانما
كان الصوم أفضل ان لم يضره لقوله تعالى وان تصوموا خيرا لكم ولان رمضان أفضل الوقتين فكان
فيه الاداء أولى ولا يرده علينا القصر في الصلوات فانه واجب حتى يأتم بالانتهاء لان القصر هو العزيمة
وتسببهم له رخصة اسقاط مجاز وقول صاحب غاية البيان ان القصر أفضل تسامح ولو قال المصنف
وصومه أحب ان لم يضره ما كان أولى لشجوه قسده قوله ان لم يضره لان الصوم ان يضره بان
شق عليه والفطر أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام ليس من البر الصيام في السفر قاله لر جل صائم
يصب عليه الماء وفي المحيط ولو اراد المسافر ان يقيم في مصر أو يدخل مصره كره له أن يفطر لانه اجتمع
في اليوم المبيح وهو السفر والمحرّم وهو الاقامة فربحنا المحرم احتياطا وصرح في الخلاصة بكرهه
الصوم ان أحجده وأطلق الضرر ولم يقيده بضره لانه لو لم يضره الصوم لكن كان رفقاًؤه
أوعايتهم مفطرين والنفقة مشتركة بينهم فالافطار أفضل كذا في الخلاصة والظهيرية لان ضرر
المال كضرر البدن وأشار الى أن انشاء السفر في شهر رمضان جائز لا طلاق النص خلافاً لعلى وابن
عباس كذا في المحيط وفي الولوالجية والسفر الذي يبيع الفطر هو الذي يبيع القصر لان كلاهما قد
ثبتت رخصته وأطلق السفر فشمل سفر الطاعة والمعصية لماعرف وأراد بالضرر الذي ليس
فيه خوف الهلاك لان ما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم فالافطار في مثله واجب لانه أفضل كذا

عذرا أي نفس السفر عذرا وان عرا عن المشقة لانها موجودة فيه غالباً والنادر كالعدم فانيطت الرخصة بنفس السفر وظاهر في
اطلاقهم انه لو دخل بلد ولم ينو فيه اقامة نصف شهر ان له الفطر ويؤيده ما يأتي قريبا من كلامه من عبارة المحيط حيث علق كراهة
الفطر على الاقامة في مصر أو دخوله الى مصره ففرق بين مصره وغير مصره فعلق الكراهة في مصره على الدخول وفي غير مصره
على الاقامة ويدل عليه أيضاً ما يذكّر عن الولوالجية من ان السفر المبيح للفطر هو المبيح للقصر والله أعلم (قوله وفي المحيط ولو اراد
المسافر الخ) أي اذا كان الرجل مسافرا في أول النهار وأراد أن يدخل في أثناء النهار مصر غير مصره وينو في اقامته أو يدخل
مصره مطلقا يجب عليه صوم ذلك اليوم ترجيحاً للمحرّم وهو الاقامة والظاهر ان هذا اذا كان دخوله المصر في وقت النية كما يفيد
ما سيأتي في شرح قول المصنف ولو نوى المسافر الافطار الخ لانه حينئذ يكون قد اجتمع فيه المبيح والمحرّم بخلاف ما اذا كان في وقت
النية مسافرا لانه تمحض فيه المبيح نعم بعد اقامته يجب عليه امساك بقية يومه كما سيأتي في هذا ما ظهر لي تأمل لكن رأيت في البدائع
ما يخالفه حيث قال بعد ذكره عبارة المحيط المذكورة فان كان أكبر رآه انه يتفق دخوله المصر حين تغيب الشمس فلا بأس بالفطر
فيه اه ذكر ذلك فيمصل باب الاعتكاف (قوله لان ضرر المال كضرر البدن) قال في النهر على في الفتاوى أفضل الافطار

حقيقة (قوله أنه لا قضاء على المريض والمسافر) - أرجع في النهر الضمير المجرور إلى المرض والسفر واليه يؤول كلام الزيلعي وهو أظهر في التقيد المذكور في قوله قيد به أي بموتها على السفر والمرض وإن كان ظاهراً على ما ذكرناه بعد الله والاهامة لا بوصفان حقيقة بالوصف المذكور (قوله وغلطه القدوري) قال في النهر يعني رواية ودراية اذ لزوم الكل متوقف على القدرة عليه ولم توجد الكتب المعتمدة ماطقة بخلاف ما قال والعادة قاضية باستحالة نقل غير المذهب وترك المذهب وبهذا اندفع ما يأتي عن غاية البيان (قوله ليظهر في الإيصاء) تعليل للنفي وهو يلزمه وقوله لانه أي التذرع معلق بالصحة لتعليل للنفي (قوله لانه معلق بالصحة) أي النذر وهو قول المريض لله على صوم هذا الشهر أي لانه في قوة قوله اذ ابرئت (قوله والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجي الشهر لا يلزمه شيء بخلاف وان مات بعدما صح يوماً يلزمه الإيصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي فقال ان لم يصم اليوم الذي صح فيه لزمه الكل ٣٠٥ وان صامه لا يلزمه شيء كالمرضى في رمضان الخ) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها اضطراب وعلى هذه النسخة يجب ابدال الصحيح بالمرضى وفي بعض النسخ والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجي الشهر لا يلزمه شيء ولو صام بعضه ثم ولا قضاء ان ماتا عليهما

في البدائع ومنه ما اذا أكره المريض والمسافر ان الافطار واجب ولا يصح الصوم حتى لو امتنع من الافطار فقتل يأنثم كالا كراه على كل الميتة بخلاف ما اذا كان صحيحاً مقيماً أكره بقتل نفسه فانه يرخص له الفطر والصوم أفضل حتى لو امتنع من الافطار حتى قتل يأنثم عليه لان الوجوب ثابت حالة الا كراه وأثر الرخصة بالا كراه في سقوط الاثم بالترك لا في سقوط الواجب كالا كراه على الكفر كذا في البدائع وقيدنا بكونه أكره بقتل نفسه لانه لو قيل له لتفطرن أولاً قتلن ولدك فانه لا يباح له الفطر كقوله لتشر بن الحمر أولاً قتلن ولدك فصار كتهديده بالمجس كذا في النهاية وفي فتاوى قاضيان المسافر اذا تذكر شيئاً قد نسبه في منزله فدخل فافطر ثم خرج قال عليه الكفارة قياساً لانه مقيم عند الاكل حيث رفض سفره بالعود الى منزله وبالقياص تأخذ اه (قوله ولا قضاء ان ماتا عليهما) أي ولا قضاء على المريض والمسافر اذا ماتا قبل الصحة والاقامة لانهم لم يدركا عدة من أيام أخر فلم يوجد شرط وجوب الاداء فلم يلزم القضاء قيد به لانه لو صم المريض أو أقام المسافر ولم يقض حتى مات لزمه الإيصاء بقدره وهو مصرح به في بعض نسخ المتن لوجود الادراك بهذا المقدار وذكر الطحاوي ان هذا قول محمد وعندهما يلزمه قضاء الكل وغلطه القدوري وتبعه في الهداية قال والصحيح انه لا يلزمه الا بقدره عند الكل وانما الخلاف في النذر بان يقول المريض لله على صوم

هذا الشهر فصم يوماً ثم مات يلزمه قضاء جميع الشهر عندهما وعند محمد قضاء ما صح فيه والفرق لهما ان النذر سبب فظهر الوجوب في حق الخلف وفي هذه المسئلة السبب ادراك العدة فيقدر بقدر ما أدرك فيه وانما لم يلزمه القضاء قبل الصحة ليظهر في الإيصاء لانه معلق بالصحة وان لم يذكر اذاعة التعليق فيصح التصرف المكاف ما أمكن فينزل عند الصحة وأجاب عنه في غاية البيان بان الجماعة الذين أنكروا الخلاف نشؤوا بعد الطحاوي بكثير من الزمان باعتبار ان الخلاف لم يبلغهم وهوليس بحجة عليه لان جهل الانسان لا يعتبر حجة على غيره وقد ذكره بعدما ثبت عنده وهو ممن لا يتم لاوصافه المجيلة والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجي الشهر لا يلزمه شيء بخلاف وان

مات يلزمه الإيصاء بما بقي من الشهر وأما المريض اذا نذر ثم مات قبل الصحة لا يلزمه شيء بخلاف وان مات بعدما صح يوماً لزمه الإيصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح اه ولا يخفى ان تفصيل الطحاوي انما هو في القضاء كاعلم من كلامه المار ولذا ردوا عليه هذا

٣٩٥ بحر - ثاني وفي السراج رجل نذر صوم رجب فاقام أياماً فادركه على الصوم قبل رجب ثم مات ذكر في الفتاوى ان عليه الوصية بشهر كامل وذكر الحاكم انه يوصي بقدر ما قدره ذكر في الكرخي انه ان مات قبل رجب لا شيء عليه والا ولا ن روايتان عنهما والثالث قول محمد خاصة لان الزامه لا يقدر عليه محال ولذا لا يوصي اذا لم يقدر على قضاء رمضان ولهما على طريقة الحاكم ان النذر سبب ملزم فجاز الفعل عقيبهما وانما التأخير لتسهيل الاداء لانه لا بد من التمكن من الاداء لئلا يلزم تكليف مالا يطاق ولهما على طريقة الفتاوى ان اللزوم اذا لم يظهر في حق الاداء يظهر في خلفه وهو الاطعام فاذا ثبت هذا فنقول اذا نذر شهر غير معين ثم أقام بعد النذر أياماً فادركه على الصوم فلم يصم فعندهما يلزمه الوصية بجميع الشهر على كلا الطرفين وقال محمد وزفر لقدر ما قدر وجهه قولهما على طريق الحاكم ان ما أدركه صالح لصوم كل يوم من أيام النذر فاذا لم يصم جعل كالقادر على الجميع فوجب الإيصاء وعلى طريقة الفتاوى النذر ملزم في الذمة الساعة ولا يشترط امكان الاداء وفائدة الخلاف اذا صام ما أدرك فعلى الاول لا يجب

الايضاء بالباقي وعلى الثاني يجب ومثله لو نذر ليلا صوم شهر غير معين ومات في الليل لا يجب الايضاء على الاول لعدم الادراك
ويجب على الثاني ولو اوجب على نفسه صوم رجب ثم اقام اياما ولم يصم فقد مر اه ما في السراج لمخصا به علم وجه الفرق بين
النذر المعين والمطلق ثم قال في السراج مريض لا يقدر على الصوم نذر صوم رجب ثم دخل رجب وهو مريض ثم صبح بعده يوما أو
يومين فلم يصم ثم مرض ومات فعليه الايضاء بجميع الشهر اما على طريقة الفتاوى فظاهر وكذا على طريقة المحاكم لان بخروج
الشهر المعين وصحته بعده وجب عليه صوم شهر مطلق فاذا لم يصم فيه وجب عليه الايضاء بجميع الشهر كما في النذر المطلق اذا بقي
يوما أو يومين يقدر على الصوم ولم يصم ثم مات اه (قوله لكان أشمل الخ) اجاب في النهر بان من افطر متعمدا فوجوبها عليه بالاولى
على ان الفصل معقود للعوارض (قوله بل أراد بالولي) كذا في بعض النسخ وفي بعضها بدون بل (قوله وكذا كفارة اليمين والقتل
الخ) كذا في الزيلعي والدرر ٣٠٦ قال في الشرنبلالية اقول لا يصح تبرع الوارث في كفارة القتل بشي لان الواجب فيها ابتداء

عق رقبة مؤمنة ولا
يصح اعتاق الوارث عنه كما
ذكره والصوم فيها بدل
عن الاعتاق لا يصح فيه
الفدية كما ياتي اه ومثله
في العزيمة معترضا على
صاحب الدرر والزيلعي
وادعي ان الزيلعي وهم في
فهم كلام الكافي وعبرة

ويطعم ولهما لكل يوم
كالفطرة بوصية

الكافي على ما في شرح
الشيخ اسمعيل على معسر
كفارة يمين أو قتل وعجز
عن الصوم لم تجز الفدية
كتمتع عجز عن الدم والصوم
لان الصوم هنا بدل ولا
يدل للبدل فان مات وأوصى
بالتكفير صرح من ثلثه
وصح التبرع في الكسوة
والاطعام لان الاعتاق

مات بعد ما صبح يوما يلزمه الايضاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صبح وفصل الطحاوي فقال
ان لم يصم اليوم الذي صبح فيه لزمه الكل وان صامه لا يلزمه شي كالمرضى في رمضان اذا صبح يوما
فصامه ثم مات لا يلزمه شي اتفاقا لانه بالصوم تعين انه لا يصح فيه قضاء يوم آخر بخلاف ما اذا لم يصمه
حيث لا يلزمه الكل كما قدمناه على قول الطحاوي لان ما قدر فيه صالح لقضاء اليوم الاول والوسط
والاخير فلما قدر على قضاء البعض فكانه قد قدر على قضاء الكل اليه اشار في البدائع ونفاية البيان
وفي الوتو الجمية ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو مريض ثم مات قبل ان يصح لم يجب عليه
لانه لم يجب عليه اداء الاصل فلا يجب اداء البدل ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو صحيح
فعاش عشرة ايام ثم مات اطعم عنه الشهر كله لان الاعتكاف مما لا يتجزى (قوله ويطعم ولهما لكل
يوم كالفطرة بوصية) أي يطعم ولي المريض والمسافر عنه ما عن كل يوم أدركاه كصدقة الفطر اذا
أوصياه لانهما لما عجزا عن الصوم الذي هو في ذمتهم ما التحق بالشيخ الفاني دلالة لقياسا فوجب
عليهما الايضاء بقدر ما أدركاه عدة من ايام أخر كما في الهداية ولو قال ويطعم ولي من مات وعليه قضاء
رمضان لكان أشمل لان هذا المحكم لا يخص المريض والمسافر ولا من افطر لعذر بل يدخل فيه
من افطر متعمدا ووجب القضاء عليه بل أراد بالولي من له ولاية التصرف في ماله بعد موته فيدخل
وصيهما وأراد بتشبيهه بالفطرة كالكفارة التشبيه من جهة المقدار بان يطعم عن صوم كل يوم
نصف صاع من بر أو زبيب أو صاعا من تمر أو شعير لا التشبيه مطلقا لان الاباحة كافية هنا ولهذا
عبر بالاطعام دون الاتناء دون صدقة الفطر فان الركن فيها التملك ولا تكفي الاباحة وقيد بوصية
لانه لو لم يأمر لا يلزم الورثة شي كالزكاة لانها من حقوق الله تعالى ولا بد فيها من الايضاء ليتحقق
الاختيار الا اذا مات قبل أن يؤدي العشر فانه يؤخذ من تركته من غير ايضاء لشدة تعلق العشر
بالعين كذا في البدائع من كتاب الزكاة في مسألة اذا باع صاحب المال ماله قبل اداء الزكاة ومع ذلك
لو تبرع الورثة أجراه ان شاء الله تعالى وكذا كفارة اليمين والقتل اذا تبرع الوارث بالاطعام

بلا ايضاء الزام الولاء على الميت ولا الزام في الكسوة والاطعام انتهت وأنت خير بانها نص فيما قاله الزيلعي وأما والدسوة
ما ادعاه في العزيمة من ان الموضوع في كلام الكافي هو الكفارة مطلقا ولما وقع في سياق كلامه ذكر كفارة يمين أو قتل وهما قد
اشتركا في مسألة الاعتاق ذهل الزيلعي عن حقيقة الحال فساق كلامه على تعلق هذه المسئلة بهما وقال ما قال اه فعيد ولا يتنافى
ذلك ما سياتي في شرح قوله والشيخ الفاني من انه لو وجبت عليه كفارة يمين أو قتل لا تجوز له الفدية لان الصوم هنا بدل عن غيره
فان ذلك في المحي وما هنا فيما اذا تبرع عنه الولي فيصح لعدم امكان الاصل لعدم امكان الاعتاق لما فيه من الزام كما بسطه الشيخ
اسمعيل في الجواب عن الدرر وفي الامداد في فصل اسقاط الصلاة ولزم عليه يعني من افطر في رمضان الوصية بما قدر عليه وبقي في
ذمته حتى أدركه الموت وأوصى بفدية ما عليه من صيام فرض رمضان وكذا صوم كفارة يمين وقتل خطأ وظهار وجناية على احرام
وقتل محرم صيد او صوم مندور فيخرج عنه وليه من ثلث ما ترك اه فقد نص على جواز الايضاء بذلك وحينئذ فلا مانع من التوفيق

وقضيا ماقدرا بلا شرط

ولاء فاذا جاء رمضان
قدم الاداء على القضاء
والحامل والمرضع ان
خافتا على الولد أو النفس

بما رواه تعالى أعلم وبه
يندفع ما في حاشية
مسكين عن الاقتصار
من ان مرادهم بالقتل قتل
الصبي لا قتل النفس
لانه ليس فيه اطعام اه
فليتأمل وليراجع كما
يظهر الحق (قوله وهناك
فرق آخر مذكور في
النهاية) وهو ان الحامل
 والمرضع مأمورة بصيانة
الولد مقصودا ولا يتأتى
بدون الافطار عند الخوف
فكانت مأمورة ايضا
بالافطار والامر به مع
الكفارة التي بناؤها على
الرجوع عنه لا يجتمعان
بخلاف الاكراه فان كل
واحد غير مأمور بقصدا
بصيانة غيره بل نشأ الامر
هناك من ضرورة حرمة
القتل والحكم بتفاوت
بتفاوت الامر القصدى
والضمنى (قوله وقد قيل
انه ولدها من الرضاع الخ)
قال في النهى لا يخفى ان
هذا لما يتم ان لو أرضعته
والحكم أعم من ذلك فانها
بمجرد العقد لو خافت على
الولد جاز لها الفطر

والكسوة يجوز ولا يجوز التبرع بالاعتاق لمافيه من الزام الولاء للميت بغير رضاه وأشار بالوصية
الى انه معتبر من ثلث ماله صرح به فاضحان في فتاواه والى ان الصلاة كالصوم يجامع انهما من
حقوقه تعالى بل أولى لكونها أهم ويؤدى عن كل وتر نصف صاع لانه فرض عند الامام كذا في
غاية البيان ويعتبر كل صلاة بصوم يوم على الصحيح والى ان سائر حقوقه تعالى كذلك مالمالك كان أو
بدنيا عبادة محضة أو فقه معنى المؤنة كصدقة الفطر أو عكسه كالعشر أو مؤنة محضة كالتفقات أو
فيه معنى العقوبة كالكفارات والى ان الولي لا يصوم عنه ولا يصلى لمحدث النساء لا يصوم أحد
عن أحد ولا يصلى أحد عن أحد وقيدنا بكونهما ادر كعدة من أيام أخر اذ لو ما تأقبله لا يجب عليهما
الا بصاء لما قدمناه لكن لو أوصياه صحت وصيتهما لان صحتهما لا تتوقف على الوجوب كذا في
البدائع وأشار ايضا الى انه لو أوجب على نفسه الاعتكاف ثم مات أطعم عنه لكل يوم نصف صاع من
حنطة لانه وقع النياس عن ادائه فوقع القضاء بالاطعام كالصوم في الصلاة كذا ذكره الولوالجي
في فتاويه فالحاصل ان ما كان عبادة بدنية فان الوصى يطعم عنه بعد موته عن كل واجب كصدقة
الفطر وما كان عبادة مالية كالزكاة فانه يخرج عنه القدر الواجب عليه وما كان مركبا منهما كالج
فانه يحج عنه رجلا من مال الميت (قوله وقضيا ماقدرا بلا شرط ولواء) أى لا يشترط التتابع في القضاء
لاطلاق قوله تعالى فعدة من أيام أخر والذي في قراءة أى فعدة من أيام أخر متتابعة غير مشهور
لا يزد عليه بخلاف قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فانها مشهورة بزيادة كذا في النهاية والكافي
لكن المستحب التتابع وأشار باطلاقه الى ان القضاء على التراخي لان الامر فيه مطلق وهو على التراخي
كما عرف في الأصول ومعنى التراخي عدم تعيين الزمن الاول للفعل في أى وقت شرع فيه كان ممثلا
ولا اثم عليه بالتأخير ويتضيق عليه الوجوب في آخر عمره في زمان يتمكن فيه من الاداء قبل موته
ولهذا قال أصحابنا انه لا يكره لمن عليه قضاء رمضان ان يصوم متطوعا ولو كان الوجوب على الفور
يكره له التطوع قبل القضاء لانه يكره له تأخير الواجب عن وقته المضيق ولهذا اذا أخر قضاء رمضان
حتى دخل آخر فلا فدية عليه لكونها تجب خلفا عن الصوم عند العجز ولم يوجد لقدرة على القضاء
ولهذا قال (فاذا جاء رمضان أخر قدم الاداء على القضاء) لانه في وقته وهو لا يقبل غيره ويصوم القضاء
بعده وهذا بخلاف قضاء الصلوات فانها على الفور ولا يباح التأخير الا بعد ذكره الولوالجي (قوله
والحامل والمرضع اذا خافتا على الولد أو النفس) أى لهما الفطر دفعا للمخرج وقوله صلى الله عليه
وسلم ان الله وضع عن المسافر الصوم وشرط الصلاة وعن الحامل والمرضع الصوم فيسبب الخوف بمعنى
غلبة الظن بتجربة أو اخبار طيب حاذق مسلم كافي الفتاوى الظهيرية على ما قدمناه لانها لو لم تخف
لا يرخص لها الفطر وانما لا يجوز افطاره بسبب خوف هلاك ابنه في الاكراه لان العنبر في الاكراه
جاء من قبل من ليس له الحق فلا يعذر لصيانة نفس غيره بخلاف الحامل والمرضع وهناك فرق آخر
مذكور في النهاية وأطلق المرضع ولم يقيد بها ليفيد انه لا فرق بين الام والظئر اما الظئر فلان الارضاع
واجب عليها بالعقد وأما الام فسلوجوبه ديانة مطلقا وقضاء اذا كان الاب معسرا أو كان الولد لا يرضع
من غيرها وبهذا اندفع ما في الذخيرة من أن المراد بالمرضع الظئر لا الام فان الاب يستأجر غيرها وانما
قال اذا خافتا على الولد ولم يقل كالقيد وروى اذا خافتا على أنفسهما أو ولدهما لانه لا يشمل المستأجر
اذلا ولدها كذا قيل وقد قيل انه ولدها من الرضاع لان المفرد المضاف يعسره سواء كان مضافا لمفرد
أو غيره كما صرحوا به فيشمى الولد الذى ولدته والذي أرضعته لانه ولدها شرعا وان كان ولدها مجازا

لغة والواو في قوله والمرضع بمعنى أولان هذا الحكم ثابت لكل واحد منهما على الانفراد كذا في
 النهاية والحامل هي التي في بطنها ولد والمرضع هي التي لها اللبن ولا يجوز ادخال التاء في أحدهما كما
 في حائض وطالق لأن ذلك من الصفات الثابتة لا الحادثة الا اذا أريد الحدوث فانه يجوز ادخال التاء
 بان يقال حائضة الآن وغدا كذا في غاية البيان ولم أر من صرح بان الحامل والمرضع اذا ما ناقبل
 أن يزول خوفهما على الولد أو على أنفسهما أنه لا يلزمهما القضاء كما يرض والمسافر لكن صرح في
 البدائع بان للقضاء شرائط منها القدرة على القضاء وهو بمجموعه يتناول الحامل والمرضع فعلى هذا
 اذا زال الخوف أياما لمزمهما بقدره بل ولا خصوصية فان كل من أفطر لعذر ومات قبل زواله لا يلزمه
 شيء فيدخل المكره والاقسام الثمانية المتقدمة (قوله وللشيخ الفاني وهو يفدي فقط) أي له
 الفطر وعليه الفدية وليست على غيره من المريض والمسافر والحامل والمرضع لعدم ورود نص فيهم
 ووروده في الشيخ الفاني وهو الذي كل يوم في نقص الى أن يموت وسمي به امالانه قرب من الغناء أولانه
 فنيته وقوته وانما لزمه باعتبار شهوده للشهر حتى لو تحمل المشقة وصام كان مؤديا وانما أبيع له
 الفطر لاجل المخرج وعذره ليس بعرض الزوال حتى يصار الى القضاء فوجب الفدية لكل يوم
 نصف صاع من بر أو زبيب أو صاعا من تمر أو شعير كصدقة الفطر لكن يجوز هنا طعام الاباحة
 اكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر كما قدمناه كذا في فتح القدير وفتاوى قاضيخان وفي معراج
 الدراية ولا يجوز في الفدية الاباحة لانها تنبى عن تملك اه وهو مخالف لما قدمناه ويحمل ما في
 المعراج على الفدية في الحج ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لان شرط الخلفية استمرار العجز في
 الصوم وانما قيدناه ليخرج المتيمم اذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المؤداة بالتييم لان خلفية التيمم
 مشروط بمجرد العجز عن الماء لا بقيد دوامه وكذا خلفية الاشهر عن الاقراء في الاعتداد مشروط
 بانقطاع الدم مع سن اليأس لا بشرط دوامه حتى لا تبطل الانكحة الماضية بعود الدم على ما قدمناه
 في الحيض وفي الكافي وشرط الخلفية استمرار العجز كما في اليمين وفي صوم دم المتعة وغيرها قد خلف
 لقيام الدليل اه وأشار المصنف فيما سبق من أن المسافر اذا لم يدرك عدة فلا شيء عليه اذا مات الى
 أن الشيخ الفاني لو كان مسافرا لغات قبل الاقامة لا يجب عليه الا قضاء بالفدية لانه يخالف غيره
 في التخفيف لافي التغليب لكن ذكره الشارحون بصيغة قيل ينبغي ان لا يجب مع ان الاولى الجزم به
 لاستفادته مما ذكرناه ولعلها ليست صريحة في كلام أهل المذهب فلم يجزموا بها ولان الفدية لا تجوز
 الا عن صوم هو أصل بنفسه لا بدل عن غيره فجازت عن رمضان وقضائه والنذر حتى لو نذر صوم
 الا بدفعه عن الصوم لا اشتغاله بالمعيشة له ان يطعم ويفطر لانه استيقن أن لا يقدر على قضائه وان لم
 يقدر على الاطعام لعسريته يستغفر الله تعالى وان لم يقدر لشدة الحر كان له أن يفطر ويقضيه في الشتاء
 اذا لم يكن نذرا لا بد ولو نذر صوما معينا فلم يصم حتى صار فانيا جازت له الفدية ولو وجبت عليه
 كفارة يمين أو قتل فلم يجدها يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم أو لم يصم حتى صار شيخا كبيرا
 لا تجوز له الفدية لان الصوم هنا بدل عن غيره ولذا لا يجوز المصير الى الصوم الا عند العجز عما يكفر
 به من المال كذا في فتح القدير وفي فتاوى قاضيخان وغاية البيان وكذا الوالحق رأسه وهو محرم
 عن أذى ولم يجدها نسكا يذبحه ولا ثلاثة أصع خنطة يفرقها على ستة مساكين وهو فان لا يستطيع
 الصيام فاطم عن الصيام لم يجز لانه بدل وفي القنية ولو تصدق الشيخ الفاني بالليل عن صوم الفدية
 يجزئه وفي فتاوى أبي حفص الكبير ان شاء أعطى الفدية في أول رمضان بمرة وان شاء أعطاها

وللشيخ الفاني وهو يفدي فقط

(قوله والمرضع هي التي لها اللبن الخ) قال في النهر المرضع هي التي شأنها الارضاع وان لم تباشر والمرضعة هي التي في حال الارضاع ملقمة نديها الصبي وهذا الفرق مذکور في الكشف وبه اندفع ما في غاية البيان من انه لا يجوز ادخال التاء في أحدهما الخ (قوله وانما قيدناه) أي بقوله في الصوم

في آخره بكرة ومن أبي يوسف لو أعطى نصف صاع من بر عن يوم واحد لساكن يجوز قال الحسن وبه
 نأخذ وان أعطى مسكينا صاعا من يومين فعن أبي يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يجزئه كالا طعام
 في كفارة اليمين وفي الفتاوى الظهيرية استشهدا بالسكون البديل لا بدله وذكر الصدر الشهيد
 اذا كان جميع رأسه مجروحاً فربط الجبيرة لم يجب عليه ان يمسح على الجبيرة لان المسح بدل عن الغسل
 والبديل لا بدله وقال غيره يجب عليه ان يمسح لان المسح هنا أصل منصوص عليه لا بدله عن غيره
 اهـ (قوله وللتطوع غير عن في رواية ويقتضي) أي له الفطر بعذر وبغيره واذا أفطر قضي ان كان
 نفلاً قصد باو هذه الرواية عن أبي يوسف وظاهر الرواية انه ليس له الفطر الا من عذرو صحه في المحيط
 وانما اقتصر على هذه الرواية لأنها أرجح من جهة الدليل ولهذا اختارها المحقق في فتح القدير وقال
 ان الأدلة تقاطرت عليها وهي أوجه ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل الضيافة عذراً ولا قيل نعم
 وقيل لا وقيل عذراً قبل الزوال لا بعده الا اذا كان في عدم الفطر بعده عقوب لا حد الوالدين لا غيرهما
 حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطرن لا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام يرضى بمجرد
 حضوره وان لم يأكل لا يباح الفطر وان كان يتأذى بذلك يفطر كذا في فتح القدير ولم يصح شيئاً كما ترى
 وفي السكافي والظاهر انها عذر وصحح فاضحان في شرح المجامع الصغير من أحكام الخلو ان الضيافة
 عذر وفي الفتاوى الظهيرية قالوا والصحيح من المذهب انه ينظر في ذلك ان كان صاحب الدعوة
 ممن يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الافطار لا يفطر وقال شمس الأئمة الحلواني أحسن ما قيل
 في هذا الباب انه ان كان يشق من نفسه القضاء يفطر دفعا للذي عن أخيه المسلم وان كان لا يشق
 لا يفطر وان كان في ترك الافطار أذى أخيه المسلم وفي مسألة اليمين يجب أن يكون الجواب على هذا
 التفصيل اهـ وفي موضع آخر منها وان كان صائماً عن قضاء رمضان يكره له ان يفطر لان له حكم
 رمضان اهـ ولهذا لا يفطر لو حلف عليه رجل بالطلاق ليفطرن كذا في المحيط وفي النهاية الاظهر
 ان الضيافة عذر وفي البرازية لو حلف طلاق امرأته ان لم يفطر ان نفلاً أفطر وان قضاء لا ولا اعتماد
 على انه يفطر فيها ولا يحسنه واذا قلنا بان الضيافة عذر في التطوع تكون عذراً في حق الضيف
 والمضيف كذا في شرح الوقاية وأطلق في قضاء التطوع فشمع ما اذا كان فطره عن قصد أو لا بان
 عرض المحيض للصائمة المتطوعة في أصح الروايتين كذا في النهاية وقيدنا النفل بكونه قصدياً لانه
 لو شرع على ظن انه عليه ثم علم انه لا شيء عليه كان متطوعاً والاحسن ان يتمه فان أفطر لا قضاء عليه
 كذا في المحيط وغيره وقيدناه صاحب الهداية في التجنيس بان لا يمضي عليه ساعة من حين ظهر بان
 لا شيء عليه فان مضى ساعة ثم أفطر فعليه القضاء لانه لما مضى عليه ساعة صار كأنه نوى في هذه
 الساعة فاذا كان قبل الزوال صار شارحاً في صوم التطوع فيجب عليه ثم قال اذا نوى الصوم للقضاء
 بعد طلوع الفجر حتى لا يصبح نيته عن القضاء يصير صائماً وان أفطر يلزمه القضاء كما اذا نوى
 التطوع ابتداءً وهذه ترد اشكالاً على مسألة المظنون اهـ وقد تقدم الكلام عليه عند قوله وما
 بقى لم يجز الابنية معينة وفي البسائع اذا شرع في صوم الكفارة ثم أسرى في خلاله لا قضاء عليه وفي
 الفتاوى الظهيرية يكره للعبد والأجير والمرأة ان يتطوع بالصوم الا أن يأذن من له حق فيه ومن
 له الحق له أن يفطره وفي الولو الجبسة وابنة الرجل وقرباته تتطوع بدون اذنه لانه لا يفوت حقه
 اهـ وقيد في المحيط والولو الجبسة كراهة صوم المرأة بان يضر بالزوج اما اذا كان لا يضره بأن كان
 صائماً أو مريضاً قلنا ان تصوم وليس له منعها لانه ليس فيه ابطال حقه بخلاف العبد والمذبر وأم

وللتطوع بغير عذر في
 رواية ويقتضي

(قوله فاذا كان قبل
 الزوال صار شارحاً) المراد
 به قبل الضحوة الكبرى
 ومفهومه انه اذا كان
 بعد الزوال أي بعد
 نصف النهار لا يجب عليه
 القضاء اذا قطعته سواء
 قطعه في الحال أو بعد
 ساعة وهو ظاهر قاله
 بعض الفضلاء

الولد والامة فانه ليس لهم الصوم بغير اذن المولى وان لم يضر به لان منافعههم مملوكة للمولى بخلاف المرأة فان منافعها غير مملوكة للزوج وانما له حق الاستمتاع بها وتقضى المرأة اذا اذن لها الزوج أو بانت منه ويقضى العبد اذا اذن له المولى أو أعتق وقيد كراهة صوم الاجير أيضا بكون الصوم يضر بالمستاجر في الخدمة فان كان لا يضر فله أن يصوم بغير اذنه اه وفي البرازية قالوا يباح الفطر لاجل المرأة أى لا يمنع صوم النفل صحة الحلوة وفي النظم الافضل ان يفطر للضيافة ولا يقول أنا صائم لئلا يقف على سره أحد وفي فتاوى قاضيخان لا يصوم المملوك تطوعا الا باذن المولى الا اذا كان غائبا ولا ضرر له في ذلك اه وهو خلاف ما في المحيط وان أحرمت المرأة تطوعا بغير اذن الزوج قالوا له أن يحلها والاجير اذا كان يضره الخدمة وكذا في الصلوات وكذا في فتاوى قاضيخان فالحاصل ان الصوم واجب والصلوة سواء والاظهر من هذا كله اطلاق ما في الظهيرية في المرأة والعبد لان الصوم يضر ببدن المرأة ويهزلها وان لم يكن الزوج الا أن يطوها والعبد منافعه مملوكة للمولى فليس له الصوم مطلقا بغير اذنه ولو كان المولى غائبا فانه لم يكن مبقى على أصل الحرية في العبادات الا في الفرائض وامافي النوافل فلا وفي الغنية وللزوج ان يمنع زوجته عن كل ما كان الايجاب من جهتها كالتطوع والنذر واليمين دون ما كان من جهته تعالى كقضاء رمضان وكذا العبد الا اذا ظهر من امراته لايمنعه من كفارة الظهار بالصوم لتعلق حق المرأة به ثم اعلم ان افساد الصوم أو الصلاة بعد الشروع فيها مكروه نص عليه في غاية البيان وليس بحرام لان الدليل ليس قطعي الدلالة كما أوضحه في فتح القدير (قوله ولو بلغ صبي أو أسلم كافر أمسك يومه ولم يقض شيئا) فالامساك قضاء لمحق الوقت بالتشبه وعدم القضاء لعدم وجوب الصوم عليهما فيه وأطلق الامساك ولم يبين صفته للاختلاف فيه والاصح الوجوب لموافقته للدليل وهو ما ثبت من أمره عليه الصلاة والسلام بالامساك لمن أكل في يوم عاشوراء حين كان واجبا وأطلق في عدم القضاء فشمس ما اذا أفطرا في ذلك اليوم أو صاماه وسواء كان قبل الزوال أو بعده لان الصوم لا يتجزى وجوبا كما لا يتجزى أداء وأهلية الوجوب منعدمة في أوله فلا يجب وقيد بالصوم لانه لو بلغ أو أسلم في أثناء وقت الصلاة أو في آخره وجبت عليه اتفقا وهو قياس زفر وفرق أئمتنا بين الصوم والصلاة بان السبب في الصلاة الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفي الصوم الجزء الاول هو السبب والاهلية معدومة عنده قال في فتح القدير وعلى هذا فقولهم في الاصول الواجب المؤقت قد يكون الوقت فيه سببا للمؤدى وظرفه كوقت الصلاة أو سببا ومعيارا وهو ما يتبع فيه مقدرا به كوقت الصوم تساهل اذ يقتضى ان السبب تمام الوقت فيهما وقد بان خلافه ثم على ما بان من تحقيق المراد قد يقال يلزم ان لا يجب الامساك في نفس الجزء الاول من اليوم لانه هو السبب للوجوب والالزام سبق الوجوب على السبب للزوم تقدم السبب فلا يجب فيه يستدعى سببا سابقا والفرض خلافه ولو لم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكره في وقت الصلوات من ان السببية تضاف الى الجزء الاول فان لم يؤد عقبه انتقلت الى ما يلي ابتداء الشروع فان لم يشرع الى الجزء الاخير تقررت السببية فيه واعتبر حال المكلف عنده تكلف مستغنى عنه اذ لا داعي لجعله ما يليه دون ما يقع فيه اه وقد يقال ان قولهم يقتضى ان السبب تمام الوقت مسلم لو سكتوا وهم قد صرحوا بان لا يمكن جعل كل الوقت سببا في الصلاة وذكرنا ان السببية تنتقل من جزء الى جزء وقوله ثم على ما بان الى آخره فيه بحث اما على اختيار شمس الأئمة السرخسي من ان السببية لليالى والايام فقد وجد السبب بالليلة فالامساك انما وجب في الجزء الاول باعتبار سبق

ولو بلغ صبي أو أسلم كافر
أمسك يومه ولم يقض شيئا
(قوله والاظهر من هذا
كله الخ) قال في النهر
وعندي ان احالة المنع
على الضرر وعدمه على
عدمه أولى للقطع بان
صوم يوم لا يهزلها فلم يبق
الامتنع عن وطئها وذلك
اضرار به فان انتفى بان
كان مريضا أو مسافرا جاز

السبب عليه وهو الليل واما على اختيار غيره من ان السببية خاصة بالايام وان الليالي لا تدخل لها في السببية فلان لزوم تقدم السبب انما هو عند الامكان اما عند عدم الامكان فلا والصوم منه لان وقته معياره مقدر به يزيد بزيادة وينقص بنقصانه فلا يمكن أن يكون الجزء الاول خاليا عن الصوم ليكون سببا متقدما ولا يمكن أن يكون ما قبله سببا لعدم الصلاحية فازم فيه مقارنة السبب للسبب وقد صرح بان السبب في الصوم مقارن للسبب صاحب كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام الزدوي بخلاف وقت الصلاة فانه ظرف فامكن تقدم السبب على الحكم حتى لو لم يمكن بان شرع في الجزء الاول سقط اشتراط تقدم السبب وجوزت المقارنة اذا لم يمكن جعل ما قبل الوقت سببا وذكر بعض المتأخرين من الاصوليين ان السبب في الصوم اليوم الكامل لا الجزء منه ولا شك في المقارنة على هذا وأشار المصنف بالمسئلة الى اصل وهو ان كل من صار في آخر النهار بصفة لو كان في أول النهار عليها للزوم الصوم فعليه الامساك كالحائض والنفساء تطهر بعد طلوع الفجر أو معه والمجنون بفيق والمريض بيرا والمسافر يقدم بعد الزوال أو الاكل والذي أفطر عمدا أو خطأ أو مكرها أو كل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان أو أفطر وهو يرى ان الشمس قد غربت أو تسهر بعد الفجر ولم يعلم ومن لم يكن على تلك الصفة لم يجب الامساك كمن في حالة الحيض والنفساء ثم قيل الحائض تأكل سرا وجها ولا يرض والمسافر الا كل جهرا كذا في النهاية وغير في فتح القدير عبارة هذا الاصل فقال كل من تحقق بصفة في أثناء النهار أو قارن ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك تشبها قال وقتنا كل من تحقق ولم نقل من صار بصفة الى آخره يعني كما في النهاية ليشتمل من أكل عمدا في نهار رمضان لان الصيرورة للتحويل ولولا امتناع ما يليه ولا يتحقق المقادير ما فيه اهـ والحاصل ان من أكل عمدا في نهار رمضان لم يدخل تحت عبارة النهاية باعتبار انه لم يتجدد له حالة بعد فطره لم يكن عليها قبله وكلمة صار تفيد التحول من حالة الى أخرى بخلاف تحقق ولا يخفى ان ما هرب منه وقع فيه لانه وان غير صار الى تحقق أي بكلمة لو المفيدة لامتناع ما يليه المفيدة ان الصفة لم تكن موجودة أول اليوم فلا يشمل كلامه من أكل عمدا فليتأمل فظهر من هذا ان من كان أهلا للصوم في أوله كن أكل عمدا لا يدخل تحت الضابط أصلا على كل منهما وانما أدرجوه في هذا الاصل وان لم يدخل تحته باعتبار أن حكمه وجوب الامساك تشبها فهو مثله لان غرضهم بيان الاحكام وعبارة البدائع أولى وهي اما وجوب الامساك تشبها بالصائمين فكل من كان له عذر في صوم رمضان في أول النهار مانع من الوجوب أو مبيح للفطر ثم زال عذره وصار بحال لو كان عليه في أول النهار لو جب عليه الصوم لا يباح له الفطر كالصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم والمجنون اذا أفاق والحائض اذا طهرت والمسافر اذا قدم وكذا كل من وجب عليه الصوم لوجود سبب الوجوب والاهلية ثم تعذر عليه المضي بان أفطر متعمدا أو أصبح يوم الشك مفطرا ثم تبين انه من رمضان أو تسهر على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين انه طالع فانه يجب عليه الامساك تشبها اهـ فقد جعل لوجوب الامساك أصليين وجعل بعض الفروع مخروجة على أصل وبعضها على آخر فلا يبرأ أصلا والله الموفق وفي الفتاوى الظهيرية صبي بلغ قبل الزوال ونصراني أسلم ونوب الصوم قبل الزوال لا يجوز صومه ما عن الفرض غير ان الصبي يكون صائما عن التطوع بخلاف الكافر لفقد الاهلية في حقه وعن أبي يوسف ان الصبي يجوز صومه عن الفرض وقيل جوابه في الكافر كذلك اليه

(قوله وعبارة البدائع
الى قوله وفي الفتاوى
الظهيرية) سقط من
بعض النسخ

(قوله أو مسافر أقضاه كله) قال في النهر كذا قالوا وينبغي أن يقيد بمسافر يضره الصوم أمامن لا يضره فلا يقضى ذلك اليوم جملا
لامره على الصلاح لما مر من أن ٣١٢ صومه أفضل وقول بعضهم أن قصد صوم الغد في الليالي من المسافر ليس بظاهر

ممنوع فيما إذا كان لا يضره
قال الشنقي وهو إذا لم
يذكر أنه نوى أم لا ما إذا
علم أنه نوى فلا شك في
الصحة وإن علم أنه لم ينو فلا
شك في عدمها (قوله
وعن محمد أنه فرق بينهما)
أي قال إن بلغ مجنوناً ثم
ولونوى المسافر الإفطار
ثم قدم ونوى الصوم في
وقته صح ويقضى باغماء
سوى يوم حدث في ليلته
وبجنون غير ممتد

أفاق في بعض الشهر
ليس عليه قضاء ماضى
وروى هشام عن أبي
يوسف أنه قال في القياس
لا قضاء عليه ولكنى
استحسن فأوجب عليه
قضاء ماضى من الشهر
لأن المجنون الأصلي لا
يفارق العارض في شيء
من الأحكام وليس فيه
رواية عن أبي حنيفة
واختلف فيه المتأخرون
على قياس مذهبه والأصح
أنه ليس عليه قضاء
ما مضى كذا في المبسوط
كذا في العناية وفي
مواهب الرحمن والزمان
بالقضاء لو أفاق بعضه ولم
نسقطه إلا في الأصلي على
الأصح اه لكن في شرح

أشار في المنتقى ثم في ظاهر الزاوية فرق بين هذا وبين المجنون إذا أفاق في نهار رمضان قبل الزوال
ولم يكن أكل شيئاً ونوى الصوم جاز عن الفرض لأن المجنون إذا لم يستوعب كان بمنزلة الممرض
والمرض لا ينافي وجوب الصوم بخلاف الصبي والكافر والحائض لأنها منافية للصوم اه (قوله ولو
نوى المسافر الإفطار ثم قدم ونوى الصوم في وقته صح) أن نوى قبل انتصاف النهار لأن السفر لا ينافي
أهلية الوجوب ولا صحة الشروع أطلق الصوم فشمّل الفرض الذي لا يشترط فيه التبييت والنفل
وحيث أفاد صحة صوم الفرض لزم عليه صومه إن كان في رمضان لزوال المرحص في وقت النية ألا
ترى أنه لو كان مقيماً في أول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحاً بجانب الإقامة فهذا أولى إلا أنه
إذا أفطر في المسئلتين لا كفارة عليه لقيام شبهة المبيح وكذا لو نوى المسافر الصوم ليلاً وأصبح من غير أن
ينقض عزيمته قبل الفجر ثم أصبح صائماً لا يحل فطره في ذلك اليوم ولو أفطر لا كفارة عليه وأشار إلى أنه
لو لم ينو الإفطار وانما قدم قبل الزوال والأكل فالحكم كذلك بالاولى لأن الحكم إذا كان العدة مع
نية المنا في دفع عدمها أولى ولأن نية الإفطار لا عبرة بها حتى لو نوى الصائم الفطر ولم يفطر لا يكون مفطراً
وكذا لو نوى التكلم في الصلاة ولم يتكلم لا تفسد صلاته كافي الظهيرية (قوله ويقضى باغماء
سوى يوم حدث في ليلته) لأنه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل المحي فيصير عذراً في التأخير لا في
الاستقاط وانما لا يقضى اليوم الأول لوجود الصوم فيه وهو الامساك المقرون بالنية إذا كان ظاهر
وجودها منه ويقضى ما بعده لانعدام النية ولا فرق بين أن يحدث الاغماء في الليل أو في النهار في
أنه لا يقضى اليوم الأول وانما ذكر المصنف جدونه في ليلته ليعلم حكم ما إذا حدث في اليوم بالاولى
لو جود الامساك وهو ليس بمعنى عليه وأشار إلى أن الاغماء لو كان في شعبان قضاء كله لعدم
النية وإلى أنه لو كان متهتكاً يعتد الاكل في رمضان أو مسافر أقضاه كله لعدم ما يدل على وجود النية
(قوله وبجنون غير ممتد) أي يقضيه إذا فات به جنون غير ممتد وهو أن لا يستوعب الشهر والممتد
هو أن يستوعب الشهر وهو مسقط للحرج بخلاف مادونه لأن السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية
بالذمة وفي الوجوب فائدة وهو صيرورته مطلوباً على وجه لا يخرج في أدائه بخلاف المستوعب فإنه
يخرج في أدائه فلا فائدة فيه والاغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج والا كان دمجاً عوت فإنه
لا يأكل ولا يشرب أطلقه فشمّل المجنون الأصلي والعارض وهو ظاهر الرواية وعن محمد أنه فرق
بينهما لأنه إذا بلغ مجنوناً التحق بالصبي فانه عدم الخطاب بخلاف ما إذا بلغ عاقلًا ثم جن وهذا مختار
بعض المتأخرين ودخل تحت غير الممتد ما إذا أفاق آخر يوم من رمضان سواء كان قبل الزوال أو
بعده فإنه يلزمه قضاء جميع الشهر خلافاً لما في غاية البيان عن حميد الدين الضرير أنه قال إذا أفاق
بعد الزوال في آخر يوم من رمضان لا يلزمه شيء وصححه في النهاية والظهيرية لأن الصوم لا يصح فيه
كالليل اعلم أن المجنون ينافي النية التي هي شرط العبادات فلا يجب مع الممتد منه مطلقاً للحرج
وما لا يمتد جعل كالنوم لأن المجنون لا ينفق أصل الوجوب اذهب وبالذمة وهي ثابتة له باعتبار آدميته
حتى ورث ومالك وكان أهلاً للشواب كان نوى صوم الغد بعد غروب الشمس فجن فيه ممسكاً كله صح
فلا يقضى لو أفاق بعده وصح إسلامه تبعاً وإذا كان المسقط الحرج لزم اختلاف الامتداد المسقط
فقد روي الصلاة بالزيادة على يوم وليلة عندهما وعند محمد بصيرورة الصلاة ستاً وهو أقيس لكنهما

الجامع الصغير لقاضحان وجواب الكتاب مطلقاً فيجوز على إطلاقه وهو الصحيح نص عليه في المنتقى (قوله وصححه) أقاما
في النهاية والظهيرية) أي صححاً ما في غاية البيان وكذا في العناية وفي المجتبى والمعراج وعليه الفتوى وهو مختار شمس الأئمة

وبامساك بلا نية صوم
وفطر ولو قدم مسافرا أو
طهرت حائض أو تسحر
ظنه ليلا والفجر طالع
أو أفطر كذلك والشمس
حية أمسك يومه وقضى
ولم يكفر كما كان عمدا بعد
أكله ناسيا وناثمة ومجنونة
وطثنا

كفى الامداد ومضى عليه
محتماله في نور الايضاح
(قوله أراد بالظن الخ) قال
في النهر لا يصح ان يراد
بالظن هنا ما يع الشك اذ
لا يلزم قوله بعد وأفطر
كذلك والشمس حية
كما ترى فالصواب ابقاؤه
على بابه غاية الامر انه لم
يتعرض لمسئلة الشك
(قوله لما في الفتاوى
الظهيرية الخ) قال في
النهر لا يخفى انه لا مطابقة
بين الدعوى والدليل اذ
خير الواحد المضاف الى
غالب الظن لا يوجب
اليقين اه وفيه بحث
فان كلام الظهيرية يفيد
ان غلبة الظن بالطلوع
لا توجب القضاء وليس
فوق غلبة الظن الا اليقين
فايجاب القضاء بانضمام
خير العدل الى غلبة الظن
مفيد لا فائدة ذلك اليقين
ومفيد انه ليس المراد
باليقين ما لا يحتمل
النقض أصلا اذ لا يحصل

أقاما الوقت مقام الواجب كفى المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره وفي الزكاة
باستغراق المحول وأبو يوسف جعل أكثره ككاه وأما الصغير فقبل أن يعقل كالجنون الممتد فاذا
عقل تأهل للاداء دون الوجوب الا الايمان وأما النائم فليكون النوم موجبا للجزم تأخير خطاب
الاداء لأصل الوجوب ولذا وجب القضاء اذا زال بعد الوقت ولما كان لا يمتد غالبا لم يسقط به
شي من العبادات لعدم المخرج والاعتماد فوقه وان امتد في الصلوات بان زاد على يوم وليله جعل عذرا
مسقطا لها دفعا للمخرج لكونه غالبا ولم يجعل عذرا في الصوم لان امتداده شهر اناذ فلم يكن في إيجابه
مخرج وبهذا ظهر ان الاعتذار بأربعة صبا وحنون واعتماد ونوم وقد علم أحكامها والله الموفق للصواب
(قوله وبامساك بلا نية صوم وفطر) أي يجب القضاء لان المستحق هو الامساك بجهة العبادة
ولا عبادة الا بالنية وأما هبة النصاب من الفقير فانها تسقط الزكاة بدون نيتها باعتبار وجودنية
القربة وفي غاية البيان وقد مر ان المعنى عليه لا يقضى اليوم الذي حدثت الاعشاء في ليلته لوجود
النية منه ظاهرا فلا بد من التأويل لهذه المسئلة وتأويلها أن يكون مريضا أو مسافرا لا ينوي
شيئا أو مهتكا اعتادا لا كل في رمضان فلم يكن حاله دليلا على عزيمته الصوم اه وكذا في النهاية
ورده في فتح القدير بانه تكلف مستغنى عنه لان الكلام عند عدم النية ابتداء لا بامريو يجب
النسيان ولا شك انه أدري بحاله بخلاف من أغنى عليه فان الاعشاء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد
الافاقه فبني الامر فيه على الظاهر من حاله وهي وجود النية وأشار بوجوب القضاء فقط الى عدم وجوب
الكفارة لو أكل لانه غير صائم وهذا عند أي خفيفة وعندهما كذلك أن أكل بعد الزوال وان أكل
قبل الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل فصارت كفاسب الغاصب (قوله ولو قدم
مسافرا أو طهرت حائض أو تسحر ظنه ليلا والفجر طالع أو أفطر كذلك والشمس حية أمسك يومه
وقضى ولم يكفر كما كان عمدا بعد أكله ناسيا وناثمة ومجنونة وطثنا) لما قلنا ان كل من صار أهلا
للزوم ولم يكن كذلك في أول اليوم فانه يجب عليه الامساك لانه وجب قضاء لمح الوقت لانه وقت
معظم وانما وجب القضاء على المسافر والمحائض لما تقدم ان أصل الوجوب ثابت عليهما وانما
المتأخر وجوب الاداء بخلاف الصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم فانه وان وجب عليهما الامساك أيضا لم
يجب القضاء لعدم الوجوب في حقهما أول الجزم من اليوم كإتياء وكذا لو تسحر وهو يظن بقاء الليل
فبان خلافه أو أفطر طائرا زوال اليوم فبان خلافه وجب الامساك قضاء لمح الوقت بالقدر الممكن
أو نفيا للثمة ووجب القضاء أيضا لانه حق مضمون بالمثل كفى المريض والمسافر ولا كفارة في هاتين
أيضا لان الجنابة فاصرة وهي جنابة صدم التثبت الى أن يستيقن لاجنابة الافطار لانه لم يقصد
ولهذا صرحوا بعدم الاثم عليه كما قالوا في القتل الخطا الاثم فيه والمراد اثم القتل وصرح بان فيه اثم
ترك العزيمة والمبالغة في التثبت حالة الرمي كذا في فتح القدير أراد بالظن في قوله ظنه ليلا التردد
في بقاء الليل وعدمه سواء ترجح عنده شيء أو لا يفيد دخل الشك فان الحكم فيه لو ظهر طلوع الفجر عدم
وجوب الكفارة كما لو ظن والا فضل له أن لا يتسحر مع الشك وأراد بقوله والفجر طالع يتقن الطلوع
لما في الفتاوى الظهيرية ولو شك في ليلة مقمرة أو متغيمية في طلوع الفجر يدع الاكل والشرب لقوله
عليه الصلاة والسلام دع ما يربك الى ما لا يربك ولو غلب على ظنه انه أكل بعد طلوع الفجر لا قضاء
عليه ما لم يخبره رجل عدل في أشهر الروايات وذكر البقال في كتاب الصلاة اذا غلب على ظنه انه أحدث
فلا وضوء عليه اه وقيد بقوله والفجر طالع لانه لو ظن أو شك فتسحر ثم لم يقين له شيء لم يفسد

ذلك الا بالمشاهدة لا بخبر الواحد ولا اكثر الا اذا تواتر (قوله وقوله ليلا ليس بقيد الخ) اعترضه في النهريانه انما قيد بالليل ليطابق قوله أو تسحر اذا اخفاء أن التسحراً كل السحور وجعل تسحر بمعنى كل تكلف مستغنى عنه اه لكن الظاهر ان مراد المؤلف ان السحور غير قيد على انه لا تكلف في جعل التسحر بمعنى الاكل مطلقا هنا وتسميته تسحرا باعتبار ظنه بالالزام ان لا يصح التغيير به هنا لتبين انه وقع نهرا واذا ظنه نهرا فيصح تسميته تسحرا أيضا باعتبار احتمال بقاء الليل تأمل (قوله دليل ظني) المناسب دليلان ظنيان أو التصريح بخبر الاول بان يقول لان القول بالاستحباب دليل ظني (قوله ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافا بين المشايخ) أقول ماسيا في البدائع من تصحج عدم وجوب الكفارة فيما اذا كان غالب رأيه انها لم تغرب يقتضي تصحج عدم الوجوب في الشك بالاولى (قوله ٣١٤ وفي البدائع ما يحاكمه الخ) لا يقال يمكن دفع المخالفة بحمل ما في البدائع على ما اذا تبين

صومه لان الاصل بقاء الليل فلا يخرج بالشك وقوله ليلا ليس بقيد لانه لو ظن الطلوع أو كل مع ذلك ثم تبين صحة ظنه فعليه القضاء ولا كفارة لانه بنى الامر على الاصل فلم تكمل الجنابة فلو قال ظنه ليلا ونهار المكان أولى وليس له ان يأكل لان غلبة الظن تعمل عمل اليقين وان أكل ولم يتبين له شيء قيل يقضيه احتياطاً وصححه في غاية البيان ناقلاً عن التحفة وعلى ظاهر الرواية قيل لا قضاء عليه وصححه في الايضاح لان اليقين لا يزال الاعمى والليل أصل ثابت يقين وللحق في فتح القدير بحث فيه حسن حاصله ان المتيقن به دخول الليل في الوجود وأما الحكم ببقائه فهو ظني لان القول بالاستحباب والامارة التي بحيث توجب عدم ظن بقاء الليل دليل ظني فتعارض دليلان ظنيان في قيام الليل وعدمه فيهما اتران فيعمل بالاصل وهو الليل وتماه فيه وأراد بالظن في قوله أو أفطر كذلك غلبة الظن لانه لو كان شاكاً تجب الكفارة كذا في المستصفي ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافاً بين المشايخ وان لم يتبين له شيء فعليه القضاء وفي التبيين في وجوب الكفارة روايتان وان تبين انه أكل قبل الغروب وجبت الكفارة وقد يكونه ظن وجود المبيع لانه لو ظن قيام المحرم كان ظن ان الشمس لم تغرب فأكل فعليه القضاء والكفارة اذ لم يتبين له شيء أو تبين انه أكل قبل الغروب وان تبين انه أكل بالليل فلا شيء عليه في جميع ما ذكرنا كذا في التبيين وفي البدائع ما يخالفه ولفظه وان كان غالب رأيه انها لم تغرب فلا شك في وجوب القضاء عليه واختلاف المشايخ في وجوب الكفارة فقال بعضهم يجب وقال بعضهم لا يجب وهو الصحيح لان احتمال الغروب قائم فكانت الشبهة ثابتة وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة فحاصله انه اما ان يظن أو يشك فان ظن فلا يخلو اما ان يظن وجود المبيع أو قيام المحرم فان كان الاول فلا يخلو اما ان لا يتبين له شيء أو يتبين صحة ما ظنه أو بطلانه وكل من الثلاثة اما ان يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه فهي ستة وان شك أيضاً فهي اثنا عشر في وجود المبيع ومثلها في قيام المحرم فهي أربعة وعشرون وقد علم أحكامها من المتن منطوقاً ومفهوماً قليلاً تأمل وأشار الى ان التسحر ثابت واختلاف فيه فقيل مستحب وقيل سنة واختار الاول في الظهيرية والثاني في البدائع مقتصر على كل منهما عليه ودليله حديث الجماعة لا أبادوا تسحروا فان في السحور بركة والسحور ما يؤكل في السحر وهو السدس الاخير من الليل وقوله في السحور هو على حذف مضاف

انه أكل بالليل (قوله) فهي أربعة وعشرون أوصلها في النهري ستة وثلاثين يجعله غلبة الظن قسمًا مع الظن والشك فكانت الاقسام الخارجة من التقسيم الاول ثلاثة كل واحد باثني عشر فبلغت ما قال واعترضه بعض الفضلاء بانه لا فائدة لفرقه بينهما أي الظن وغلبته هنا لانهم لم يفرقوا بينهما في الحكم كما يظهر لمن تأمل عبارة الزبلي وغيره نعم بين مفهوميهما فرق وهو ان مجرد ترجيح أحد طرفي الحكم عند العقل هو أصل الظن فان زاد ذلك الترجيح حتى قرب من اليقين سمي غلبة الظن وأكبر الرأي فلذا اقتصر في البصر على الاربعة والعشرين

ويراد بالظن حينئذ ما يشمل غلبته ويرد عليهم ما جعل الشك نارة في وجود المبيع وتارة في قيام المحرم ولا وجه له لان الظن تقديره انما صح تعلقه بالمبيع نارة وبالمحرم أخرى لان له نسبة مخصوصة الى أحد الطرفين فاذا تعلق الظن بوجود الليل لا يكون متعلقاً بوجود النهار وبالعكس وأما الشك فلا يتصور فيه ذلك لعدم ترجيح أحد الطرفين فيه فاذا شك في قيام زيد كان معناه ان قيامه وعدمه على السواء فكان متعلقاً بكلا الطرفين فيكون معنى شكه في طلوع الفجر في وقت احتمال وجود الليل ووجود النهار في ذلك الوقت على السواء فكان الحق في التقسيم ان يقال اما ان يظن وجود المبيع أو وجود المحرم أو يشك وكل منهما اما ان يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه وفي كل من الست اما ان يتبين وجود المبيع أو وجود المحرم أو لا يتبين فهي ثمانية عشر تسعة في ابتداء الصوم وتسعة في انتهائه وبشهاد قلنا صبيح العلامة الزبلي فانه لم يذكر الا ثمانية عشر وذكر أحكامها اه وهو كلام حسن

تقديره في كل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر فاما على فتحها وهو الاعرف في الرواية فهو اسم لما كول في السحر كالوضوء بالفتح ما يتوضأ به وقيل يتعين الضم لان البركة ونيل الثوب انما يحصل بالفعل لا بنفس الماء كول كذا في فتح القدير ومحل الاستحياب ما اذا يتيقن بقاء الليل أو غلب على ظنه اما اذا شك والافضل أن لا يتسحر تحرزاعن المحرم ولم يجب عليه ذلك ولو أكل فصومه تام لان الاصل هو الليل كذا في الهداية وفي الفتاوى الظهيرية واذا تسحر ثم ظهر ان الفجر طالع أثم وقضى اه وهو باطلا فقه يتناول ما اذا غلب على ظنه بقاءه فتسحر ثم تبين خلافه فانه يأثم وفي البدائع وهل يكره الاكل مع الشكر روى هشام عن أبي يوسف انه يكره وروى ابن سماعة عن محمد انه لا يكره والصحيح قول أبي يوسف وعن الهندواني انه اذا ظهر علامات الطلوع من ضرب الدباب والاذان يكره والا فلا ولا تعويل على ذلك لانه مما تقدم ويتأخر اه والسنة في السحور التأخير لان معنى الاستعانة فيه أبلغ وكذا تجهيل الفطر كذا في البدائع والتجهيل المستحب التجهيل قبل اشتباك النجوم ذكره قاضيخان في شرح الجامع الصغير ولم أر صريحا في كلامهم ان الماء وحده يكون محصلا لسنة السحور وظاهر الحديث يفيد وهو ما رواه أحمد عن أبي سعيد مسند السحور كله بركة فلا تدعوه ولو ان يجزأ أحدكم جرعة من ماء فان الله وملائكته يصلون على المتسحرين والبركة في الحديث لغة الزيادة والنماء والزيادة فيه على وجوده زيادة في القوة على أداء الصوم وزيادة في اباحة الاكل والشرب وزيادة على الاوقات التي يستحب فيها الدعاء كذا ذكره الكلاباذي وينها في غاية البيان وفي البرازية ويستحب تجهيل الافطار الا في يوم غيم ولا يفطر ما لم يغلب على ظنه غروب الشمس وان أذن المؤذن اه وذكر قبله شهد أنها غربت وآخرا بانها لم تغرب وأفطر ثم بان عدم الغروب قضى ولا كفارة عليه بالاتفاق شهدا على طلوع الفجر وآخرا على عدم الطلوع فاكل ثم بان الطلوع قضى وكفروفا قالان البيهات للآثبات لا للنفي حتى قبل شهادة المثبت لا الثاني ولو واحد على طلوعه وآخرا على عدمه لا كفارة عليه دخلا عليه وهو يتسحر فقالوا انه طالع فصدقهم فقال اذن أنا مفطر لاصاتم ثم دام على الاكل ثم بان انه ما كان طالعا في أول الاكل وطالعا وقت الاكل الثاني قال النسفي المحاكم لا كفارة عليه لعدم نية الصوم وان كان الخبر واحد عليه الكفارة لان خبر الواحد عدلا أولا في مثل هذا لا يقبل اه وانما لم تجب الكفارة بافطاره عمدا بعد اكله أو شربه أو جماعه ناسيا لانه ظن في موضع الاشتباه بالنظر وهو الاكل عمدا لان الاكل مضاد للصوم ساهيا أو عامدا فاوثر شبهة وكذا فيه شبهة اختلاف العلماء فان ما الكايقول بفساد الصوم من أكل ناسيا وأطلقه فشمع ما اذا علم بان لا يفطره بان بلغه الحديث أو الفتوى أولا وهو قول أبي حنيفة وهو الصحيح لان العلماء اختلفوا في قبول الحديث فان فقهاء المدينة كمالك وغيره لم يقبلوه فصارت شبهة لان قول الشافعي اذا كان موافقا للقياس يكون شبهة كقول الصحابي وكذا لو ذكره القى فظن انه يفطره فافطر لا كفارة عليه لوجود شبهة الاشتباه بالنظر فان القى والاستقاء متشابهان لان محرجهما من الغم وكذا الواحتم للتشابه في قضاء الشهوة وان علم ان ذلك لا يفطره فعليه الكفارة لانه لم توجد شبهة الاشتباه ولا شبهة الاختلاف وقيد بالنسيان لانه لو احتجم أو اغتاب فظن انه يفطره ثم أكل ان لم يستفت فقهيا ولا بلغه الخبر فعليه الكفارة لانه مجرد جهل وانه ليس بعذر في دار الاسلام وان استفتي فقهيا لا كفارة عليه لان العامي يجب عليه تقليد العالم اذا كان يعتمد على فتواه فكان معذورا فيما صنع وان كان المفتي مخطئا فيما أفتى وان لم يستفت ولكن بلغه الخبر وهو قوله عليه

(قوله وفي التبيين ان عليه عامة المشايخ) وفي الحاشية قال بعضهم هذا وفصل الحاشية سواء في الوجوه كلها وعامة العلماء قالوا عليه الكفارة على كل حال اعتمد حديثاً أو فتوى لان العلماء أجعوا على ترك العمل بظاهر الحديث وقالوا أراد به ذهاب الآية خروليس في هذا قول معتبر فهذا ظن ما استند الى دليل فلا يورث شبهة اهـ ومارجه المؤلف مشى عليه في المتن (قوله وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط) وكذا هو ٣١٦ في الأذهان مخالف لما في الحاشية حيث قال وكذا الذي اكتحل أو أدهن نفسه أو شارب

ثم أكل متعمداً عليه الكفارة الا اذا كان جاهلاً فاستفتي فافق له بالفطر فيثبت لايئمه الكفارة اهـ وعليه مشى في الامداد مستدركا على ما في البدائع (قوله وفي المجنونة فصل) ومن نذصوم يوم النحر أفطر وقضى بان نوت الخ) قال في العناية تبعا للنهاية وغيرها قد تكلموا في صحة صومها لانها لا تجامع المجنون وحكى عن أبي سليمان الجوزجاني قال لما قرأت على محمد هذه المسئلة قلت له كيف تكون صائمة وهي مجنونة فقال دع هذا فانه ينتشر في الافق من المشايخ من قال كانه كتب في الاصل مجبورة وظن الكاتب مجنونة ولهذا قال دع فانه انتشر في الافق وأكثرهم قالوا تأويله انها كانت عاقلة باللغة في أول النهار ثم جنت فجاءها زوجها ثم أفقت وعلمت بما فعل الزوج اهـ قال في النهر وهذا يقتضي عدم تحميمها وجرم في الفتح بانها محممة من الكاتب مستند المسار قال وتر كها محمد بعد التحميم لا مكان توجهها اهـ وهذا يفسد رفع الخلاف السابق اذ لا تنافي بين تحميمها وتأويلها وبه اندفع دفع المؤلف لكن لا يخفى ان ما عن أبي سليمان ليس نصافي ان الكاتب محمها بل وقعت عن محمد كذلك غير انه لم يصلحها لا بتأويلها أو أيضا استعماله مجبورة بمعنى مجبر ضعيف

الصلاة والسلام أفطر المحاجم والمحموم وقوله صلى الله عليه وسلم الغيبة نفطر الصائم ولم يعرف النسخ ولا تأويله فلا كفارة عليه عندهما لان ظاهر الحديث واجب العمل به خلافا لابي يوسف لانه ليس للعامة العمل بالحديث لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ ولو لمس امرأة أو قبلها بشهوة أو اكتحل فطن ان ذلك يفطره ثم أفطر فعليه الكفارة الا اذا استفتي فقيها فافقاه بالفطر أو بلغه خبر فيه ولو نوى الصوم قبل الزوال ثم أفطر لم تلزمه الكفارة عند أبي حنيفة خلافا لهما كذا في المحيط وقد علم من هذا ان مذهب العامة يقتوي مفتية من غير تقييد بمذهب ولهذا قال في فتح القدير المحكم في حق العامة يقتوي مفتية وفي البدائع ولو دهن شارب فطن انه أفطر فاكل عمدا فعليه الكفارة وان استفتي فقيها أو تأول حديثا لان هذا مما لا يشبهه وكذا لو اعتاب اهـ وفي التبيين ان عليه عامة المشايخ وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط والظاهر ترجيح ما في المحيط للشبهة وفي النهاية ويشترط ان يكون المفتي من يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة وحينئذ تصير فتواه شبهة ولا معتبر بغيره وأما النائمة أو المجنونة اذا كانتا بعد ما جومعتا فلا كفارة عليهما لان الفساد حصل بالجماع قبل الاكل كالخطي ولا كفارة لعدم المجنونة فالاكل بعينه ليس بافساد وصورته في النائمة ظاهر وفي المجنونة بان نوت الصوم ثم جنت بالنهار وهي صائمة فجاءها انسان فان المجنون لا ينافي الصوم انما ينافي شرطه أعني النية وقد وجد في حال الافاقة فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا أفقت فاذا جومعت قضته لطروا المفسد على صوم صحيح وهذا اندفع ما قيل انها كانت في الاصل المجبورة أي المكروهة فحسمها الكاتب الى المجنونة لا مكان توجهها كما ذكرناه والله سبحانه وتعالى أعلم

(فصل) عقد ليليان ما يوجب العبد على نفسه بعد ما ذكرنا ما أوجب الله تعالى عليه (قوله ومن نذر صوم يوم النحر أفطر وقضى) لانه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى فيصح نذره لكن يفطر احترازا عن المعصية المحاورة ثم يقضى اسقاطا للواجب وان صام فيه بخروج عن العهدة لانه آذاه كما التزم أشار بصوم يوم النحر الى كل صوم كره تحريمها وبالصوم الى الاعتكاف فلو نذر اعتكاف يوم النحر صح ولزمه الفطر والقضاء فان اعتكف فيه بالصوم صح كما في الولو الحمية وأراد بقوله أفطر على وجه الوجوب خروجاً عن المعصية وقوله في النهاية الا فضل الفطر تساهل أطلق فشمّل ما اذا قال لله على صوم غد فوافق يوم النحر أو صرح فقال لله على صوم يوم النحر وهو ظاهر الرواية لا فرق بين أن يصرح بك المنهي عنه أولا كذا في الكشف وغيره واعلم بانهم صرحوا بان شرط لزوم النذر ثلاثة كون المنذور ليس بمعصية وكونه من جنسه واجب وكون الواجب مقصودا لنفسه قالوا فخرج بالاول النذر بالمعصية والثاني نحو عيادة المريض والثالث ما كان مقصودا لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم وكذا لو نذر سجدة التسلاوة وفي الواقعات ولو نذر تكفين ميت لم يلزم لانه ليس بقرية مقصودة كالوضوء مع تصرّيحهم هنا بحجة النذر بيوم

أفقت وعلمت بما فعل الزوج اهـ قال في النهر وهذا يقتضي عدم تحميمها وجرم في الفتح بانها محممة من الكاتب مستند المسار قال وتر كها محمد بعد التحميم لا مكان توجهها اهـ وهذا يفسد رفع الخلاف السابق اذ لا تنافي بين تحميمها وتأويلها وبه اندفع دفع المؤلف لكن لا يخفى ان ما عن أبي سليمان ليس نصافي ان الكاتب محمها بل وقعت عن محمد كذلك غير انه لم يصلحها لا بتأويلها أو أيضا استعماله مجبورة بمعنى مجبر ضعيف

(قوله وهو القعدة الاخيرة في الصلاة) قال في المعراج في باب الاعتكاف قلنا بل من جنسه واجب لله تعالى وهو اللبث برفقة يوم عرفة وهو الوقوف أو النذر بالمشي انما يصح اذا كان من جنسه واجب لله تعالى ٢١٧ أو مشتمل على الواجب

وهذا كذلك لان الاعتكاف يشتمل على الصوم ومن جنس الصوم واجب فيكون النذر به مشتملا على اللبث والصوم ومن جنس الصوم واجب وان لم يكن من جنس اللبث واجب فيصح النذر ثم ذكر عن جامع نفازالسلام النذر بالاعتكاف صحيح وان نوى يمينا قضى وكفر

كان ليس لله تعالى من جنسه ايجاب لان الاعتكاف انما شرع لدوام الصلاة ولذلك صار قرينة فصار التزامه بمنزلة الصلاة والصلاة عبادة مقصودة (قوله وهذه المسئلة) أي مسئلة النذر سواء كانت بصيغة صوم يوم الفطر أو غيره (قوله وقد غنينا الخ) أي فيجب بالفطر كفارة اليمين لا القضاء لعدم التزامه والكفارة موجب الحنث في هذا المقام (قوله نذرا و يمينا الخ) أي فيجب القضاء تحصيل لما وجب

النحر ولزومه فعلم انهم أرادوا باشتراط كونه ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك شيء من افراد الجنس عنها وحينئذ لا يلزم لكنه ينعقد للكفارة حيث تعذر عليه الفعل ولهذا قالوا لو اضاف النذر الى سائر المعاصي كقوله الله على ان اقتل فلانا كان علينا وزمته الكفارة بالحنث فلو فعل نفس المنذور عصي وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقطت وانما بخلاف ما اذا كان نذرا بطاعة كالحج والصلاة والصدقة فان اليمين لا تلتزم بنفس النذر الا بالنية وهو الظاهر عن أبي حنيفة وبه بقي وصرح في النهاية بان النذر لا يصح الا بشروط ثلاثة في الاصل الا اذا قام الدليل على خلافه احداها أن يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني أن يكون مقصودا لا وسيلة والثالث أن لا يكون واجبا عليه في الحال أو في نافي الحال فلذا لا يصح النذر بصلاة الظهر وغيرهما من المفروضات لانعدام الشرط الثالث اه فعلى هذا فالشروط أربعة الا أن يقال ان النذر بصلاة الظهر ونحوها خرج بالشرط الاول اذ قوله من جنسه واجب يفيد ان المنذور غير الواجب من جنسه وههنا عينه ولكن لا بد من رابع وهو أن لا يكون مستحيل الكون فلو نذر صوم أمس أو اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره كما في الولو الجمية وقيد بقوله الا اذا قام الدليل على خلافه لانه لو قام الدليل على الوجوب من غير الشروط المذكورة يجب كالنذر بالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقبة مع ان الحج بصيغة المشي غير واجب وكذا الاعتكاف وكذا نفس الاعتاق من غير مباشرة سبب موجب للاعتاق كذا في النهاية وفيه نظر لان النذر بالحج ماشيا من جنسه واجب لان أهل مكة ومن حولها لا يشترط في حقهم الرحلة بل يجب المشي على كل من قدر منهم على المشي كما صرح به في التبيين في آخر الحج واما الاعتكاف وهو اللبث في مكان من جنسه واجب وهو القعدة الاخيرة في الصلاة واما الاعتاق فلا شك ان من جنسه واجبا وهو الاعتاق في الكفارة واما كونه من غير سبب فليس بمراد (قوله وان نوى يمينا كفرا ايضا) أي مع القضاء تجب كفارة اليمين اذا أفطر وهذه المسئلة على وجوه ستة ان لم ينو شيئا أو نوى النذر لا غير أو نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا لانه نذر بصيغته كيف وقد قرر بعزمته وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره وان نواهيا يكون نذرا و يمينا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يكون نذرا ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعند أبي يوسف يكون يمينا لابي يوسف ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما اللفظ واحد ثم المجاز يتعين بنية وعند نيتهما تخرج الحقيقة ولهما انها لا تنافي بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه لعينه واليمين لغیره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بلزوم التنافي من جهة أخرى وهو ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك وتنافي الاوازم أقل ما يقتضي التغاير فلا بد ان لا يراد باللفظ واحد واختار شمس الأئمة السرخسي في الجواب انه أريد بلفظ اليمين لله وأريد النذر بعلى ان أصوم كذا وجواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور أي كأنه قال لله لا صوم وعلى ان أصوم وعلى هذا لا يراد ان ينحو على ان

بالالتزام وتحب الكفارة ان أفطر للحنث بترك الصيام اه درمتمقي (قوله انه أريد بلفظ اليمين لله) فيه تقديم وتأخير والاصل أن يقال انه أريد اليمين بلفظ الله

أصوم وتماه في تحرير الأصول وذكر المصنف في كافيها بانهما لما اشتركا في نفس الإيجاب فإذا
 نوى اليمين براديهما الإيجاب فيكون عملاً بعموم المجاز لا جماً بين الحقيقة والمجاز وذكر الوالوجي
 في فتاواه لو قال لله على أن أصوم كل خميس فافطر خيساً كفر عن يمينه إن أراد يميناً ثم إذا أفطر خيساً
 آخر لم يكفر لأن اليمين واحدة فإذا حنت فيها مرة لم يحنت مرة أخرى اهـ (قوله ولو نذر صوم هذه
 السنة أفطر أياماً منية وهي يوم العيد وأيام التشريق وقضاها) لأن النذر بالسنة المعينة نذر بهذه
 الأيام لأنها لا تخلو عنها والنذر بالأيام المنية صحيح مع الحرمة عندنا فكان قوله أفطر للإيجاب كما
 قدمناه وبه صرح المصنف في كافيها وقد وقع صاحب النهاية بالاولوية في التساهل أيضاً كما قدمناه
 ورتب قضاءها على إفطاره فيها ليعيدانه لو صامها لا قضاء عليه لأنه إذا كان التزمه كما قدمناه وأشار
 إلى أن المرأة لو نذرت صوم هذه السنة فإنها تقضى مع هذه الأيام أيام حيضها لأن السنة قد تخلو عن
 الحيض فصح الإيجاب وإلى أنها لو نذرت صوم الغد فوافق حيضها فإنها تقضيه بخلاف ما لو قالت لله
 على صوم يوم حيضي لا قضاء لعدم محتمل لضافته إلى غير محله بخلاف ما إذا قال لله على صوم يوم النحر
 فإنه يقضيه إذا أفطر كما تقدم أنه ظاهر الرواية والفرق أن الحيض وصف للمرأة لا وصف لليوم وقد
 ثبت بالاجماع أن طهارتها شرط لادائه فلما علق النذر بصفة لا تبقى معها أهلاً للاداء لم يصح
 لأنه لا يصح إلا من الأهل كقوله لله على أن أصوم يوم آكل كذا في الكشف الكبير وأشار إلى أنه
 لا يلزمه قضاء رمضان الذي صامه لأنه لا يصح التزامه بالنذر لأن صومه مستحق عليه بجهة أخرى وإلى
 أنه لو لم يعين هذه السنة وانما شرط التتابع فهو كما لو عينها فيقضى الأيام الخمسة دون شهر رمضان
 لأن المتابعة لا تعري عنها لكن يقضيها في هذا الفصل موصولة تحقيقاً للتتابع بقدر الامكان وأطلق
 قضاء لزوم الأيام المنية فشمّل ما إذا نذر بعد هذه الأيام المنية بأن نذر بعد أيام التشريق صوم هذه
 السنة وجهه في الغاية على ما إذا نذر قبل عيد الفطر ما إذا قال في شوال لله على صوم هذه السنة لا يلزمه
 قضاء يوم الفطر وكذا لو قال بعد أيام التشريق لا يلزمه قضاء يوم العيد وأيام التشريق بل يلزمه
 صيام ما بقي من السنة اهـ ويدل على هذا الحمل قوله أفطر أياماً منية إذا لا يتصور الفطر بعد الماضي
 لكن قال الشارح الزيلعي هذا سهو وقع من صاحب الغاية لأن قوله هذه السنة عبارة عن اثني
 عشر شهراً من وقت النذر إلى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الأيام فلا يحتاج إلى الحمل فيكون
 نذراً بها وزده المحقق في فتح القدير وقال إن هذا سهو وقع من الزيلعي لأن المسئلة كما هي في الغاية
 منقولة في الخلاصة وفتاوى قاضيان في هذه السنة وهذا الشهر ولأن كل سنة عربية معينة عبارة
 عن مدة معينة لها مبتدأ ومختتم خاصان عند العرب مبدؤها المحرم وآخرها ذوالحجة فإذا قال هذه
 فأنما يفيد الإشارة إلى التي هو فيها حقيقة كلامه أنه نذر بالمدة المستقبلية إلى آخر ذى الحجة والمدة
 الماضية التي مبدؤها المحرم إلى وقت التكلم فيلغو في حق الماضي كما يلغو في قوله لله على صوم
 أمس وهذا فرع يناسب هذا لو قال لله على صوم أمس اليوم أو اليوم أمس لزمه صوم اليوم ولو قال
 غدا هذا اليوم أو هذا اليوم غد لزمه صوم أول الوقتين تنقوه به ولو قال شهر لزمه شهر كامل ولو قال
 الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لأنه ذكر الشهر مع عرفاً ينصرف إلى العهد وبالحضور فإن نوى
 شهراً فهو على ما نوى لأنه محتمل كلامه ذكره في التجنيس وفيه تأكيد لما في الغاية أيضاً اهـ ويؤيده
 ما في الفتاوى الظهيرية أيضاً ولو قال لله على أن أصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه
 وما في الفتاوى الوالوجي لو قال لله على أن أصوم الشهر وجب عليه بقية الشهر الذي هو فيه لأنه ذكر

ولو نذر صوم هذه السنة
 أفطر أياماً منية وهي يوم
 العيد وأيام التشريق
 وقضاها

(قوله منقولة في الخلاصة
 وفتاوى قاضيان الخ)
 حيث قال رجل قال لله
 على صوم هذه السنة فإنه
 يفطر يوم الفطر ويوم
 النحر وأيام التشريق
 ويقضى تلك الأيام ولو
 قال لله على صوم سنة ولم
 يعين يصوم سنة بالاهلة
 ويقضى خمساً وثلاثين
 يوماً ولو قال لله على أن
 أصوم هذا الشهر فعليه
 صوم بقية الشهر الذي
 هو فيه وكذا لو قال لله
 على صوم هذه السنة
 يلزمه الصوم من حين
 حلف إلى أن تمضي السنة
 وليس عليه قضاء ما مضى
 قبل اليمين

(قوله وبهذا ظهر ان ما ذكره في فتح القدير الخ) قال في النهر هذا وهم اذ الذي يلزم بنيته سنة اولها ابتداء النذر على ما مر لا ما مضى منها والمجسوم عليه باللغو الزام ما مضى وحينئذ فتشبهه بصوم الامس صحيح فتدبر (قوله وكذلك لو قال لله على أن أصوم يوم الاثنين سنة) كذا في بعض النسخ وفي بعضها ولو قال بدون كذا ذلك وبعد قوله سنة يباح والذي رأيته في الظهيرية ولو كهذه النسخة وبعد قوله سنة مانعه وعن الكرخي انه قال يصوم ثلاثين مثل ذلك اليوم اه ورايت في هامش البحر نسخة بخط بعضهم انه راجع نسختين من الظهيرية فوجد فيهما ما ذكرنا والذي رأيته في الحانية بلفظ وكذا لو قال لله على أن أصوم يوم الاثنين سنة كان عليه أن يصوم كل اثنين يمر به الى سنة وعن الكرخي الخ (قوله ولو قال لله على يوما) أي أن أصوم يوما وقوله ويوما لأى لا أصومه وقوله الا أن ينوى الابدأى فيلزمه صيام داود عليه السلام كما في التارخاية

الشهر معروفا فينصرف اليه وان نوى شهرا كاملا فهو كما نوى لانه نوى ما يحتمله اه ويمكن جعل ما في الغاية على ما اذا لم ينو وجعل ما ذكره الزيلعي على ما اذا نوى توفيقا وان كان بعيدا وبهذا ظهر ان ما ذكره في فتح القدير من كونه يلغو فيما مضى كما يلغو في قوله لله على صوم أمس ليس بقوى لانه لو كان لغوا لما لزمه بنيته ولا يصح تشبيهه بصوم الامس لانه لو نوى به صوم اليوم لا يصح ولا يلزمه لانه ليس محتمل كلامه كما لا يخفى ويدل له ما في الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم غد ونوى كل ما دار غدا تصح نيته لان النية انما تعمل في الملقوط ولو قال صوم يوم ونوى كلما دار يوم صحت نيته وكذا يوم الخميس اه وفي موضع آخر منها ولو نذر بصوم شهر قدمضى لا يجب عليه وان لم يعلم بمضيه لان المنذور به مستحيل السكون وصرح الزيلعي في الاقالة بان اللفظ لا يحتمل ضده وقيد بكون السنة معينة لانها لو كانت منكورة فان شرط التتابع فكالمعينة كما قدمناه والا فلا فلا تدخل هذه الايام الخمسة ولا شهر رمضان وانما يلزمه قدر السنة فاذا صام سنة لزمه قضاء خمسة وثلاثين يوما لان صومه في هذه الخمسة ناقص فلا يجزئه عن الكامل وشهر رمضان لا يكون الا عنه فيجب القضاء بقدره وينبغي أن يصل ذلك بما مضى وان لم يصل ذكر في بعض المواضع انه لم يخرج عن العهدة وهذا غلط والصحيح انه يخرج كذا في فتاوى الوالوجي واطلقه فتعمل ما اذا قصدا تلفظ به أولا ولهذا ذكر الوالوجي في فتاواه رجل اراد ان يقول لله على صوم يوم فخرى على لسانه صوم شهر كان عليه صوم شهر وكذا اذا اراد شيئا فخرى على لسانه الطلاق والعناق والنكاح والنذر في معنى الطلاق والعناق لانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه اه وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم يوم الاثنين او الخميس فصام ذلك مرة كفاه الا أن ينوى الابد ولو اوجب صوم هذا اليوم شهر اصام ما تكرر منه في ثلاثين يوما يعني ان كان ذلك اليوم يوم الخميس يصوم كل خميس حتى يمضي شهر فيكون الواجب صوم أربعة ايام او خمسة ايام وكذلك لو قال لله على ان أصوم يوم الاثنين سنة ولو قال لله على يوما ويوما لا يلزمه صوم يوم الا أن ينوى الابد كما اذا قال لامرأته أنت طالق يوما ويوما لا ولو قال لله على ان أصوم كذا كذا يوما يلزمه صوم أحد عشر يوما وهذا مشكل وكان ينبغي ان يلزمه اثنا عشر لان كذا اسم عدد بدليل انه لو قال لفلان على كذا درهم ما يلزمه درهمان وقبض بن عددين ليس بينهما حرف العطف وأقله اثنا عشر ولو قال كذا وكذا يلزمه أحد عشر ولو قال بضعة عشر يلزمه ثلاثة عشر وسيأتي اجناس هذا في كتاب الاقرار ولو قال لله على ان أصوم جمعة ان اراد بها ايام الجمعة أو لم تكن له نية يلزمه صوم سبعة ايام وان اراد بها يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة لانه نوى حقيقة كلامه كالمو حلف ان لا يكلم فلانا يوما واراد به يباح النهار صدق قضاء ولو قال جع هذا الشهر فعليه ان يصوم كل يوم جمعة تمر في هذا الشهر قال شمس الاثمة النسخي هذا هو الاصح ولو قال صوم ايام الجمعة فعليه صوم سبعة ايام ولو قال لله على ان أصوم السبت السبت ثمانية ايام لزمه صوم سبتين ولو قال لله على ان أصوم السبت سبعة ايام لزمه صوم سبعة ايام لان السبت في سبعة ايام لا يتكرر فحمل كلامه على عدد الاسابيت بخلاف الثمانية لان السبت فيها يتكرر ولو اوجب على نفسه صوما متتابعافصامه متفرقا لم يجز وعلى عكسه جاز ولو قال لله على أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فيه فلان بعدما كل أو كانت الناذرة امرأة فهاضت لا يجب شي في قول محمد وعلى قياس قول أبي حنيفة يجب القضاء ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شي في قول محمد ولا رواية فيه عن غيره ولو قال لله على ان أصوم

اليوم الذي يقدم فيه فلان شكر الله تعالى وأراد به الجين فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة الجين ولا قضاء عليه لانه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر ولو قدم فلان قبل أن ينوي صوم رمضان فذوي به عن الشكر ولا ينوي به عن رمضان بر في يمينه لوجود شرط البر وهو الصوم بنية الشكر وأجزأه عن رمضان كما لو صام رمضان بنية التطوع وليس عليه قضاءه ولو قال لله على صوم مثل شهر رمضان فإن أراد مثله في الوجوب فله أن يفرق وإن أراد به في التتابع فعليه أن يتابع وإن لم يكن له نية فله أن يصوم متفرقا لانه محتمل له ما فكان له الخيار ولو قال لله على أن أصوم عشرة أيام متتابعات فصام خمسة عشر يوما وأفطر يوما لا يدرى إن يوم الإفطار من الخمسة أو من العشرة فانه يصوم خمسة أيام آخر متتابعات فيوجد عشرة متتابعة ولو قال لله على صوم نصف يوم لا يصح بخلاف نصف ركعة حيث يصح عند محمد ونصف حج لا يصح ولو نذر صوم شهرين متتابعين من يوم قدوم فلان فقدم في شعبان بنى بعد رمضان كما في الحيض ولو قال إن عوفيت صمت كذا لم يجب عليه حتى يقول لله على وهذا قياس وفي الاستحسان يجب أن لم يكن تعليق لا يجب عليه قياسا ولا استحسانا نظيره ما إذا قال أنا حج لشيء عليه ولو قال إن فعلت كذا فأنا حج ففعل يلزمه ذلك ولو قال لله على صوم آخر يوم من أول الشهر وأول يوم من آخر الشهر لزمه الخامس عشر والسادس عشر الكل من الظهيرة والولول الحية والخانية وزاد الولول الحية فروعا وبعضها في الخانية وهي ولو قال لله على أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان أبدا فقدم فلان ليلا لم يجب عليه شيء لأن اليوم إذا قرن به ما يختص بالنهار كالصوم يراد به بياض النهار وإذا كان كذلك لم يوجد الوقت الذي أوجب فيه الصوم وهو النهار ولو قدم يوما قبل الزوال ولم يأكل صامه وإن قدم قبل الزوال وأكل فيه أو بعد الزوال ولم يأكل فيه صام ذلك اليوم في المستقبل ولا يصوم يومه ذلك لأن المضاف إلى الوقت عند وجود الوقت كالرسل ولو أرسل كان الجواب هكذا ولو نذر صوما في رجب أو صلاة فيه جاز عنه قبله في قول أبي يوسف لانه إضافة خلافا للمحمد وإن كان معلقا بالشرط بان قال إذا جاء شهر رجب فعلى أن أصوم لا يجوز قبله لأن المعلق بالشرط لا يكون سببا قبل الشرط ويجوز تحميل الصدقة المضافة إلى وقت كالزكاة ولو قال لله على صوم هذا الشهر يوما لزمه صوم ذلك الشهر بعينه متى شاء موسعا عليه إلى أن يموت لأن الشهر لا يتصور أن يكون يوما حقيقة وهو بياض النهار فعمل على الوقت فصار كما لو قال لله على أن أصوم هذا الشهر وقتا من الأوقات ولو قال لله على صيام الأيام ولا نية له كان عليه صيام عشرة أيام عند أبي حنيفة وعندهما سبعة أيام ولو قال لله على صيام أيام لزمه صوم ثلاثة لانه جمع قليل ولو قال صيام الشهور ف عشرة وقال صيام اثني عشر شهرا ولو قال لله على صيام السنين لزمه صيام عشرة وقال لزمه صيام الدهر إلا أن ينوي ثلاثا فيكون ما نوى ولو قال لله على صيام الزمن والمحين ولا نية له كان على ستة أشهر والزمن مثل المحين في العرف ولا علم لابي حنيفة بصيام دهر إذا نذره وقال على ستة أشهر الكل من الولول الحية وفي الكافي لا يختص نذر غير معلق بزمن ومكان ودرهم وفقير اه وقد قدمنا أن النذر لا يصح بالمعصية للحديث لا نذر في معصية الله تعالى فقال الشيخ قاسم في شرح الدرر وأما النذر الذي ينذر أه كثر العوام على ما هو مشاهد كان يكون لسان غائب أو مريض أو له حاجة ضرورية فيأتي بعض الصلحاء فيجعل ستره على رأسه فيقول يا سيدي فلان إن ردغاثي أو عوفي مريض أو قضيت حاجتي فلك من الذهب كذا أو من القضة كذا أو من الطعام كذا أو من الماء كذا أو من الشمع كذا أو من الزيت كذا فهذا النذر باطل بالأجسام لوجوده منها انه نذر

(قوله بنى بعد رمضان)
كذا في الظهيرة وفي
نسخة الرمي يتابع بدل
بنى فقال أي لا بعد
رمضان فاطعاً للتتابع كما
إن الحيض لا يقطع التتابع
فتتابع بعده فيلتحق
بما قبله تأمل اه ونسخة
بنى أظهر

(قوله فتقدم حرمه القطع)

قال في النهر هذا يقتضي حرمه القطع بعد التقيد بالسجدة وليس كذلك اه وقال الرمي قوله فتعارض محرمان الخ قدم الشارح في شرح قوله ومنع عن الصلاة الخ انه يجب قطعه وقضاؤه في غير مكره وفي ظاهر الرواية ولو اتمه خرج عن عهده ما لزمه بذلك الشروع وفي المبسوط القطع أفضل والاول هو مقتضى الدليل فقوله هنا ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمه القطع يعني ولا قضاء ان شرع فيها فأفطر

(باب الاعتكاف)

ارتكبا فيجب القطع كما هو ظاهر الرواية وهذا ولقائل أن يقول في كل منهما وجوب فكما يجب الاتمام يجب القطع وكما يحرم الاتمام يحرم القطع وقد فهم صاحب النهر من قوله فتقدم حرمه القطع انه يحرم القطع فلا يقطع وليس كذلك وهو غير متعين في الفهم بل بعيد مع قوله فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضى وما فهمناه منه متعين واللفظ قابل له اذ معني قوله فتقدم حرمه القطع يعني ارتكبا لوجوبه لاحقية حرمته على حرمه الاتمام تأمل (باب الاعتكاف)

مخلوق والنذر للمخلوق لا يجوز لانه عبادة والعبادة لا تكون للمخلوق ومنها ان المنذور له ميت والميت لا يملك ومنها ان ظن ان الميت يتصرف في الامور دون الله تعالى واعتقاده ذلك كفر اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مرضي اوردت غائي اوقضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين يباب السجدة نفيسة أو الفقراء الذين يباب الامام الشافعي أو الامام الليث أو اشتري حصر المساجد هم أوزيتا لوقودها أو دراهم لمن يقوم بشعائرها الى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله عز وجل وذكر الشيخ انها هو محل لصرف النذر لمستحقه القاطنين برباطه أو مسجده أو جامعته فيجوز بهذا الاعتبار اذ مصرف النذر للفقراء وقد وجد مصرف ولا يجوز ان يصرف ذلك لغنى غير محتاج ولا لشريف منصب لانه لا يحل له الاخذ ما لم يكن محتاجا فقيرا ولا الذي النسب لاجل نسبه ما لم يكن فقيرا ولا الذي علم لاجل علمه ما لم يكن فقيرا ولم يثبت في الشرع جواز الصرف للاغنياء للاجتماع على حرمه النذر للمخلوق ولا ينعقد ولا تستغل النعمة به ولانه حرام بل سحت ولا يجوز تخادم الشيخ اخذه ولا أكله ولا التصرف فيه بوجه من الوجوه الا أن يكون فقيرا أو له عيال فقراء عاجزون عن الكسب وهم مضطرون فيأخذونه على سبيل الصدقة المبتدأة فأخذه ايضا مكرهه ما لم يقصده النادر التقرب الى الله تعالى وصرفه الى الفقراء ويقطع النظر عن نذر الشيخ فاذا علمت هذا يؤخذ من الدراهم والشع والزيت وغيرها وينقل الى ضرائح الاولياء تقر باليهم غرام باجتماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها للفقراء الاحياء قول واحد اه (قوله ولا قضاء ان شرع فيها فأفطر) أي ان شرع في صوم الايام المنهية ثم أفسده فلا قضاء عليه وعن أبي يوسف ومحمد في النوادر ان عليه القضاء لان الشروع ملزم كالنذر وصار كالشروع في الصلاة في الوقت المكروه والفرق لا في حنيفة وهو ظاهر الرواية ان بنفس الشروع في الصوم يسمى صائما حتى يحنث به الخالف على الصوم فيصير مرتكبا للنهي فيجب ابطاله ولا تجب صيانه ووجوب القضاء يقتضي عليه ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحنث به الخالف على الصلاة فيجب صيانة المؤدى فيكون مضمونا بالقضاء وعن أبي حنيفة انه لا يجب القضاء في فصل الصلاة أيضا والاظهر هو الاول كذا في الهداية وتعقب في فتح القدير والتحرير بر بانه يقتضي انه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها والجواب مطلق في الوجوب وحينئذ فالوجه ان لا يصح الشروع لا تنقضاء ثابته من الاداء والقضاء ولا مخلص الا يجعل الكراهة تنزيهية اه ولنا مخلص مع جعلها تحريمية كما هو المذهب بان يقال لما شرع في الصلاة لم يكن مرتكبا للنهي عنه فوجب عليه المضى وحرم القطع بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضى فتعارض محرمان ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمه القطع والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

(باب الاعتكاف)

ذكره بعد الصوم لما انه من شرطه كما سيأتي والشرط يقدم على المشروط وهو لغة افتعال من عكف اذا دام من باب طلب وعكفه حسبه ومنه والهدى معكوف او يسمى به هذا النوع من العبادة لانه اقامة في المسجد مع شرائط كذا في المغرب وفي الصحاح الاعتكاف الاحتباس وفي النهاية انه متعد فصدره العكف ولازم فصدره العكوف فالمتعدي بمعنى الحبس والمنع ومنه قوله تعالى والهدى معكوف ومنه الاعتكاف في المسجد واما اللازم فهو الاقبال على الشيء بطريق المواظبة ومنه قوله تعالى

(قوله وأما الطهارة من الجنابة فينبغي الخ) ذكر في النهر انه ينبغي أن يكون اشتراط الطهارة فيه عن الحيض والنفاس على رواية
 اشتراط الصوم في نغله أما على ٣٢٢ علمه فينبغي أن يكون من شرائط المحل فقط كالطهارة عن الجنابة قال ولم أر

من تعرض لهذا اه
 والمحصل انه ينبغي أن
 تشترط للتحمة الطهارة
 عن الحيض والنفاس في
 المنذور لان الصوم لا
 يكون معهما وكذلك في
 النفل على رواية اشتراط
 الصوم فيه وأما على عدمه
 فينبغي اشتراطها للمحل
 للتحمة كما لا تشترط
 الطهارة من الجنابة لشيء
 من المنذور وغيره كما في
 سنن لبث في مسجد بصوم
 ونية

الامداد أي للتحمة أما للمحل
 فينبغي اشتراطها كما ذكره
 المؤلف (قوله كالصوم)
 فيه ان الصوم شرط للتحمة
 لا المحل وهذا في المنذور
 والنفل على رواية أما على
 ظاهر الرواية فليس بشرط
 أصلا وان أراد ان الطهارة
 من الجنابة شرط لمحل
 الصوم ففيه نظر تامل
 (قوله وأطلق عليه
 الاستحباب الخ) قال في
 النهر هو ظاهر في ان
 القدوري أطلق اسم
 الاستحباب على المؤكدة
 وغيرها لانها بمنزلة لكن
 لا يخفى ما في إطلاق
 المستحب على المؤكدة
 من المؤاخذه فالأقرب

بمكفون على أصنام لهم وشرا للبت في المسجد مع نيته فالركن هو البت والكون في المسجد والنية
 شرطان للتحمة وأما الصوم فيأتي ومنها الاسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس
 وأما البلوغ فليس بشرط حتى يصح اعتكاف الصبي العاقل كالصوم وكذا الذكورة والحرية فيصح
 من المرأة والعبد باذن الزوج والمولى ولونذرا فلان له الاذن المنع ويقضيه بعد زوال الولاية بالطلاق
 البائن والعتق وأما المكاتب فليس للمولى منعه ولو تطوعا ولو أذن له بانه لم يكن له رجوع لكونه
 ملكها منافع الاستمتاع بها وهي من أهل الملك بخلاف المملوك لانه ليس من أهله وقد أعاده منفعه
 وللمعير الرجوع لكنه يذكره لحذف الوعد كذا في البدائع وفيه بحث لانه لا حاجة الى التصريح
 بالاسلام والعقل لما انهما علمان اشتراط النية لان الكافر والمجنون ليسا باهل لها وأما الطهارة
 من الجنابة فينبغي أن تكون شرطا للجواز بمعنى المحل كالصوم للتحمة كما صرح به وأما صفة السننية
 كما ذكره على كلام فيه يأتي وأما سببه والنذران كان واجبا والنشاط الداعي الى طلب الثواب ان
 كان تطوعا وأما حكمه فسقوط الواجب ونيل الثواب ان كان واجبا والثاني فقط ان كان نفلا وسيأتي
 ما يفسده ويكره فيه ويحرم وينبذ ومحاسنه كثيرة لان فيه تفريغ القلب عن أمور الدنيا وتسليم
 النفس الى المولى والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب كريم فهو كمن احتاج الى عظيم فلازمه
 حتى قضى ما ربه فهو يلزم بيت ربه ليغفر له كذا في الكافي وفي الاختيار وهو من أشرف الاعمال
 اذا كان عن اخلاص (قوله سن لبث في مسجد بصوم ونية) أي ونية البت الذي هو الاعتكاف
 وقد أشار المصنف الى صفة وركنه وشرائطه أما الاول فهو السننية وهكذا في كثير من الكتب وفي
 القدوري الاعتكاف مستحب ومصحح في الهداية انه سنة مؤكدة وذكر الشارح ان الحق انقسامه
 الى ثلاثة أقسام واجب وهو المنذور وسنة وهو في العشر الاخير من رمضان ومستحب وهو في غيره
 من الازمنة وتبعه المحقق في فتح القدير والاظهر انه سنة في الأصل كما اقتصر عليه في المتن تبعاً لما
 صرح به في البدائع وهي مؤكدة وغير مؤكدة وأطلق عليها الاستحباب لانها بمنزلة الواجب
 فهو يعارض النذر وفي البدائع انه يجب بالشروع أيضا ولا يخفى انه مفرع على ضعيف وهو اشتراط
 زمن للتطوع وأما على المذهب من أن أقل النفل ساعة فلا والدليل على تأكده في العشر الاخير
 مواظبته عليه السلام عليه فيه كما في الصحيحين ولهذا قال الزهري عجباً للناس كيف تركوا الاعتكاف
 وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل الشيء ويتركه ولم يترك الاعتكاف منذ دخل المدينة الى
 ان مات فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقرنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة
 كانت دليل السننية والا كانت دليل الوجوب كذا في فتح القدير ولا يخفى ان المواظبة قد اقرنت
 بالترك وهو ما يفيد الحديث من أنه اعتكف العشر الاخير من رمضان فرأى خياما وقبایا مضرورة
 فقال لمن هذا قال لعائشة وهذا حفصة وهذا السوداء فغضب وقال أترون البر بهذا فأمر بان تترفع
 قبته فنزعت ولم يعتكف فيه ثم قضى في شوال وقد يقال ان الترك هنا العذر كما صرح به في الفتاوى
 الظهيرية وقد قدمنا في المواظبة كلاما حسنا في سنن الوضوء فارجع اليه ولا فرق في المنذور بين
 المنجز والمعلق وأشار بالبث الى ركنه وبالمسجد والصوم والنية الى شرائطه لكن ذكر الصوم معها
 لا يفتي لانه لا يمكن جملة على المنذور لتصرجه بالسننية ولا على غيره لتصرجه بعد بان أقله نفلا

أن يقال انه اقتصر على نوع منه وهو غير المؤكدة وكلام المصنف لا غبار عليه لان المشكك حقيقة في إفراده اه ساعة
 وقد يقال ما جعله الاقرب هو مراد المؤلف بارجاع ضمير عليها الاقرب مذكور وهو غير المؤكدة كما أفاده الشيخ اسمعيل

(قوله لتصر يحهم بان الصوم انما هو شرط في المنذور) قلت تصريحهم بذلك انما هو بالنسبة الى النفل يعني انه ليس بشرط في النفل لانه المحتاج الى البيان اما المسنون فلا يكون الا بالصوم عادة فلا حاجة الى التنبيه عليه وامكان تصور عدم الصوم فيه لمرض أو سفر نادر جدا وبديل على ما قلنا انه في متن الدرر قسم الاعتكاف الى الاقسام الثلاثة ثم قال والصوم شرط للصحة الاول يعني الواجب لا الثالث يعني المستحب ولم يتعرض للثاني وهو المسنون بنفي ولا اثبات للعلم بانه لا يكون بدون صوم عادة وسيأتي قريباً بيان اختلاف الرواية في وجوب الصوم في الاعتكاف النفل بناء على اختلاف الرواية ٣٢٣ في انه مقدر بيوم أم لا ومقتضاه

ان التقدير مستلزم لا يجاب الصوم فيه ولا يخفى ان اعتكاف العشر الاخير مقدر فكيف يكون الصوم شرطاً فيه فتأمل (قوله ولو نوى اليوم معها لم يصح) قال الرملي سيأتي الكلام في ذلك في شرح قوله وليلتان بنذرومين فراجعاً تأمل (قوله ولا يخفى ان ما ادعاه امرعقل

وأقله نفلاً ساعة

مسلم الخ) قال في النهر بعد ذكر كلام الفتح ولا يخفى ان هذا التجويز العقلي مما لا قائل به فيما نعلم فلا يصح حمل كلام محمد عليه ثم ذكر عبارة البدائع الآتية ثم قال وبهذا عرف ان ما في البحر ان الثقات مصرحون بان ظاهر الرواية عدم اشتراطه فجاز ان يكون مستندهم صريحاً آخر بل هو الظاهر من ضيق العطن اه والعطن

ساعة فلزم ان الصوم ليس من شرطه فان قلت يمكن جملة على الاعتكاف المسنون سنة مؤكدة وهو العشر الاخير من رمضان فان الصوم من شرطه حتى لو اعتكفه من غير صوم لمرض أو سفر ينبغي ان لا يصح قلت لا يمكن لتصر يحهم بان الصوم انما هو شرط في المنذور فقط دون غيره وفرعوا عليه بانه لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لان الصوم من شرطه والليل ليس بحمل له ولو نوى اليوم معها لم يصح كذا في الظهيرية وعين أبي يوسف ان نوى ليلة بيومها لزمه ولم يذكر محمد هذا التفصيل ولو قال لله على ان اعتكف ليلاً ونهاراً لزمه ان يعتكف ليلاً ونهاراً وان لم يكن الليل محلاً للصوم لان الليل يدخل فيه تبعاً ولا يشترط للتبع ما يشترط للاصل ولو نذر اعتكاف يوم قد أكل فيه لم يصح ولم يلزمه شيء لانه لا يصح بدون الصوم وسيأتي بقية تفاريع السنن ومن نذر يعاته هنا انه لو أصبح صائماً متطوعاً أو غيرنا للصوم ثم قال لله على ان اعتكف هذا اليوم لا يصح وان كان في وقت تصح فيه نية الصوم لعدم استيفاء النهار وتماه في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على ان اعتكف شهراً بغير صوم فعليه ان يعتكف ويصوم وقد علم من كون الصوم شرطاً انه يراعى وجوده لا ايجاده للشرط له قصداً ولو نذر اعتكاف شهر رمضان لزمه وأجزأه صوم رمضان عن صوم الاعتكاف وان لم يعتكف قضى شهره بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال ولا يجوز اعتكافه في رمضان آخر ويجوز في قضاء رمضان الاول والمسئلة معروفة في الاصول في بحث الامر (قوله وأقله نفلاً ساعة) لقول محمد في الاصل اذا دخل المجدبة الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تاركاً له اذا خرج فكان ظاهر الرواية واستنبط المشايخ منه ان الصوم ليس من شرطه على ظاهر الرواية لان مبنى النفل على المساحة حتى جازت صلاته قاعدة أو كما مع قدرته على الركوب والنزول ونظر فيه المحقق في فتح القدير بانه لا يمتنع عند العقل القول بصحة اعتكاف ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم لا يكون أقل من يوم وحاصله ان من أراد ان يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب فلا اعتكاف لا يقدر شرعاً بكيفية لا تصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة الى الجزاء الا حرم يستلزم تقدير شرطه تقديره اه ولا يخفى ان ما ادعاه امرعقل مسلم وبهذا لا يندفع ما صرح به المشايخ الثقات من ان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه ومن صرح به صاحب الميسر وشرح الطحاوي وفتاوى قاضيخان والذخيرة والفتاوى الظهيرية والكافي للمصنف والبدائع والنهاية وغاية البيان والتبيين وغيرهم والكل مصرحون بان ظاهر الرواية ان

مر برض الغنم حول الماء قال الشيخ اسمعيل وفيه بحث لان ما بسطه في البحر يحتاج الى نظر الظاهر المبسوط المجازم بالاستنباط الذي لا يقوى كلام البدائع وحده على دفعه كما لا يخفى اه أقول منع المحقق مبنى على استنباط عدم اشتراط الصوم من كلام الامام محمد في الاصل فانه قال واعلم ان المنقول من مستند اثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الاصل اذا دخل المسجد الخ ولا يخفى ان ما ذكره المحقق من التجويز العقلي وارد على هذا الاستدلال وليس مراده حمل كلام الاصل عليه حتى يرد ما أورده في النهر ولا يمنع انهم مصرحون بان ذلك ظاهر الرواية حتى يرد ما ذكره المؤلف بل هو يقول ان المنقول ان ما صرحوا به من انه ظاهر الرواية مبنى على ما مر فلا يمكن دفعه الا بجمع ان المنقول ذلك ودعوى جواز ان يكون مستندهم صريحاً آخر خارج عما البحث فيه وان كان هو الظاهر

فتدبر (قوله وأطلق في المسجد الخ) ٣٢٤ كان الأولى ذكره قبل قوله وأقله نفلا ساعة وقوله فإفادان الاعتكاف الخ قال في

النهر فيه نظرفي الخلاصة
والخاتمة ويصح في كل
مسجده أذان وإقامة هو
الصحيح وهذا هو مسجد

والمرأة تعتكف في مسجد
بيتها ولا يخرج منه
إلا الحاجة شرعية كالجمعة
أو طيبة

الجماعة كما في العناية
ونقل بعضهم أن محته
في كل مسجد قولهما
وهذا الكتاب لم يوضع إلا
ليبين أقوال الإمام نعم
اختار الطحاوي قولهما
أه قال الرملي ما اختاره
الطحاوي أيسر خصوصا
في زماننا فينبغي أن يعول
عليه والله تعالى أعلم
(قوله وظاهره أن المجاورة
بمكة غير مكرهة الخ)
قال في النهر لا يخفى أنه
لادلالة في الكلام على
ما ادعى أما أولا فلأنه
لا يلزم من الاعتكاف في
غير أيام الموسم المجاورة بل
قد يكون خاليا عنها فيمن
كان حول مكة وأما ثانيا
فلأنه لا يلزم أيضا من
كراهة المجاورة كون
اعتكافه في المسجد ليس
أفضل ألا ترى إلى أن
الصلوات ونحوها من
المجاور أفضل من غيرها
واستظهره الشيخ اسمعيل
(قوله وهو مكره)

الصوم ليس من شرطه لكن وقع لصاحب الميسر انه قال وفي ظاهر الرواية يجوز النفل من
الاعتكاف من غير صوم فانه قال في الكتاب إذا دخل المسجد بينة الاعتكاف فهو معتكف ما أقام
تارك له إذا خرج وظاهره أن مستند ظاهر الرواية ما ذكره في الكتاب ولا يمتنع أن يكون مستنده
صريحا آخر بل هو الظاهر لنقل الثقات وعبارة البدائع وأما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط
لجوازه في ظاهر الرواية وروى الحسن انه شرط واختلاف الرواية فيه مبني على اختلاف الرواية في
اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم أو غير مقدر ذكر محمد في الأصل انه غير مقدر فلم يكن الصوم شرطا
لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصلح شرطا لما ليس بمقدر اه
وهي تفيد ان ظاهر الرواية مروى لا مستنبط وأشار إلى انه لو شرع في النفل ثم قطعه لا يلزمه القضاء
في ظاهر الرواية لانه غير مقدر فلم يكن قطعه ابطالا وقد ذكرنا في المحض ان الساعة اسم لقطعة من
الزم عند الفقهاء ولا يختص بخمسة عشر درجة كما يقوله أهل الميقات فكذا هنا وأطلق في المسجد
فإفادان الاعتكاف يصح في كل مسجد وصححه في غاية البيان لا إطلاق قوله تعالى وأنتم عا كنفون في
المساجد وصح قاضيخان في فتاواه انه يصح في كل مسجده أذان وإقامة واختار في الهداية أنه
لا يصح إلا في مسجد الجماعة وعن أبي يوسف تخصيصه بالواجب ما في النفل فيجوز في غير مسجد
الجماعة ذكره في النهاية وصح في فتح القدير عن بعض المشايخ ما روى عن أبي حنيفة أن كل مسجده
إمام ومؤذن معلوم ويصلي فيه الخمس بالجماعة يصح الاعتكاف فيه وفي الكافي أراد به أبو حنيفة غير
الجامع فان الجامع يجوز الاعتكاف فيه وإن لم يصلوا فيه الصلوات كلها وبواقفه ما في غاية البيان
عن الفتاوى يجوز الاعتكاف في الجامع وإن لم يصلوا فيه بالجماعة وهذا كله لبيان الصحة وأما
الأفضل فان يدون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم
مسجد بيت المقدس ثم مسجد الجامع ثم المساجد العظام التي كثرا أهلها كذا في البدائع وشرح
الطحاوي وظاهره أن المجاورة بمكة ليس بمكرهه والمروى عن أبي حنيفة الكراهة وعلى قولهما
لا بأس به وهو الأفضل قال في النهاية وعليه عمل الناس اليوم الآن يقال إن مرادهم الاعتكاف فيه
في أيام الموسم فلا يدل على المسئلة (قوله والمرأة تعتكف في مسجد بيتها) يريد به الموضع المعد
للصلاة لانه أستر لها فبديه لانها لو اعتكفت في غير موضع صلاتها من بيتها سواء كان لها موضع معد
أولا لا يصح اعتكافها وأشار بقوله تعتكف دون أن يقول يجب عليها إلى أن اعتكافها في مسجد
بيتها أفضل فإفادان اعتكافها في مسجد الجماعة حائز وهو مكرهه وذكره قاضيخان وصححه في النهاية
وظاهر ما في غاية البيان أن ظاهر الرواية عدم الصحة وفي البدائع أن اعتكافها في مسجد الجماعة
صحح بلا خلاف بين أصحابنا والمذكور في الأصل محمول على نفي الفضيلة لا نفي الجواز وأشار بجعله
كالمسجد لأنها لو نزلت من بيتها بطل اعتكافها إن كان واجبا وانتهى إن كان نفلا والفرق
بينهما أنها تثاب في الثاني دون الأول وهكذا في الرجل وفي الفتاوى الظهيرية ولو نزلت المرأة
اعتكاف شهر فحاضت تقضى أيام حيضها متصلا بالشهر والاستقبلت وقد تقدم أنها لا تعتكف
إلا باذن زوجها إن كان لها زوج ولو واجبا وفي المحيط ولو أذن لها في الاعتكاف فأرادت أن تعتكف
متباعدة للزوج إن يأمرها بالتفريق لانه لم يأذن لها في الاعتكاف متباعدة بالنص ولادلالة ولو أذن لها
في اعتكاف شهر أو صوم شهر بعينه فاعتكفت أو صامت فيه متباعدة ليس له منعها لانه أذن لها
في التتابع ضرورة انه متتابع وقوعا (قوله ولا يخرج منه إلا الحاجة شرعية كالجمعة أو طيبة

أى تنزيها كما هو ظاهر قوله قبله أفضل وهو ظاهر كلام البدائع الا فى أيضا (قوله وركعتان تحية المسجد) قال فى الفتح صرحوا بأنه اذا شرع فى الفريضة حين دخل المسجد أجزاء لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى غيرها فى تحقيقها وكذا السنة فهذه الرواية وهى رواية الحسن اما ضعيفة أو مبنية على ان كون الوقت مما يسع فيه السنة وأداء الفرض بعد قطع المسافة مما يعرف تخمينيا لا قطعاً فقد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه أن يبدأ ٣٢٥ بالسنة فيبدأ بالتحية فينبغي

أن يتحرى على هذا التقدير لانه قلما يصدق الحزر اه وظاهر كلام المجتبى تضعيف هذه الرواية حيث قال ويصلى قبلها أربعين ركعة أيضاً تحية المسجد وفى حاشية الرمل عن خط المقدسى لاشك ان صلاة تحية المسجد والسنة كالبول والغائط

بالاستقلال أفضل من الاتيان بهما فى ضمن فرض يؤدى ولا يخفى ان من يعتكف ويلزم باب الكرم انما يروم ما يوجب له مزيد التفضيل والتكريم (قوله وقد ظهر بما ذكره الخ) فى هذا الظهور خفاء أما أولا فلان التعدد للجمعة فى مصر غير لازم فليكن ما ذكره مبنيا على ما هو الاصل من عدم التعدد وأما ثانيا فلانه لا يلزم

كالبول والغائط) أى لا يخرج المعتكف اعتكافا واجبا من مسجده الا لضرورة مطلقة محدث عائشة كان عليه السلام لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج فى بعضها فبصر الخروج لها مستثنى ولا يمكنك بعد فراغه من الطهور لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها واما الجمعة فانها من أهم حوائجها وهى معلومة وقوعها ويخرج حين نزول الشمس لان الخطاب يتوجه بعده وان كان منزله بعيدا عنه يخرج فى وقت يمكنه ادراكها وصلاة أربعين ركعة ور كعتان تحية المسجد يحكم فى ذلك رايه ان يجتهد فى خروجه على ادراك سماع الجمعة لان السنة انما تصلى قبل خروج الخطيب كذا قالوا مع تصريحهم به انه اذا شرع فى الفريضة حين دخل المسجد أجزاء عن تحية المسجد لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى تحية غيرها فى تحقيقها وكذا السنة فما قالوه هنا من صلاة التحية ضعيف ويصلى بعدها السنة أربعين ركعة على قوله وسنأ على قولهما ولو أقام فى الجامع أكثر من ذلك لم يفسد اعتكافه لانه موضع الاعتكاف الا انه يكره لانه التزم ادائه فى مسجد واحد فلا يتمه فى مسجد من غير ضرورة وقد ظهر بما ذكره هنا ان الاربع التى تصلى بعد الجمعة وينوى بها آخر ظهر عليه لا أصل لها فى المذهب لانهم نصوا هنا على ان المعتكف لا يصلى الا السنة البعدية فقط ولان من اختارها من المتأخرين فانما اختارها للشك فى أن جمعة سابقة أو لابتداء على عدم جواز تعددها فى مصر واحد وقد نص الامام شمس الأئمة السرخسى على ان الصحيح من مذهب أى حنيفة جواز أقامتها فى مصر واحد فى مسجدين فأكثر قال به ناخذ وفى فتح القدير وهو الاصح فلا يفتى الافتاء بها فى زماننا لما انهم تطرقوا منها الى التكاثر عن الجمعة بل ربما وقع عندهم ان الجمعة ليست فرضا وان الظاهر كاف ولا خفاء فى كفر من اعتقد ذلك فلذلك نهى عليها مرارا قيدنا بكون الاعتكاف واجبا لانه لو كان نفلا فله الخروج لانه منه له لا يبطل كما قدمناه و مراده بمنع الخروج المحرمة يعنى يحرم على المعتكف الخروج ليلا أو نهارا صرح بالمحرمة صاحب المحيط وأفاد انه لا يخرج لعبادة المريض وصلاة الجنائز لعدم الضرورة المطلقة للخروج كذا فى غاية البيان وفى المحيط ولو أحرم المعتكف بحجة أو عمرة أقام فى اعتكافه الى أن يفرغ منه ثم مضى فى إحرامه لانه أمكنه إقامة الامرين فان خاف فوت الحج بدع الاعتكاف ويحج ثم يستقبل الاعتكاف لان الحج أهم من الاعتكاف لانه يفوت بمضى يوم عرفة وادراكه فى سنة أخرى موهم وانما يستقبله لان هذا الخروج وان وجب شرعا فانما وجب بعقده واجبا به وعقده لم يكن معلوم الوقوع فلا يصير مستثنى عن الاعتكاف وأشار الى أنه لو خرج لحاجة الانسان ثم ذهب لعبادة المريض أو لصلاة الجنائز من غير أن يكون لذلك قصد فانه جائز بخلاف ما اذا خرج لحاجة الانسان ومكث بعد فراغه انه ينتقض

أن يأتى بها فى مسجد الجمعة بل له أن يأتى بها فى معتكفه بل هو أولى وكون الصحيح من المذهب جواز تعدد الجمعة لا ينافى استحباب تلك الاربع بعدها المرعاة للخلاف وقد قدمنا عن النهر وغيره التصريح باستحبابها وانه مما لا شك فيه فراجعه فى الجمعة وكون الاولى عدم الافتاء بها فى زماننا لما يلزم عليه من الضرر لا يلزم منه عدم الاتيان بها من لا يخشى منه ذلك كما مر من سوطا عن المقدسى وغيره ثم رأيت العلامة المقدسى اعترضه فى شرحه بوجهين أحدهما انه ليس باب تلك الاربع المفقود لبيان أحكامها الثانى ان عدم ذكرهم بناء على وقوع الجمعة صحيحة مستجمعة لشرائطها يبين كما هو الاصل اذا صليت والاتيان لاربعة عند وقوع شك واحتمال اه وهذا ما قدمناه أولا

اعتكافه عند أي حنيفة قل أو أكثر وعندهما لا ينتقض ما لم يكن أكثر من نصف يوم كذا في البدائع (قوله فإن خرج ساعة بلا عذر فسد) لوجود المنافي أطلقه فشمّل القليل والكثير وهذا عند أي حنيفة وقال لا يفسد إلا بأكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لأن في القليل ضرورة كذا في الهداية وهو يقتضي ترجيح قولهما ورجح المحقق في فتح القدير قوله لأن الضرورة التي ينطأ بها التحفيف اللازمة أو الغالبة وليس هنا كذلك وأراد بالعذر ما يغلب وقوعه كالإفطار التي قدمها واللوأر يد مطلقه لكان الخروج ناسيا أو مكرها غير مفسد لكونه عذرا شرعيا وليس كذلك بل هو مفسد كما صرحوا به وبما قررناه ظهر القول بفساده فيما إذا خرج لانهدام المسجد أو لتفرق أهله أو أخرجه ظالم أو خاف على متاعه كما في فتاوى قاضيان والظاهرية بخلافه لا شارح الزيلعي أو خرج للجنائز وإن تعينت عليه أو لنفير عام أو لأداء شهادة أو لعذر المرض أو لافاقا غير يق أو حريق ففرق الشارح هنا بين هذه المسائل حيث جعل بعضها مفسدا والبعض لا تبعه صاحب البدائع مما لا ينبغي نعم الكل عذر مسقط للأثم بل قد يجب عليه الإفساد إذا تعينت عليه صلاة الجنائز أو أداء الشهادة بان كان يتوى حقه ان لم يشهد أو لاجتماع غير يق ونحوه والدليل على ما ذكره القاضي ما ذكره المحاكم في كافيته بقوله فاما في قول أي حنيفة فاعتكافه فاسد إذا خرج ساعة لغير غائط أو بول أو جمعة اه فكان مفسرا للعذر المسقط للفساد في فتاوى قاضيان والولول الجوى وصعود الميثنة ان كان بابها في المسجد لا يفسد الاعتكاف وان كان الباب خارج المسجد فكذلك في ظاهر الرواية قال بعضهم هذا في المؤذن لأن خروجه للأذان يكون مستثنى عن الإيجاب اما في غير المؤذن فيفسد الاعتكاف والصحيح ان هذا قول الكل في حق الكل لأنه خرج لاقامة سنة الصلاة وسنتها اتقام في موضعها فلا تعتبر خارجا اه وفي التبيين ولو كانت المرأة معتكفة في المسجد فطلعت لها ان ترجع الى بيتها وتبنى على اعتكافها اه وينبغي أن يكون مفسدا على ما اختاره القاضي لأنه لا يغلب وقوعه وأراد بالخروج انفصال قدمه احترازا عما إذا خرج رأسه الى داره فإنه لا يفسد اعتكافه لأنه ليس بخروج الأثرى انه لو حلف انه لا يخرج من الدار ففعل ذلك لا يحنث كذا في البدائع وقد علمت ان الفساد لا يتصور الا في الواجب واذا فسد وجب عليه القضاء بالصوم عند القدرة جبر المافاتة الا في الردة خاصة غير ان المنذور به ان كان اعتكاف شهر بعينه يقضى قدر ما فسد لا غير ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور بشهر بعينه اذا أفطر يوما وجب قضاؤه ولا يلزمه الاستقبال كما في صوم رمضان وان كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لأنه لزمه متبعا فيما عدا فيه صفة التتابع وسواء فسد بصدقه بغير عذر كالخروج والجماع والا كل والشرب في النهار الا الردة أو فسد بصدقه لعذر كما اذا مرض فاحتاج الى الخروج فخرج أو بغير صدقه رأسا كالمحيض والجنون والأغماء الطويل والقياس في الجنون الطويل ان يسقط القضاء كما في صوم رمضان الا ان في الاستحسان يقضى لأنه لا حرج في قضاء الاعتكاف كذا في البدائع وبهذا علم ان مفسداته على ثلاثة أقسام ولا يفسد الاعتكاف سباب ولا جدال ولا سكر في الليل (قوله وأكله وشربه ونومه ومبايعته فيه) يعني يفعل المعتكف هذه الاشياء في المسجد وان خرج لاجلها بطل اعتكافه لأنه لا ضرورة الى الخروج حيث جازت فيه وفي الفتاوى الظهير بوقيل يخرج بعد الغروب للاكل والشرب اه وينبغي جراه على ما اذا لم يجد من يأتي له به فينتدب يكون من الحوائج الضرورية كالبول والغائط وأراد بالمبايعه البيع والشراء وهو الايجاب والقبول وأشار بالمبايعه الى كل عقد احتاج اليه فله أن يتزوج ويراجع كما في

فان خرج ساعة بلا عذر
فسد وأكله وشربه
ونومه ومبايعته فيه

(قوله فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناه) قال الرمي قدم الشارح في بحث الماء المستعمل نقلا عن قاضخان ان الوضوء فيه في اناه جائز عندهم فراجعوه (قوله ودل تعليمهم الخ) قال في النهر مقتضى التعليل ٣٢٧ الاول الكراهة وان لم يشغل

وقوله وأفاد اطلاقه ظاهر في ان كلامه متناول لغير ما يابا كله بناء على ما مر من اطلاق المباحة وقد علمت انها مقيدة بما لا بد منه وفي هذه الحالة يكره له احضار السلعة فيه (قوله والاولى تفسيره بما فيه ثواب) قال في العناية بما ليس بما ثم فهو خير عند الحاجة اليه لان الخير عبارة عن المشي المحاصل لما من شأنه أن يكون حاصله اذا

وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخير وحرم الوطء ودواعيه

كان مؤثرا والتكلم بالمباح عند الحاجة اليه كذلك واستظهره في النهر وقال انه ليس بخير عند عدمها وهو محل ما في الفتح انه مكروه في المسجد ياكل المحسنات الخ قال وبه اندفع ما في البحر اه على انه قد سد كالمؤلف قيل الوتر عن الظهيرية تنقيد الكراهة بان يحل لاجله وقال ينبغي تنقيد ما في الفتح به وفي المراج عن شرح الارشاد لابس في الحديث في

المبدائع وأطلق المباحة فشمكت ماذا كانت للتجارة وقصدت في الذخيرة بما لا بد له منه كالطعام اما اذا أراد أن يتخذ ذلك متجرا فانه مكروه وان لم يحضر السلعة واختاره قاضخان في فتاواه ورجحه لشارح لانه منقطع الى الله تعالى فلا ينبغي له أن يشتغل بأمور الدنيا وقد بالمعتكف لان غيره يكره له البيع مطلقا لانه عليه السلام عن البيع والشراء في المسجد وكذا كراهة التعليم والكتابة والخياطة باجر وكل شيء يكره فيه كراهة في سطحه واستثنى البرازي من كراهة التعليم باجره في أن يكون لضرورة الحراسة ويكره لغيره النوم فيه وقيل اذا كان غريبا فلا بأس ان ينام فيه كذا في فتح القدير والاكل والشرب كالنوم وفي البسائع وان غسل المعتكف رأسه في المسجد فلا بأس به اذ لم يلبث بالماء المستعمل فان كان بحيث يتلو المسجد يمنع منه لان تنظيف المسجد واجب ولو توضأ في المسجد في اناه فهو على هذا التفصيل اه بخلاف غير المعتكف فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناه الا أن يكون موضعا اتخذ لذلك لا يصلي فيه وفي فتح القدير خصال لا ينبغي في المسجد لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح ولا ينبض فيه بقوس ولا ينثر فيه نبل ولا يمر فيه بالحمل في ولا يضرب فيه حد ولا يتخذ سوفا رواه ابن ماجه في سننه عنه عليه السلام (قوله وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخير) اما الاول فلان المسجد محرز عن حقوق العباد وفيه شغله بها وله هذا قالو لا يجوز غرس الاشجار فيه والظاهر ان الكراهة تحريمية لانها محل اطلاقهم كما صرح به المحقق في فتح القدير اول الزكاة ودل تعليمهم ان المبيع لو كان لا يشغل البعقل لا يكره احضاره كدواهم ودنانير يسيرة أو كتاب ونحوه وأفاد الاطلاق ان احضار الطعام المبيع الذي يشتره ليا كله مكروه وينبغي عدم كراهته كالا يخفى واما الثاني وهو الصمت فالمراد به ترك التحدث مع الناس من غير عنذر وقد ورد النهي عنه وقالوا ان صوم الصمت من فعل المجوس لعنهم الله تعالى وخصه الامام جليل الدين الضرب بما اذا اعتقده قربة اما اذا لم يعتقده قربة فلا يكره الحديث من صمت نجاوا ما الثالث وهو انه لا يتكلم الا بخير فلقوله تعالى وقل لعبادي يقولوا التي هي احسن وهو بعمومه يقتضي ان لا يتكلم خارج المسجد الا بخير والمسيح اولى كذا في غاية البيان وفي التبيين واما التكلم بغير خير فانه يكره لغير المعتكف فيا ظنك للمعتكف اه وظاهره ان المراد بالخير هنا ما لا اثم فيه فيشمل المباح وبغير الخير ما فيه اثم والاولى تفسيره بما فيه ثواب يعني انه يكره للمعتكف ان يتكلم بالمباح بخلاف غيره ولهذا قالوا الكلام المباح في المسجد مكروه باكل الحسنات كما تأكل النار الحطب صرح به في فتح القدير قيل باب الوتر لكن قال الاستيعابي ولا بأس أن يتحدث بما لا اثم فيه وقال في الهداية لكنه يتجنب ما يكون مأثما والظاهر ما ذكرناه كالا يخفى قالو يلزم قراءة القرآن والحديث والعلم والتدريس وسير النبي صلى الله عليه وسلم وقصص الانبياء وحكايات الصالحين وكتابة أمور الدين (قوله ويحرم الوطء ودواعيه) لقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد لان المباشرة تصدق على الوطء ودواعيه فيفيد تحريم كل فرد من افراد المباشرة جماع أو غيره لانه في سياق النهي فيفيد العموم والمراد بدواعيه المس والقبلة وهو كالحج والاستبراء والظهار لما حرم الوطء لها حرم دواعيه لان حرمة الوطء ثبتت بصريح النهي فتعدت الى الدواعي اما في الحج فلقوله تعالى فلا رفث واما في الاستبراء فلحديث لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحبالى حتى يستبرثن بحضه واما في الظهار فلقوله تعالى من قبل أن يتماسا بخلاف الحيض والصوم حيث لا تحرم الدواعي فيمس لان حرمة

المسيح اذا كان قريبا فاما أن يقصد المسجد للحديث فيه فلا (قوله لان حرمة الوطء لم تثبت بصريح النهي) تبس في ذلك الفتح وفيه نظر بالنسبة الى الحيض فانه صريح في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وفي النهر عن العناية انه قصدي قال وفي الغاية

وصريح النهي في الحيض كالاغتكاف فكان ينبغي أن تحرم الدواعي اه فلاولى الاقتصار على ما بعده (قوله كما قدمناه عن
الظهيرية) أى قبل قوله ٣٢٨ وأقله نفلا ساعة قال الرملى تقدم قريبا انه لو نوى اعتكاف يوم ونوى الليلة معه

لزمه في الفرق والظاهر ان الفرق هو كون اليوم عرفا قد يستتبع الليلة لآعكسه والذي يظهر ان في المسئلة اختلاف الرواية يدل عليه قول الذخيرة ولو نوى اعتكاف ليلة لا يلزمه شئ وان نوى

ويبطل بوطئه ولزمه الليالى ايضا بنذر اعتكاف أيام وليلة ان بنذر يومين

اليوم معها لا تصح نيته وعن أبي يوسف انه يلزم ويصير تقدير المسئلة كأنه قال لله تعالى على أن اعتكف ليلة يومها اه قلت والظاهر ان الفرق غير ما قاله وهو انه لو نذر اليوم وحده صح نذره بخلاف ما لو نذر الليلة وحدها فانه لا يصح من أصله فلا يصح فيما يتبعها أيضا تدبر (قوله ولا معارضة لما في الكنايين الخ) بيانه انه في الاولى لما جعل اليوم تبع الليلة وقد بطل نذره في المتنوع وهو الليلة بطل في التابع وهو اليوم وفي الثانية أطلق الليلة وأراد اليوم مجازا

الوطء لم تنبت بصريح النهي ولكن كثرة الوقوع فلو حرم الدواعي لزم المخرج وهو مدفوع ولان النص في الحيض معلول بعله الاذى وهو لا يوجد في الدواعي (قوله ويبطل بوطئه) لانه محذور بالنص فكان مفسدا له أطلقه فشمع ما اذا كان عامدا أو ناسيا نهارا أو ليلا أنزل أو لا بخلاف الصوم اذا كان ناسيا والفرق ان حالة المعتكف مذكرة كحالة الاحرام والصلاة وحالة الصائم غير مذكرة وقيد بالوطء لان الجماع فيما دون الفرج أو التقبيل أو اللبس لا يفسد الا اذا أنزل وان أمنى بالتفكر أو النظر لا يفسد اعتكافه وان أكل أو شرب ليلا لم يفسد اعتكافه وان أكل نهارا فان عامدا ففسد لفساد الصوم وان ناسيا لبقاء الصوم والاصل ان ما كان من محظورات الاعتكاف وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لا لاجل الصوم لا يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كاجتماع والخروج وما كان من محظورات الصوم وهو ما منع عنه لاجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالاكل والشرب كذا في البدائع (قوله ولزمه الليالى بنذر اعتكاف أيام) كقوله بلسانه لله على ان اعتكف ثلاثة أيام أو ثلاثين يوما لان ذكر الايام على سبيل الجمع يقتناول ما بازاها من الليالى يقال ما رأيتك منذ أيام والمراد بلياليها وأشار الى انه يلزمه الايام بنذر اعتكاف الليالى لان ذكر أحد العددين على طريق الجمع ينظم ما بازاها من العدد الا آخر لقصة ذكر يا عليه السلام فانه قال الله تعالى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام الا رمزا وقال في آية أخرى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا والقصة واحدة والرمز الاشارة باليد أو بالأس أو بغيرهما وهذا عند نيتها أو عدم النية أما لو نوى في الايام النهار خاصة صحت نيته لانه نوى حقيقة كلامه بخلاف ما اذا نوى بالايام الليالى خاصة حيث لم تعمل نيته ولزمه الليالى والنهار لانه نوى ما لا يحتمله كلامه كذا في البدائع كما اذا نذر أن يعتكف شهرا ونوى النهار خاصة أو الليل خاصة لا تصح نيته لان الشهر اسم لعدم قدر مشتمل على الايام والليالى فلا يحتمل مادونه الا أن يصرح ويقول شهرا بالنهار لزمه كما قال أو يستثنى ويقول الا الليالى لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنا فانه قال ثلاثين نهارا ولو نذر ثلاثين ليلة ونوى الليالى خاصة صح لانه نوى الحقيقة ولا يلزمه شئ لان الليالى ليست محلا للصوم كذا في الكافي وكذا لو نذر أن يعتكف شهرا واستثنى الايام لا يجب عليه شئ لان الباقي الليالى المجردة ولا يصح فيها المنافاتها شرطه وهو الصوم كذا في فتح القدير قيدنا كونه نذر بلسانه لان مجرد نية القلب لا يلزمه بها شئ (قوله وليلتان بنذر يومين) يعنى لزمه اعتكاف ليلتين مع يومين ما اذا نذر اعتكاف يومين لان المثنى كالمجموع فخاصة له انه اما ان يأتي بلفظ المفرد أو المثنى أو المجموع وكل منهما اما ان يكون اليوم أو الليل فهى ستة وكل منها اما ان ينوى الحقيقة أو المجاز أو ينويها أولم تكن له نية فهى أربعة وعشرون وقد تقدم حكم المجموع والمثنى باقسامهما بقى حكم المفرد فان قال لله على ان اعتكف يوما لزمه فقط سواء نواه فقط أولم تكن له نية ولا يدخل ليلته ويدخل المسجد قبل الفجر ويخرج بعد الغروب فان نوى الليلة معه لزمه ولو نذر اعتكاف ليلة لم يصح سواء كان نواها فقط أولم تكن له نية فان نوى اليوم معها لم يصح كما قدمناه عن الظهيرية وفي فتاوى قاضيان لو نذر اعتكاف ليلة ونوى اليوم لزمه الاعتكاف وان لم ينو لم يلزمه شئ ولا معارضة لما في

مرسلا بمرتين حيث استعمل المقيد وهو الليلة في مطلق الزمن ثم استعمل هذا المطلق في المقيد الكنايين وهو اليوم فكان اليوم مقصودا قاله بعض الفضلاء

(قوله الا في أيام الاضحية الخ) قال في الولوجية من كتاب الحج عند ذكر رمي الجمار ولوترك رمي جرة العقبة حتى دخل الليل وما هافي الليل ولا دم عليه لان الليل في باب المناسك تسع للنهار الذي تقدم ولهذ الوقف ٣٢٩

بعرفة ليلة النحر قبل طلوع الفجر أجزاء ذلك (قوله فليمة عرفة تابعة ليوم التروية) وعائيه فليوم التروية ليلتان واحدة قبله وواحدة بعده واليوم الثالث من أيام النحر ليلة له ولا آخر طواف الركن الى الغروب من اليوم الثالث وجب دم كما يأتي نامل (قوله الا اذا ذكر له عدداه عينيا) يخاف لما في الحائسة أيضا حيث قال ولو قال لله على أن أعتكف يومين لزمه الاعتكاف بليتهما يدخل المسجد قبل غروب الشمس ويمكث تلك الليلة ويومها واللييلة الثانية ويومها ويخرج بعد غروب الشمس وكذا هذا في الايام الكثيرة يدخل قبل غروب الشمس لان ليلة كل يوم تتقدم عليه اه فكان عليه أن يقول اذا ذكر ما يدل على العدد وتديقال ان قوله وكذا هذا في الايام الكثيرة المراد به ما كان جمعا كثلاثة أيام مثلا لا لفظ أيام كثيرة نامل (قوله وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر) أي وهو صحيح كما في الولوجية (قوله لكنها تتقدم وتأتخر) أي فيه

الكماين لان ما في الظهيرية انما هو انه نوى اليوم معها وهما نوى باللييلة اليوم فليتامل وفي الكافي ومتى دخل في اعتكافه الليل والنهار فابتدأه من الليل لان الاصل ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها الا ترى انه يصلى التراويح في أول ليلة من رمضان ولا يفعل ذلك في أول ليلة من شوال وفي فتاوى الولوجية من كتاب الاضحية اللييلة في كل وقت تسع لنهار يأتي الا في أيام الاضحية تسع لنهار ماضى رفقا بالناس اه وفي المحيط من كتاب الحج والليالي كلها تابعة للايام المستقبلية لا للايام الماضية الا في الحج فانها في حكم الايام الماضية فليمة عرفة تابعة ليوم التروية ولييلة النحر تابعة ليوم عرفة اه فتحصل انها تتبع لما يأتي الا في ثلاثة مواضع واما قوله تعالى ولا الليل سابق النهار فقال الامام فخر الدين الرازي في تفسيره ان سلطان الليل وهو القمر ليس يسبق الشمس وهي سلطان النهار وقيل تفسيره الليل لا يدخل وقت النهار وأطال الكلام في بيان الوجه الاول فراجعه فعلى هذا اذا ذكر المثني أو المجموع يدخل المسجد قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر يوم نذره كما صرح به قاضيان في فتاواه وصرح بانه اذا قال أياما يبدأ بالنهار فيدخل المسجد قبل طلوع الفجر اه فعلى هذا لا يدخل الليل في نذر الايام الا اذا ذكر له عددا معينيا كما لا يخفى ثم الاصل انه متى دخل في اعتكافه الليل والنهار فانه يلزمه متتابعه ولا يجوز له لو فرق ومتى لم يدخل الليل جازله التفرق كالمتتابع فاذا نذر اعتكاف شهر لزمه متتابعه بالايام والليالي متتابعه في ظاهر الرواية بخلاف ما اذا نذر ان يصوم شهرا لا يلزمه المتتابع كذا في البدائع وفتاوى قاضيان وفي الخلاصة من الايمان من الجنس الثالث في النذر ولو قال لله على صوم شهر ان قال صوم شهر بعينه كرجب يجب عليه المتتابع ولو أفطر يوما لا يلزمه الاستقبال كما في رمضان وانما يلزمه القضاء وان قال لله على صوم شهر ولم يعين ان قال متتابعه لزمه متتابعه وان أطلق لا يلزمه المتتابع وفي الاعتكاف يلزمه بصفة المتتابع في المعين وغير المعين ثم في الصوم والاعتكاف ان أفسد يوما ان كان شهرا معينيا لا يلزمه الاستقبال وان كان غير معين لزمه اه يعني لزمه الاستقبال في الصوم ان ذكر المتتابع وفي الاعتكاف مطلقا وعمل له في المبسوط بان ايجاب العبد معتبرا بايجاب الله تعالى وما أوجب الله متتابعه اذا أفطر فيه يوما لزمه الاستقبال كصوم الظهار والقنل والاطلاق في الاعتكاف كالتصريح بالمتتابع بخلاف الاطلاق في نذر الصوم والفرق بينهما ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار فكان متصل الاجزاء وما كان متصل الاجزاء لا يجوز تفريقه الا بالتخصيص عليه بخلاف الصوم فانه لا يوجد ليل فكان متفرقا وما كان متفرقا في نفسه لا يجب الوصل فيه الا بالتخصيص اه وأطلق في النذر فعمل ما اذا نذر اعتكاف يوم العبد فانه منعقد ويجب عليه قضاؤه في وقت آخر لان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم والصوم فيه حرام وكفر عن عيئه ان أراد عينا القوات البروان اعتكف فيه أجزاء وقد أساء كما في الصوم كذا في فتاوى الولوجية وغيرها وقد علم مما قدمناه في الصوم انه لو نذر اعتكاف يوم أو شهر معين فاعتكف قبله يجوز لما ان التحميل بعد وجود السبب جائز وقد صرحوا به هنا وذكرنا فيه خلافا وينبغي أن لا يكون فيه خلاف كذا ذكرناه وكذا يلغونعين المكان كما اذا نذر الاعتكاف بالمسجد الحرام فاعتكف في غيره فانه يجوز وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر ثم عاش عشرة أيام ثم مات أطعم عنه عن جميع الشهور في الكافي ولييلة القدر في رمضان دائرة لكنها تتقدم وتتأخر وعندهما تكون في رمضان ولا تتقدم ولا تتأخر حتى لو قال

(قوله عتق اذا انسخ الشهر) قال الرمي لتحقيق وجودها فيه (قوله لم يعتق حتى ينسخ رمضان الحج) قال الرمي لاحتمال انها تقدمت قبل حلفه في هذا وتأخرت الى آخر ليلة في ذلك فلا يتحقق الشرط الا بانسلاخه (قوله لانها لا تتقدم ولا تتأخر) قال الرمي يعني ان كانت هي الليلة الاولى فقد عتق باول ليلة من القابل وان كانت الثانية أو الثالثة أو الرابعة الحج فقد وجدت في الماضي فتتحقق وجودها قطعاً باول ليلة من القابل ﴿كتاب الحج﴾ (قوله لما كان مركباً الحج) قال الرمي فيه نظر بل هو عبادة بدنية محضة والمال انما هو شرط في وجوبه لانه جزء مفهومة ٣٣٠ وأخره عن الصوم لانه منع النفس شهواتها والحج قد يكون مشتهى لاشتماله على

السفر وفيه تفريح
الهموم ارجع الى النهر
(قوله لا مطلق القصد
الحج) قال في النهر هو لغة
القصد كذا في غير كتاب
من اللغة وقيدته في الفتح
بكونه الى معظم لا مطلقه
مستشهد بقوله
وأشهد من عوف حوث ولا
كثيرة
يجمعون سب الزبرقان
الزعفرا

﴿كتاب الحج﴾

هو زيارة مكان مخصوص
في زمان مخصوص بفعل
مخصوص

اي يقصد به معظمين
ايه قال ابن السكيت هذا
معناه الاصل ثم تعرف
استعماله في القصد الى
مكة للنسك تقول حجبت
البيت اجه حجاباً حاج
اه قلت حيث أطلقه
أهل اللغة فتعديده بما
في الفتح لا بدله من نقل
وما استشهد به من البيت

لعبده أذنت حليلة القدر فان قال قبل دخول رمضان عتق اذا انسخ الشهر وان قال بعدمضي ليلة منه لم يعتق حتى ينسخ رمضان من العام القابل عنده لجواز انها كانت في الشهر الماضي في الليلة الاولى وفي الشهر الآتي في الليلة الاخيرة وعندهما اذا مضى ليلة منه في العام القابل عتق لانها لا تتقدم ولا تتأخر وفي المحيط الفتوى على قول أبي حنيفة لكن قيسده بما اذا كان الحالف فقها يعرف الاختلاف وان كان عامياً فليلة القدر ليلة السابع والعشرين وجعل مذهبهما انها في النصف الاخير من رمضان فخالف ما في الكافي وذكر في فتاوى قاضيه ان المشهور عن أبي حنيفة انها تدور في السنة وقد تكون في رمضان وقد تكون في غيره وفي فتح القدير وأجاب أبو حنيفة عن الأدلة المفيدة لكونها في العشر الاواخر بان المراد بذلك رمضان الذي كان عليه الصلاة والسلام اتسها فيه والسيقات تدل عليه لمن تأمل طرق الاحاديث وألفاظها كقوله ان الذي تطلب امامك وانما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة ومن علاماتها انها لمجساة كمنة لا حارة ولا قارة تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كأنها طست كذا قالوا وانما أخفيت ليجهت في طلبها فينال بذلك أجرا لجهتين في العبادة كما أخفي سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿كتاب الحج﴾

لما كان مركباً من المسال والبدن وكان واحداً في العمر مرة أخرى ولمراعاة ترتيب حديث الصحيحين بنى الاسلام على خمس وختم بالحج وفي رواية ختم بالصوم وعليها اعتماد البخاري في تقديم الحج على الصوم وهو في اللغة بفتح الحاء وكسر هاء وبها قرئ في التزويل القصد الى معظم لا مطلق القصد كما ظنه الشارح وجعله كالتميم وفي الفقه ما ذكره بقوله (هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص) والمراد بالزيارة الطواف والوقوف والمراد بالمكان المخصوص البيت الشريف والنجبل المسمى بعرفات والمراد بالزمان المخصوص في الطواف من طلوع الفجر يوم النحر الى آخر العمر وفي الوقوف زوال الشمس يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر وهذا التقرير يظهر ان الحج اسم لافعال مخصوصة من الطواف الفرض والوقوف في وقتها محرماً بدنية الحج سابقاً كما سيأتي ان الاحرام شرط وان دفع به ما قرره الشارح من فهم كلام المصنف على انه في الشريعة جعل لقصد خاص مع زيادة وصف فان المصنف لم يتعرض للقصد وانما عرفه بالزيارة وهي فعل لا قصد دليل ما في عمدة الفتاوى اذا حلف ليزورن فلانا غداً فذهب ولم يؤذن له لا يحنث ولولم يستأذن ورجع يحنث اه فلا بد من

لا يدل على انه لا يستعمل في مطلق القصد لان غاية ما أفاد انه استعمال في بعض مدلولاته تأمل (قوله الذهاب وبهذا التقرير يظهر ان الحج اسم الحج) هذا ما استظهره في الفتح في تعريفه عادلاً عن تعريفهم اياه بالقصد الخاص لماسياً في من البحث ولما وافقته تعريف بقية العبادات لكن قال في النهر تخرج كلام المصنف عليه فيه بحث اذ بتقديره يكون قوله بفعل مخصوص حشواً والمراد به كما قالوا هو الطواف والوقوف على ان الجار والمجرور متعلق بزيارة واذا فسر بالفعل آل المعنى الى انه فعل بفعل وفساده لا يخفى ويمكن أن يقال المراد به الاحرام وبه يصير الثاني غير الاول وفسر الزمان المخصوص باشهر الحج وهو الذي ينبغي اذ الوقوف الذي هو أقوى أركانه مقيد به (قوله على انه في الشريعة) أي حامله أي لكلام المصنف على انه الحج

(قوله وليوافق) كانه عطف على معنى ما تقدم أي قررت كلام المصنف بكذا المسار وليوافق (قوله فليكن الحج الخ) أقول قد يقال ان المشايخ ذكروا لفظ القصد الخاص وقالوا مع زيادة وصف لان الحج في اللغة القصد ولا بد في الغالب أن يكون المعنى اللغوي موجودا في المعاني الاصطلاحية والاصطلاحية أحسن فلذا ذكروا اللفظ اللغوي وقيدوه بالشروط الشرعية ليكون أحسن وليس غيره من العبادات المذكورة مأخوذاً في معناه النية أو القصد ولذا عرفوا التيمم بانه القصد الى صعيد مطهر فتأمل (قوله ويشكل عليه ما قالوا الخ) يمكن الجواب بان الموت من قبل من له الحق وقد أتى بوسعه من ركن أو ركنين ان عد الاحرام وكا وقد ورد الحج عرفة بخلاف من رجع كذا في شرح المقدسي (قوله وشرائطه ثلاثة الخ) زاد العلامة السندی تلمذ العلامة ابن الهمام في منسكه المتوسط المسمى لباب المناسك قسمين اربعاً وهو شرائط وقوع الحج عن الغرض وهي تسعة الاسلام وقفاؤه الى الموت والعقل والحرية والبلوغ والأداء بنفسه ان قدر وعدم نية النفل وعدم الفساد وعدم النية عن الغير فلا يقع حج الكافر عن الغرض ولا عن النفل اذا أسلم ولا للمسلم اذا ارتد بعد الحج وان تأبى ولا المجنون والصبي والعبد وان أفاق وبلغ وعق ٣٣١ بعده ولا بداءه الغير قبل العذر

ولا بنية النفل أو عن الغير أو مع الفساد فهو لأه لوجوا ولو بعد الاستطاعة لا يسقط عنهم الغرض ويجب عليهم ثانياً اذا استطاعوا اه (قوله والوقت) قال الرملى سدد كره أيضاً في شرائط التيمم ولا شك ان من لم يدرك وقت الحج لم يجب عليه وانه لا يصح الأتي وقته المخصوص فكان شرطاً للوجوب وشرطاً للصحة تأمل اه وفي لباب المناسك السابع الوقت وهو شهر الحج أو وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبلها

الذهب مع الاستئذان وسلم من بحث المحقق ابن الهمام على المشايخ من ان التعريف بالقصد الخاص تعريف له بشرطه وليوافق تعريف بقية العبادات فان الصلاة اسم لافعال مخصوصة هي القيام والقراءة والركوع والسجود والصوم اسم للامساك الخاص والزكاة اسم للإيتاء المخصوص فليكن الحج اسماً لافعال مخصوصة ولا يراد بالزيارة بالبيت فقط فانه حينئذ يصير الحج اسماً للطواف فقط وليس كذلك فان ركنه شيئاً كان الطواف بالبيت والوقوف بعرفة بالشرط السابق ويشكل عليه ما قالوا ان المأمور بالحج اذا مات بعد الوقوف بعرفة قبل طواف الزيارة فانه يكون مجزئاً بخلاف ما اذا رجع قبله فانه لا وجود للحج الا بوجود ركنيه ولم يوجد فبني أن لا يجزئ الا مرسوءات المأمور أو رجع وسببه البيت لانه يضاف اليه ولهذا لم يتكرر الحج على المكلف وشرائطه ثلاثة شرائط وجوب وشرائط وجوب أداء وشرائط صحة فالاول ثمانية على الاصح الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والوقت والقدرة على الزاد والقدرة على الرحلة والعلم بكون الحج فرضاً وقد ذكر المصنف منها ستة وترك الاول والاخير والعذر له كغيره انها شرائط لكل عبادة وقد يقال كذلك العقل والبلوغ والعلم المذكور ثبت لمن في دار الاسلام بمجرد الوجود فيها سواء علم بالفرضية أو لم يعلم ولا فرق في ذلك بين أن يكون نشأ على الاسلام فيها أو لا فيكون ذلك علماً حكماً ومن في دار الحرب بأخبار رجلين أو رجل وامرأتين ولو مستورين أو واحد عدل وعندهما لا تشترط العدالة والبلوغ والحرية فيه وفي نظائره الخمسة كما عرف أضولاً وفروعاً والثانية خمسة على الاصح صحة البدن وزوال الموانع المحسنة عن الذهاب الى الحج وأمن الطريق وعدم قيام العدة في حق المرأة وخروج الزوج أو المحرم معها والثالثة أعنى شرائط الصحة أربعة الاحرام بالحج والوقت المخصوص والمكان المخصوص والاسلام ومنهم من

فلا يجب الاعلى القادر فيها أو في وقت خروجهم فان ملكه أي المال قبل الوقت فله صرفه حيث شاء ولا حج عليه وان ملكه فيه فليس له صرفه الى غير الحج فلو صرفه لم يسقط الوجوب عنه ولو أسلم كافراً أو بلغ صبي أو أفاق مجنون أو عتق عبد قبل الوقت تخافوا الموت وهم موسرون قبل ليس عليهم الا بصاء بالحج وقيل يجب وان أوصوا به فعلى الاول لا يصح وصح على الثاني والخلاف مبني على ان الوقت شرط الوجوب أو الأداء قولان اه قال شارحه ملا على همار وأيتان عن أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ورجع ابن الهمام القول بانه شرط الوجوب ونسب صاحب الجمع صحة الا بصاء الى الامام وصاحبه وخلافه الى زفر معللاً بانهم كانوا أهل الوجوب وقت الوصية فيصح ايصاؤهم بان يحج عنهم في وقته لجهزهم عنه ويؤيده ما في الحاشية لو بلغ الصبي فحضره الوفاة وأوصى بان يحج عنه حجة الاسلام جازت وصيته عندنا ويصح فجعل المذهب الجواز وهو لا ينافي جعل الوقت من شرائط الوجوب على المشهور المرجح خلاف ما فهم المصنف وبني عليه صحة الا بصاء وعدمها اه قلت فعلى هذا فتعذر الخلاف في ان الوقت شرط للوجوب أو لا لانه لا يظهر في صحة الوصية وعدمها وانما تظهر في وجوب الا بصاء أو لا يحتاج عنه وعدم ذلك فلا يجب على المشهور ويجب على خلافه تأمل (قوله وقد يقال كذلك العقل والبلوغ) أي انها شرائط لكل عبادة (قوله وخروج الزوج والمحرم معها) قال الرملى وفي البدائع والاصح انه أي المحرم شرط الوجوب اه فقد اختلف التصحيح كما

يُرْمَى (قوله لاستئزامة النية وغيره) لأن الاحرام هو النية والتلبية أو ما يقوم مقامها أي من الذكرا أو تليد البسنة مع الوقوف
كافي للباب وشرحه للقاري ٣٣٢ (قوله والمحقق أو التخصيص) فيه أن أحدهما من شرط للخروج من الاحرام وأجيب بأن

له اعتبارات فاعتبار
شرطيته بجهته بعد طلوع
الفجر في الحج وبعد أكثر
الطواف في العمرة
واعتبار وجوبه كونه
بعد الرمي في الحج وبعد
السعي في العمرة واعتبار
جوازه كونه وقته طول
العمر كما أفاده في شرح
الباب أقول فعلى هذا
فقول المؤلف الآتي
والترتيب بين الرمي
والمحلق ليس واجبا آخر
لأنه المراد من قوله هنا
والمحلق أو التخصيص تأمل
(قوله أنه دفع إليه مطالعة)
الذي في النهر بطلاقة
وهي الرقعة الصغيرة
المربوطة بالشوب التي فيها
رقم منه كافي للقاموس
والمراد بها هنا المكتوب
(قوله وفي اجارة الخلاصة)
الحج قال الرمي نقله فيها
عن الفتاوى الصغرى
وأقول للعمري هذا
ابحاف على الحمار
وانصاف في حق الجمل
فتأمل وذكر في الجوهرة
أن من ستة وعشرون
أوقية والأوقية سبعة
مناقل وهي عشرة دراهم
والثمان وأربعون
مناهي الوسط فيكون

ذكر بدل الاحرام النية وهذا أولى لاستئزامة النية وغيرها وأجابه أعني التي يلزم بترك واحد منها
دم إنشاء الاحرام من الميقات ومد الوقوف بعرفة إلى الغروب والوقوف بالمزدلفة فيمابين طلوع فجر
يوم النحر إلى طلوع الشمس والمحقق أو التخصيص والسعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط وكونه بعد
طواف معتد به ورمي الجمار وبداية الطواف من الحجر الأسود والتميم فيه والمشى فيه لمن ليس له
عذر يمنعه منه والطهارة فيه من الحدث الأصغر والا كبر وستر العورة وأقل الاشواط السبعة وهي
ثلاثة وبداية السعي بين الصفا والمروة من الصفا والمشى فيه لمن ليس له عذر وذبح الشاة للقارن أو
المتنح وصلاة ركعتين لكل أسبوع وطواف الصدر والترتيب بين الرمي والمحقق والذبح يوم النحر
وتوقيت المحلق بالمكان وتوقيته بالزمان وفعل طواف الافاضة في أيام النحر وما عدا هذه المذكورات
مماسني بيانه مفصلا سنن وآداب واما محظوراته فنوعان ما يفعله في نفسه وهو الجماع وازالة الشعر
وقلم الاطفار والتطيب وتغطية الرأس والوجه ولبس الخيط وما يفعله في غيره وهو حلق رأس الغير
والتعريض للصدف في المحل والحرم واما قطع شجر الحرم فلا ينبغي عده مما نحن فيه كما في النهاية فإن
حرمه لا تتعلق بالحج ولا بالاحرام كذا في فتح القدير وقد يقال أنه كصيد الحرم وقد عده من محظوراته
فلا بدع في أن يكون حراما بجهتين كما لا يخفى ولن أراد الحج مهمات ينبغي الاعتناء بها وهي البداية
بالتوبة بشرطها من رد المظالم إلى أهلها عند الامكان وقضاء ما قصر في فعله من العبادات والندم على
تفريطه في ذلك والعزم على عدم العود إلى مثل ذلك والاستحلال من ذوى المحصومات والمعاملات
وتحصيل رضا من يكره السفر بغير رضاه وفي الخلاصة مع عزى إلى العيون اذا أراد الابن أن يخرج
إلى الحج وأبوه كاره لذلك ان كان الاب مستغنيا عن خدمته فلا بأس به وان كان محتاجا بكره وكذا
الام في السير الكبير اذا لم يخف عليه الضعف فلا بأس به وكذا ان كرهت خروجه زوجته ومن
عليه نفقته وان لم يكن عليه نفقته فلا بأس به مطلقا وفي النوازل ان كان الابن أمرد صبيح الوجه للاب
أن يمنعه عن الخروج حتى يلتحق وان كان الطريق مخوف لا يخرج وان لم يكن أمرد اه وفي فتح
القدير والاجداد والمجندات كالأبوين عند قدحهما بكره الخروج للعز ووالحج لمديون وان لم يكن له
مال يقضى به الا ان يأذن الغريم فان كان بالدين كفيل باذنه لا يخرج الا باذنهما وان بغير اذنه فباذن
الطالب وحده اه وهذا كله في حج الفرض اما في حج النفل فطاعة الوالدين أولى مطلقا كما صرح
به في المنتقى ويشاور ذارأي في سفره في ذلك الوقت لافي نفس الحج فانه خير وكذا يستخير الله
في ذلك ويجتهد في تحصيل نفقة حلال فانه لا يقبل بالنفقة المحرام كما ورد في الحديث مع انه يسقط
الفرض عنه معها وان كانت مفصولة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يشاب لعدم القبول ولا
يعاقب في الاخرة عقاب تارك الحج ولا بدله من رفيق صالح يذكركه اذا نسى ويصبره اذا جزع ويعينه
اذا عجز وكونه من الجانب أولى من الاقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة ويرى
المكاري ما يحمله ولا يحمل أكثر منه الا باذنه وقد ذكر عن بعض السلف ويقال انه الشافعي
وقيل ابن المبارك وقيل ابن القاسم صاحب الامام مالك انه دفع اليه مطالعة لحميلها إلى انسان
فامتنع من حملها بدون اذن المكاري لكونه لم يشارطه على ذلك وزعمان فاعله وكذا احتسب زمن
تحميلها فوق ما تطيق ومن تقليل علفها المعتاد بلا ضرورة ولو علمو كونه وفي اجارة الخلاصة جل البعير

حمل الجمل وسقا وهو بالارطال الزمنية تسعة وستون رطلا وثلاثون رطلا وهو قنطار دمشق تقرى على ان
الرطل الرمي تسع مائة درهم ويلاثم تفسير الوسط بحمل البعير مائتان وأربعون منا ولا يلاثم التفسير بغيره تأمل
مائتان

(قوله والا وشارك فلا استحلل من الشركاء مخلص) كذا في بعض النسخ وفي بعضها والا فلا يشارك وفي بعضها والا لا وشارك
فلا استحلل مخلص وهي أحسن (قوله خوفا مما ذكرنا) من الرياء والسمعة ٣٣٣ والفخر (قوله وهو البيت كذلك)

أي لا يتعدد (قوله ارتفع
الائم اتفاقا) كذا في
التسعين وقال نوح افندي
الظاهر ان مراده بالائم
ائم تفويضا لا بالائم
تأخيره فانه لا يرتفع عند
أي يوسف كما مر ويدل
عليه قوله ولومات ولم يحج
ائم بالاجماع أي ائم
تفويضا لانه بتأخيره
عرضه على الفوات أه
وفيما استدلل به نظر
بدل عليه بحث المؤلف
في كلام الزيلعي ونقل
الاقوال الثلاثة وما ذاك
الافى التأخير اذا لاشك
في ائم تارك فرض قطعي
والا لم يكن فرضا ولا
واجبا فالمراد في الموضوعين
ائم التأخير يدل عليه

فرض مرة على الفور

ما قال في الفتح ثم على
ما أورده المصنف بأئم
بالتأخير عن أول سني
الامكان فلو حج بعده
ارتفع الائم أه وفي
القهيستاني فيأئم عند
الشيخين بالتأخير الى غيره
بلا عذر الا اذا أدى ولو
في آخر عمره فانه رافع
للائم بلا خلاف وحينئذ
فهو مخالف لما نقله عن
صدر الشريعة من عدم

مائتان وأربعون منا وجل الحجار مائة وخمسون مناقالوا ولا يشارك في الزاد واجتماع الرفقة كل يوم
على طعام أحدهم أحل وينبغي أن يستثنى ما اذا علمت المسامحة بينهم ما فله المشاركة والا وشارك
فلا استحلل من الشركاء مخلص وتجريد السفر عن التجارة أحسن ولو اتجر لا ينقص ثوابه كالغازي
اذا اتجر كما ذكره الشارح في السير واماعن الرياء والسمعة والفخر ظاهرا أو باطنا ففرض وخطا
التجارة بهذا القسم كما في فتح القدير مما لا ينبغي وأما الركوب في الحمل فكرهه بعضهم خوفا مما ذكرنا
ولم يكرهه بعضهم اذا تجرد عن ذلك ففي التحقيق لا اختلاف وركوب الحمل أفضل ويكره الحج على
الحمار والظاهر انها تنزيهية بدليل افضلية ما قابله والمشى أفضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسيء
خلقه وامام ج النبي صلى الله عليه وسلم راكبا فلانه كان القدوة فكانت الحاجة ماسة الى ظهوره ليراه
الناس وسيأتي ايضا انه ان شاء الله تعالى في محله ولا بما كسر في شراء الادوات والزاد ويستحب أن
يجعل خروجه يوم الخميس أو يوم الاثنين ويفعل ما ذكره العلماء في آداب السفر (قوله فرض مرة على
الفور) أي فرض الحج في العمر مرة واحدة في أول سني الامكان والفور في اللغة من فور القدر غلبانها
وفعل ذلك من فوره أي من وجهه ذلك وهو من فور القدر قبل ان تسكن قال الله تعالى من فوره
هذا ولم يذكر المصنف فرضيته قصد الانها من المسائل الاعتقادية فليست من مسائل الفقه لان
مسائله ظنية وانما ذكره توطئة لما بعده ودليله القرآني والله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا والسنة كثيرة ولما كونه لا يتعدد فلان سببه وهو البيت كذلك وامان تكرر وجوب الزكاة مع
اتحاد المال فلان سببه هو النامي تقديره وتقدير النماء دائر مع حولان الحول اذا كان المال
معدا للاستثمار في الزمان المستقبل وتقدير النماء الثابت في هذا الحول غير تقدير النماء في حول آخر
فالمال مع هذا النماء غير المجموع منه ومن النماء الاخر فيتعدد حكما كمتعدد الوجوب بتعدد
النصاب ولو رواية أحمد مرفوعا الحج مرة فمن زاد فهو تطوع واما كونه على الفور فهو قول أي يوسف
وأصح الروايتين عن أبي حنيفة وعند محمد يجب على التراخي والتجمل أفضل كذا في الخلاصة
وتحقيقه ان الامر انما هو طلب التأمر به ولا دالة له على الفور ولا على التراخي فأخذه محمد وقواه
بانه عليه السلام حج سنة عشر وفرضية الحج كانت سنة تسع فبعث أبا بكر حج بالناس فيها ولم يحج هو
الى القابلة وأما أبو حنيفة وأبو يوسف فقالا الاحتياط في تعيين أول سني الامكان لان الحج له وقت
معين في السنة والموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكّن في وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز
وبهذا حصل الجواب عن تأخيره عليه الصلاة والسلام ان لا يتحقق في حقه تعريض الفوات وهو
الموجب للفور لانه كان يعلم انه يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ وبهذا
التقرير علم ان الفور يقينية لان دليل الاحتياط ظني ومقتضاه الوجوب فاذا أخره واداه بعد ذلك
وقع ادائه بأئم بالتأخير لترك الواجب وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا أخره فعلى الصحيح بأئم ويصير
فاسقا مردود الشهادة وعلى قول محمد لا وينبغي ان لا يصير فاسقا من أول سنة على المذهب الصحيح بل
لا بد أن يتوالى عليه سنون لان التأخير في هذه الحالة صغيرة لانه مكروه تحريرا ولا يصير فاسقا
بارتكابها مرة بل لا بد من الاصرار عليها واذا حج في آخر عمره ارتفع الائم اتفاقا قال الشارح ولومات
ولم يحج ائم بالاجماع ولا ينبغي ما فيه فان المشايخ اختلفوا على قول محمد فقيل بأئم مطلقا وقيل لا بأئم

ارتفاع الائم عند الثاني (قوله فقبل بأئم مطلقا) قال في النهر لم أر عن محمد القول بالائم مطلقا اذ بتقديره يرتفع الخلاف فالظاهر
ان هذا مهورم المنقول عنه كما في الفتح انه على التراخي فلا بأئم اذا حج قبل موته فاذا مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه ائم ونقل

إلقولين الآخرين ثم قال وصحة الأول غنية عن الوجه وعلى اعتباره قيل يظهر الائتم من السنة الأولى وقيل من الأخيرة من سنة رأى في نفسه الضعف وقيل يأثم في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه إلى الله تعالى اه ولا يخفى عليك ما فيه فان ما ادعى عدم رؤيته نقله بسنده وتلفظه بغيره وهو قول الفتح فإذ مات بعد الامكان ولم يحج طهرانه أثم وهو معنى قول المؤلف يأثم مطلقا أى سواء فجاء الموت أولا وقوله اذ يتقديره يرتفع الخلاف ممنوع فانه على قول الامامين يأثم بالتأخير عن أول سنى الامكان كما مر وعلى قول محمد يظهر بالموت اثمه وكلام المؤلف فيما اذا مات فالفرق واضح تدبر (قوله فقلوا حج النفل أفضل من الصدقة) قال الرملى قال المرحوم الشيخ عبد الرحمن العمادى مفتى الشام فى مناسكه واذاج حجة الاسلام فصدقة التطوع بعد ذلك أفضل من حج التطوع عند محمد والحج أفضل عند أبى يوسف ٣٣٤ وكان أبو حنيفة رحمه الله يقول بقول محمد فلما حج وراى ما فيه من أنواع المشقات الموجبة

لتضاعف الحسنات رجع الى قول أبى يوسف اه قلت قد يقال ان صدقة التطوع فى زماننا أفضل لما يلزم الحاج غالبا من ارتكاب المظهورات ومشاهدته بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة زاد وراحلة فضلت عن مسكنه وعما لا بد له منه ونفقة ذهابه وإيابه وعياله

لفوا حش المنكرات وشح عامة الناس بالصدقات وتركهم الفقراء واليتام فى حشرات ولا سيما فى أيام الغلاء وضيق الاوقات وتبعدى النفع تتضاعف المحسنات ثم رأيت فى متفرقات اللباب الحزم بان الصدقة أفضل منه وقال شارحه القارى أى على

مطلقا وقيل ان خاف الفوات بان ظهرت له مخائل الموت فى قلبه فأنزه حتى مات اثم وان فجاء الموت لا بأثم وينبغى اعتماد القول الاول وتضعيف القول الثانى لانه حينئذ يفوت القول بفرضية الحج لان فائدتها الائتم عند عدم الفعل سواء كان مضيقا أو موسعا اللهم الا أن يقال فائدتها على هذا القول وجوب الايصاء عليه قبيل موته فاذا لم يوص بأثم ترك هذا الواجب لا لترك الحج وعلم من قوله فرض مرة ان ما زاد علمه فهو تطوع ويشهد له الحديث السابق وعند الشافعية ان الحج لا يوصف بالنفلية بل المرة الأولى فرض عين وما زاد ففرض كفاية لان من فروض الكفاية ان يحج البيت كل عام ولم أره لا تمتنا بل صرحوا بالنفلية فقلوا حج النفل أفضل من الصدقة ولا يخفى انه اذا نذر الحج فانه يصير فرضا أيضا ومن فروعه ما فى الخلاصة رجل قال لله على مائة حجة لزمته كلها ولو قال أنا حج لا حج عليه ولو قال اذا دخلت الدار فأنا حج لزمه عند الشرط ولو قال المريض ان عافانى الله تعالى من مرضى هذا فعلى حجة فبرئ لزمته حجة وان لم يقل على حجة لله لان الحجة لا تكون الا لله ولو برأ وحج جاز عن حجة الاسلام ولو نوى غير حجة الاسلام صحت نيته اه وظاهره انه ينصرف الى حجة الاسلام من غير نيته وينبغى أن ينصرف الى غير حجة الاسلام بغير نيته الا أن ينويها وقد صرح به الشارح الزيلعى فى كتاب الاضحية لكن علل المحقق ابن الهمام ما فى الخلاصة بان الغالب ان يريد به المريض الذى فرط فى الفرض حتى مرض وقد قدمنا ان الحج يتصف بالحرمه اذا كان المال حراما ويمكن أن يقال انه يكون واجبا وهو ما اذا جاوز المبيعات بغير احوام فانهم قالوا يجب عليه أحد النسكين اما الحج أو العمرة فاذا اختار الحج فانه يتصف بالوجوب وقد قدمنا انه يتصف بالكراهة وهو حجه بغير اذن أبويه بشرطه أو بغير اذن صاحب الدين فحرم من هذا انه يكون فرضا واجبا ونفلا وحراما ومكروها والظاهر انه لا يتصف بالاباحه لانه عبادة وضعا (قوله بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة زاد وراحلة فضل عن مسكنه وعما لا بد منه ونفقة ذهابه وإيابه وعياله) فلاج على عبد ولو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا أو مبعضا أو مأذونا له فى الحج ولو كان بمكة لعدم ملكه بخلاف الصوم والصلاة لان الحج لا يتأتى الا بالمال غالبا بخلافهما ولغوات حق المولى فى مدة طويلة وحق العبد مقدم باذن الشرع والمولى وان أذنه فقد أعاره منافعه والحج لا يجب بقدره عارية ولا على صبي ولا مجنون وفى المعتوه

ما هو المختار كما فى التجنيس ومنه المفتى وغيرهما ولعل تلك الصدقة محمولة على اعطاء الفقير الموصوف خلاف بغاية الغاغة أو فى حال المجاعة والا فالحج مشتمل على النفقة بل وردان الدرهم الذى ينفق فى الحج بسبع مائة الخ قلت قد يقال ما ورد محمول على الحج الفرض على انه لا مانع من كون الصدقة للمحتاج أعظم أجرا من سبع مائة (قوله ولا يخفى الخ) قال من لا على فى شرح المنسك المتوسط نعم قد يفرض لعارض كند أو قضاء بعد فساد أو احصار أو الشرع فيه بمباشرة احوام الخ (قوله فلاج على عبد الخ) أى لا يجب عليه لكنه يصح منه ويقع نفلا (قوله ولا على صبي الخ) أى لا يجب عليه أيضا فلو حج وهو مميز بنفسه أو غير مميز باحوام ووليه فهو نقل وأما غير العاقل فاختلف فيه فى البدائع لا يجوز اداء الحج من المجنون والصبي الذى لا يعقل كلا يجب عليه ما قال ابن أمير حاج قال مشايخنا وغيرهم بحجة حج الصبي ولو كان غير مميز وكذا بحجة حج المجنون اه وينبغى الجمع بينهما

بحمل الاول على مجنون ليس له قابلية النية في الاحرام كالصبي الذي لا يعقل والثاني على الذي له بعض الادراك الشريعة وعلى صحة حج الصبي الغير المميز اذا ناب عنه وليه في النية كذا في شرح لباب المناسك لمنه على القاري أقول المتعين حمل ما في البدائع على أداء المجنون والصبي بنفسهما بالاولى وحمل ما نقله ابن أمير جاج على ما اذا أحرمت عنهما ولهما فان المجنون كالصبي في ذلك كما سنذكره قريبا عن الذخيرة والاولو الجمية وغيرهما (قوله والمراد بالصحة صحة الجوارح) قال في النهر قال بعض المتأخرين برد عليه المريض اذا كان صحيح الجوارح فانه لا يجب عليه الحج ايضا ومن ثم فسرهما بعضهم بصحة البدن ويرد عليه ان الاعمى كذلك بدليل ان تصرفه بنفسه من كل المال مع انه لا يجب عليه الحج فالاولى أن يفسر بسلامة البدن من الاكاف المانعة عن القيام بما لا بد منه في السفر (قوله فلا يجب أداء الحج على مقعد الخ) الا صوب أن يقول فلا يجب الحج الخ ويسقط لفظة أداء له وافق قوله بعده لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاجحاج عنهم الخ لان هذا بناء على ان الصحة من شرائط الوجوب ٣٣٥ فينا فيه التعبير بالأداء تامل (قوله

ولا مقطوع الرجاين)
الظاهر ان مقطوع الرجل
الواحدة ومقطوع اليدين
كذلك لظهور المخرج
عليهما ان وقع التكليف
للحج بانفسهما ثم رأيت
الكرمانى نص على مقطوع
اليدين أيضا مقطوع
الرجل الواحدة بالاولى
كذا في شرح الباب لمنه
على القاري (قوله
والجبوس) قال العلامة
منه على القاري في شرحه
على لباب المناسك نقل
عن شمس الاسلام ان
السلطان ومن بمعناه من
الامراء ذوى الشأن ملحق
بالجبوس في هذا الحكم
فيجب الحج في ماله يعنى اذا
كان له مال غير مستغرق
لحقوق الناس في ذمته

خلاف في الاصول فذهب المصنف تبع الفخر الاسلام الى انه يوضع عنه الخطاب كالصبي فلا يجب عليه شيء من العبادات وذهب الدبوسى في التقويم الى انه مخاطب بالعبادات احتياطا والمراد بالصحة صحة الجوارح فلا يجب أداء الحج على مقعد ولا على زمن ولا مفلوج ولا مقطوع الرجاين ولا على المريض والشيخ الذي لا يثبت بنفسه على الراحة والاعمى والمجبوس والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاجحاج عنهم ان قدر واعلى ذلك هذا ظاهر المذهب عن ابي حنيفة وهو رواية عنهما وظاهر الرواية عنهما انه يجب عليهم الاجحاج فان أجروا أجزاءهم مادام العجز مستمر بهم فان زال فعلمهم الاعادة بانفسهم وظاهر ما في التحفة اختياره فانه اقتصر عليه وكذا الاستيعابى وقواه المحقق فى فتح القدير ومضى على ان الصحة من شرائط وجوب الاداء فالحاصل انها من شرائط الوجوب عنده ومن شرائط وجوب الاداء عندهما وفائدة الخلاف تظهر فى وجوب الاجحاج كما ذكرنا وفى وجوب الايصاء ومحل الخلاف فيما اذا لم يتقدر على الحج وهو صحيح اما ان قدر عليه وهو صحيح ثم زالت الصحة قبل أن يخرج الى الحج فانه يتقرر ذمته فيجب عليه الاجحاج اتفاقا ما ان خرج ففات في الطريق فانه لا يجب عليه الايصاء بالحج لانه لم يؤخر بعد الاجحاج كذا فى التجنيس ولا فرق فى الاعمى بين ان يجد قائدا أولا هو المشهور عن ابي حنيفة لان القادر بقدره غيره ليس بقادر ولو تكلف هؤلاء الحج بانفسهم سقط عنهم حتى لو صحوا بعد ذلك لا يجب عليهم الاداء لان سقوط الوجوب عنهم لدفع المخرج فاذا تحملوه وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج واما القدرة على الراد والراحة فالفقهاء على انه من شرط الوجوب فلا وجوب اصيلاته تعالى بالفقير لاشتراط الاستطاعة فى آية الحج وفسرت بهما والذي عليه أهل الاصول ومنهم صاحب التوضيح تبع الفخر الاسلام ان القدرة الممكنة كالزاد والراحلة للحج شرط وجوب الاداء لا لشرط الوجوب لان الوجوب جبرى لا صنع للعبد فيه وليس فيه تكليف لانه طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك ألا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل المحول

دون نفسه لانه متى خرج من مملكته تخرب البلاد وتقع الفتنة بين العبادور بما يقتل فى تلك الحالة تور بما لا يمكنه ملك آخرون الدخول فى حد مملكته فتقع فتنة عظيمة تفضى الى مضرة بليغة لعامة المسلمين فى أمر الدنيا والدين اه والظاهر ان هذا بالنسبة الى من تكون سلطنته ثابتة بالشرائط الشرعية والا فيجب عليه خلع نفسه واقامة من يستحق الخلافة مقامه فى أمره ان لم يتفرغ عليه فساد عسكره اه مما فى شرح الباب (قوله وظاهر ما فى التحفة اختياره) قال الرملى تقدم فى تعدد الشرائط ان من شرائط الوجوب الصحة على الاصح تامل اه وذكر منه على فى شرح الباب انه مشى عليه فى النهاية وانه قال فى البحر العميق هو المذهب الصحيح وان الثانى صحيحه قاضى بخان فى شرح الجامع واختاره كثير من المشايخ ومنهم ابن الهمام اه فقد اختلف الترجيح (قوله كالفقير اذا حج) أى فانه يسقط عنه الفرض حتى لو استغنى لا يجب عليه أن يحج قال فى فتح القدير وهو معال بامر من الاول ان عدمه عليه ليس لعدم الاهلية كالعبد بل لثرفيه ودفع المخرج عنه فاذا تحمله وجب ثم يسقط كالمسافر اذا صام رمضان والثانى ان الفقير

اذا وصل الى المواقف صار حكمه حكم أهل مكة فيجب عليه وان لم يقدر على الراحة اه وتسامه فيه (قوله والفقر لا يتأتى فيه ذلك) أى لانه لو كان له مال يوصى به لوجب عليه الاداء بنفسه لانه واجد للزاد والراحلة وفيه نظرا لانه قد يحدث له ملك ذلك في وقت لا يمكنه فيه الخروج والمعتبر ملكه ذلك وقت الامكان كما يأتي ولانه قد يكون له ما يحتاج اليه من مسكن وخادم فيمكنه الايضاء من ثمنه لانه يستغنى عنه بعدموته وعلى جعل القدرة المذكورة شرط وجوب لاشروط وجوب الاداء لا يلزمه شئ من ذلك لعدم أصل الوجوب عليه بخلاف ما اذا جعلت شرط وجوب الاداء لانه يتأتى فيه لزوم الايضاء مما ذكرنا فقد ظهر الفرق بينهما تأمل (قوله وأطلق في الزاد الخ) قال ابن العمادى في منسكه وههنا فائدة ينبغي للامة التنبيه لها وهي ان عدم القدرة على ما جرت به العادة الحديثة لكثير من أهل الثروة برسم الهدية للأقارب والاصحاب ليس بعذر مخصص لتأخير الحج فان هذا ليس من الحوائج الشرعية فمن امتنع من الحج بمجرد ذلك حتى مات فقد مات عاصيا فالجهد من ذلك اه قال بعض الفضلاء ونحوه لابن أمير حاج اه (قوله والناس متفاوتون في ذلك) قال في الفتح فليس كل من قدر على ما تيسر من خبز وجبن دون لحم قادر على الزاد بل ربما يهلك بمداومته ثلاثة أيام مرضا اذا كان مترفها معتادا اللحم والاطعمة المترفة (قوله لو قدر على غير الراحة الخ) قال العلامة الشيخ رحمة الله السندى تليذ الحق ابن الهمام في منسكه الكبير واعلم ان مراد الفقهاء من الراحة المركب من الابل ذكر اكران أو أنى كما قاله الجوهري ثم هل هو شرط بخصوصه ٣٣٦ أو غيره من الدواب داخل في حكمه لم أر تعرض الاصحاب لذلك وتعرض له بعض

العلماء من الشافعية فقال الحب الطبرى وفي معنى الراحة كل جولة اعتد الحبل عليها في طريقه أى الحج من برذون أو بغل أو حمار وقال الأذرى منهم هو صحيح فيمن بينه وبين مكة مراحل يسيرة جرت العادة بالسفر عليها في مثل تلك المسافة دون المراحل البعيدة كاهل المشرق والمغرب مثلاً لان غير الابل لا يقوى

وقد ظهر للعبد الضعيف ان الفقهاء انما لم يوافقوا الاصوليين على ذلك لسانه لا فائدة في جعله شرط وجوب الاداء لان فائدة الفرق بينهما هو لزوم الايضاء عند الموت وعدمه والفقر لا يتأتى فيه ذلك فلهذا جعلوا القدرة من شرائط أصل الوجوب ولم أر من نبه على هذا وقول الحق في فتح القدير واعلم ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لان علم عن أحد خلافه مراده عن أحد من الفقهاء والافتقار علمت ان الاصوليين على خلافه وعلى ما ذكره الاصوليون فلا يتأتى بحجته المذكور في الفقر كما لا يخفى وأطلق في الزاد فأفاد انه يعتبر في حق كل انسان ما يصح به بدنه والناس متفاوتون في ذلك والراحلة في اللغة المركب من الابل ذكر اكران أو أنى وهي فاعلة بمعنى مفعولة وفيه إشارة الى انه لو قدر على غير الراحة من بغل أو حمار فانه لا يجب عليه ولم أره صريحاً وانما صرحوا بالكرامة ويعتبر في حق كل انسان ما يبلغه فمن قدر على رأس زاملة وهو المسمى في عرفنا راكب مقتب وأمكنه السفر عليه وجب والابان كان مترفها فلا بد أن يقدر على شق محمل وهو المسمى في عرفنا محارة أو موهبة وان أمكنه أن يكثرى عقبة لا يجب عليه لانه غير قادر على الراحة في جميع الطريق وهو الشرط سواء كان قادراً على المشي أولاً والعقبة أن يكثرى اثنتان راحلة يتعقبان عليها يركب أحدهما مرحلة والآخر

مرحلة

على قطع المسافات الشاسعة غالباً اه وهو تفصيل حسن جداً ولم أر في كلام

أصحابنا ما يخالفه بل ينبغي أن يكون هذا التفصيل مرادهم اه (قوله ولم أره صريحاً) قال الشيخ اسمعيل قدرايت والله تعالى المحمد في المجتبى بر شرح الصباغى ما هو صريح فيه ولفظه ولو ملك كرام حمار أو كراء بعير عقبة فهو عاجز عن الراحة اه لكن في ذخيرة العقبي والراحلة قبل الناقة التي تصلح لان ترحل والمراد ههنا المركب مطلقاً اه وقال الرملى الفقه يقتضى الوجوب في البغل والحمار والفرس اذ هو منوط بالاستطاعة وهي أعم واشترط ذكر الابل أو اثنا عشر لادليل عليه تأمل اه وينبغي التفصيل كما بحثه السندى في منسكه الكبير وهو الوجوب عند قرب المسافة بخلاف المشرق والمغربى (قوله ويعتبر في حق كل انسان ما يبلغه الخ) قال منلا على القارى في شرحه على لباب المناسك فهو ما يركب زاملة أو شق محمل وأما الحفة فمن مبتدعات المترفة فليس لها عبرة اه أقول الظاهر ان المراد بالحفة التخت المعروف في زماننا الذى يحمل على جملين أو بغلين لا الحارة لانها شق المحمل كما فسر المؤلف تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء نقل عن الشيخ عبد الله العفيف في شرح منسكه انه اعترض كلام منسلا على فقال لا يخفى منابذته لما قرر وهو من انه يعتبر في حق كل ما يليق بحاله عادة وعرفاً إذ كثير من المترف هين لا يقدر على الركوب الا في الحفة لاسيما عند بعد المسافة فمن كان كذلك ينبغي أن يعتبر في حقه بلا ارباب وأما ما لو قدر على غيره من محمل أو رأس زاملة فلا يعذر ولو كان شريفاً أو وجيهاً أو ذا ثروة اه (قوله على رأس زاملة) قال في السراج الزاملة البعير يحمل عليه

المسافر متاعه وطعامه (قوله ولم أره لا تمتنا) قال الرملي بل قواعدنا موافقة لهم وأنت عالم بان من لم يجد معادلا غير قادر وما ذكره من وضع زاده وقرينه الخ فاسد اذا المسئلة مصورة فيمن يقدر على الشق فقط وحيث قدر على الحمل فلا كلام في الوجوب تأمل (قوله ومن حولها كاهلها) قال في المنسك المتوسط المسمى لباب المناسك ومن كان داخل المواقيت فهو كالمنسك في عدم اشتراط الراحة وقيل بل من كان دون مدة السفر فمن كان من مكة على ثلاثة أيام فصاعدا فهو كالأقاي في حق الراحة وهو اختيار جماعة اه وقوى الثاني شارحه مناعلا على القاري (قوله وفي قوله وما لا بد منه إشارة الخ) وجه الإشارة ان المراد به كافي الفتح غير المسكن كفرسه وسلاحه وثيابه وعبد خدمته وآلات حرفة وقضاء دينه والمسكن مثلها لان الجميع من الحوائج الأصلية فاشتراط الحاجة في غير المسكن يشير الى اشتراطها فيه أيضا وجعل في النهر الإشارة من العدول عن التعبير بالدار الى المسكن وما فعله المؤلف أحسن لتلا برده عليه ما اذا كان ساكنا فيه ويستغنى عنه بسكناه في غيره أيضا (قوله بخلاف ٣٣٧ ما اذا كان سكنه) الضمير في كان يعود الى الدار على تأويل المسكن أو المكان أي بخلاف ما اذا كان سكناه وهو كبير الخ فقوله سكنه بالحرركات الثلاث خبر كان وهو اسم بمعنى المسكن لا فعل وقوله وهو كبير جلة حالبة (قوله ولولم يكن له مسكن الخ) هذا محمول على ما قبل حضور الوقت الذي يخرج فيه أهل بلده فلو حضر تعين أداء المنسك عليه فليس له أن يدفعه عنه اليه كما ذكره مناعلا على القاري في شرحه على لباب المناسك وصرح به في الباب حيث قال ومن له مال ينفقه ولا مسكن له ولا خادم فليس له صرفه اليه ان حضر الوقت بخلاف من له

رحلة وشق الحمل جانبه لان الحمل جانبيه ويكفي للراكب أحد جانبيه وقد رأيت في كتب الشافعية ان من شرائط أن يحمله من يركب في الجانب الآخر وهو المسمى بالمعادل فان لم يجد لا يجب الحج عليه ولم أره لا تمتنا ولعلم انما لم يذكره لانه ليس بشرط لا مكان أن يضع زاده وقرينه وأمة عنه في الجانب الآخر وقد وقع في ذلك في الحجاة الثانية في الرجعة لم أجده معادلا يصلح لي ففعلت ذلك لكن حصل لي نوع مشقة حين يقل الماء والزاد والله أعلم بحقيقة الحال ثم القدرة على الزاد لا تثبت الا بالملك لا بالباحة والقدرة على الراحة لا تثبت الا بالملك أو الجارة لا بالعارية والباحة فلو بذل الابن لآبيه الطاعة وأباح له الزاد والراحة لا يجب عليه الحج وكذا لو وهب له مال ليحج به لا يجب عليه القبول لان شرائط أصل الوجوب لا يجب عليه تحصيلها عند عدمها ثم اشتراط القدرة على الزاد عام في حق كل أحد حتى أهل مكة وأما القدرة على الراحة فشرط في حق غير المنسك وأما هو فلا ومن حولها كاهلها لانه لا يلحقهم مشقة فاشبهه السبي الى الجمعة ما اذا كان لا يستطيع الشئ أصلا فلا بد منه في حق الكل وفي قوله وما لا بد منه إشارة الى ان المسكن لا بد أن يكون محتاجا اليه للسكنى فلا تثبت الاستطاعة بدار يسكنها وعبد يستخدمه وثياب يلبسها ومتاع يحتاج اليه وتثبت الاستطاعة بدار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج بخلاف ما اذا كان سكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والا كتفاه بمادونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل فانه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالاجارة اتفاقا بل ان باع واشترى قدر حاجته وج بالفضل كان أفضل ولولم يكن له مسكن ولا خادم وعنده مال يبلغ عن ذلك ولا يبقى بعده قدر ما يحج به فانه لا يجب عليه الحج لان هذا المال مشغول بالحاجة الأصلية اليه أشار في الخلاصة وأشار بقوله وما لا بد منه الى انه لا بد أن يفضل له مال بقدر رأس مال التجارة بعد الحج ان كان تاجرا وكذا الدهقان والمزارع أما المحترف فلا كذا في الخلاصة ورأس المال يختلف باختلاف الناس والمراد بالعيال من تلزمه نفقته قال الشارح ويعتبر في نفقته ونفقة عياله الوسط من غير تبذير ولا تقتير وقد يقال اعتبار

٤٣ - بجز ثاني مسكن يسكنه لا يلزمه بيعه قال مناعلا على في شرحه والفرق بينهما ما في البدائع وغيره عن أبي يوسف انه قال اذا لم يكن له مسكن ولا خادم وله مال يكفيه لقوت عياله من وقت ذهابه الى حين اياه وعند دراهم تبلغه الى الحج لا ينبغي أن يجعل ذلك في غير الحج فان فعل أثم لانه مستطيع بملك الدراهم فلا يعذر في الترك ولا يتضرر بترك شراء المسكن والخادم بخلاف بيع المسكن والخادم فانه يتضرر ببيعهما اه على انه قال بعض الفضلاء ان عبارة الخلاصة خلاف ما نقله المؤلف عنها ونص عبارتها ناقلا عن التجريد ان كان له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج به وان لم يكن له مسكن ولا شئ من ذلك وعنده دراهم يبلغ بها الحج ويبلغ عن مسكن وخادم وطعام وثوب فعليه الحج وان جعلها في غير الحج أثم اه فتعين ما قدمناه عن الباب وبه صرح في التتارخانية أيضا (قوله اليه أشار في الخلاصة) أقول الذي رأيته في الخلاصة خلافه ونصها وان لم يكن له مسكن ولا شئ من ذلك وعنده دراهم تبلغ به الحج وتبلغ عن مسكن وخادم وطعام وقوت عليه الحج وان جعلها في غيره أثم اه بجزوفه (قوله وقد يقال اعتبار

الوسط الخ) قال الرملي ليس هذا المقصود بل المقصود اعتبار الوسط من حاله المعهود ولذا أعقبه بقوله من غير تبذير ولا تقتير نامل
(قوله كان في سعة من صرفها ٣٣٨ الى غيره) أي من شراهم سكن وخادم وتزوج ونحو ذلك لكن ان صرفه على

قصد حيلة اسقاط الحج عنه
فكروه عند محمد ولا بأس
به عند أبي يوسف شرح
اللباب للنلا على (قول
المصنف وأمن طريق)
اختلاف هل هو من شرائط
الوجوب أو الاداء
والمرجح الثاني كما سيأتي
(قوله وعلى تقدير
أخذهم الرشوة الخ)
كذا في الفتح قال في النهر
ورده بعض المتأخرين بأن
ما ذكر في القضاء ليس على
اطلاقه بل فيما إذا كان

وأمن طريق ومحرم أو
زوج لامرأة في سفر

المعطى مضطرا بان لزمه
الاعطاء ضرورة عن
نفسه أو ماله أما إذا كان
بالالتزام منه فبالاعطاء
أيضا يأثم وما نحن
فيه من هذا القيل اه
وأراد ببعض المتأخرين
ابن كمال باشا في شرحه
على الهداية وفي حاشية
الرملي وان كان الاثم على
الاخذ لكن وجود
الضرر العائد على المعطى
في ماله صيره عذرا في تركه
الحج لا كون الاثم لذلك

الوسط في نفقة الزوجة مخالف للفتي به فيها فان الفتوى اعتبار حالها والوسط انما يعتبر فيما إذا كان
أحدهما غنيا والآخر فقيرا كما سيأتي في باب النفقات ان شاء الله تعالى وأشار بقوله نفقة ذهابه
وايابه الى انه ليس من الشرط قدرته على نفقته ونفقة عياله بعد عودته وهو ظاهر الرواية وقيل لا بد
من زيادة نفقه يوم وقيل شهر والاول عن أبي حنيفة والثاني عن أبي يوسف ودخل تحت نفقة عياله
سكاهم ونفقتهم وكسوتهم فان النفقة تشمل الطعام والكسوة والسكنى وقد قدمنا ان من الشرائط
الوقت أعني أن يكون مال الكالماد كفي أشهر الحج حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من
صرفها الى غيره وأفاد هذا قصد في صيرورته ديناً إذا اقتقر هو أن يكون مال الكافي أشهر الحج فلم يحج
والاولى أن يقال إذا كان قادراً وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبل أشهر الحج لبعده المسافة
أو كان قادراً في أشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى اقتقر ديناً وان ملك في غيرها
وصرفها الى غيره لا شيء عليه كذا في فتح القدير (قوله وأمن طريق) أي وبشرط أمن طريق
يعني وقت خروج أهل بلده وان كان مخيفاً في غيره وحقيقة أمن الطريق أن يكون الغالب فيه
السلامة كما اختاره الفقيه أبو اللث وعلية الاعتماد ما أفتى به أبو بكر الرازي من سقوط الحج عن أهل
بغداد وقول أبي بكر الاسكاف لا أقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلاثمائة
وقول الثلجي ليس على أهل خراسان حج مذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في
الطريق فلا يعارض ما ذكرنا وما قاله الصغار من اني لا أرى الحج فرضاً من حين خرجت القرامطة
وما علل به في الفتاوى الظهيرية بان الحاج لا يتوصل الى الحج الا بالرشوة للقرامطة وغيرهم فتكون
الطاعة سبباً للعصية مردود بان هذا لم يكن من شأنهم لانهم طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل
المسلمين وأخذ أموالهم وكانوا يغلبون على أما كن وبترصدون للحاج وعلى تقدير أخذهم الرشوة
فلا ثم في مثله على الاخذ لا المعطى على ما عرف من تقسيم الرشوة في كتاب القضاء ولا بترك الفرض
للعصية عاص قال في فتح القدير والذي يظهر أن يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى اذا
غلب الخوف على القلوب من الخار بين لوقوع النهب والغلبة منهم مراراً ومعه وان طائفة تعرضت
للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون أنفسهم عنهم لا يجب واختلاف في سقوطه اذا لم يكن بد
من ركوب البحر فقبل البحر يمنع الوجوب وقال الكرماني ان كان الغالب في البحر السلامة من
موضع جرت العادة بركوبه يجب والا فلا وهو الاصح وسبحون وجيئون والفرات والنيل أنهار لا يبحار
كافي الحديث سبحان وجمان والفرات والنيل كل من أنهار الجنة (قوله ومحرم أو زوج لامرأة في
سفر) أي وبشرط محرم الى آخره ما في الصحيحين لا تسافر امرأة ثلاثاً الا ومعهما محرم وزاد مسلم
في رواية أو زوج وروى البزار لا تحج امرأة الا ومعهما محرم فقال رجل يا رسول الله اني كتبت في
غزوة وامرأتى حاجة قال ارجع فحج معها فأفاد هذا كله ان النسوة الثقات لا تكفي قياساً على المهاجرة
والمأسورة لانه قياس مع النص ومع وجود الفارق فان الموجود في المهاجرة والمأسورة ليس سفراً
لانها لا تقصد مكاناً معيناً بل النجاة خوفاً من الفتنة حتى لو وجدت مأماً كعسكر المسلمين وجب أن

تقر

ولو صح هذا لزم الحج مع تحقق القتل والنهب اه وأجيب
عمافي النهر بأنه قد يقال ان المعطى مضطراً لاسقاط الفرض عن نفسه ولهذا والله تعالى أعلم خرم في الدر المختار بما في الفتح ثم قال
وسيجيء آخر الكتاب ان قتل بعض الحاج عذره هل ما يؤخذ في الطريق من المكس والخفارة عذره قولان والمعتمد لا كافي
الغنية والمجتبي وعليه فيجب في الفاضل عملاً بدمية القدرة على المكس ونحوه كافي مناسك الطرابلسي اه وأما ما قاله

الزمل فلا يخفى ما فيه اذ القتل والنهب المؤدى الى الهلاك ليس كهذا بلا شبهة تدبر (قوله على التأيد الخ) مخرج لاخت زوجته وعمتها وخالتها فان حرمتها عقيدة بالنكاح لكنه مخرج للزوج أيضا ولو عرف بمأحل الوطء وحرمة النكاح أبد الدخول فيه الزوج وان لم يكن محتاجا اليه في هذا المقام كذا في القهستاني بعد عزوه تفسير المحرم بما ذكره المؤلف للمشاهير وفي النهر قال بعض المتأخرين قوله أو زوج لامرأة مما لا حاجة اليه لان المحرم هنا يعمه قال في الذخيرة والمحرم الزوج ومن لا يجوز له منا كتحته على التأيد بنسب أو رضاع أو صهرية ومثله في التحفة اه وبه استغنى عما في الحواشي السعدية من ان ظاهر الاستثناء في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تحن امرأة الا ومعها محرم يفيد عدم جواز المجامع مع أزواجهن وجوابه انه يعلم جوازه معه بالدلالة اه لكن المذكور في البدائع والعناية وغيرهما تفسير المحرم بما مر وهو المناسب وحينئذ فيحتاج الى ذكر الزوج (قوله بقراءة أو رضاع أو مصاهرة) في البرازية ولا تسافر مع عبدها ولو خصيا ولا مع أبيها المجوسى ولا باخها رضاءا في زماننا ذكره قبيل التاسع عشر في النفقات وفي النهر قال الحدادى والمراهق كالبالغ وأدخل في الظهريّة بنت موطأته من الزنا حيث يكون محرما لها وفيه دليل على ثبوت المحرمية بالوطء المحرام وبما ثبت به حرمة المصاهرة كذا في الخاتمة ٣٣٩ اه وفي شرح الباب هو كل رجل مأمون

عاقل بالغ منا كتحته عليه حرام بالتأيد سواء كان بالقراءة أو الرضاة أو الصهرية بنكاح أو سفاح في الأصح كذا ذكره الكرخي وصاحب الهداية في باب الكراهية وذكر قوام الدين شارح الهداية انه اذا كان محرما بالزنا فلا تسافر معه عند بعضهم - وبه ذهب القدوري وبه تأخذ اه وهو الاحوط في الدين وأبعد عن التهمة لاسيما وفي المسئلة خلاف الشافعية في ثبوت المحرمية

تقرولانه يخاف عليها الفتنة وتزاد بانضمام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنية وان كان معها غيرها من النساء والمحرم من لا يجوز له منا كتحته على التأيد بقراءة أو رضاع أو مصاهرة أطلقه فشمع المسلم والذمي والمحرم والعبد ولا يرد عليه المجوسى الذى يعتقد باحاطة نكاحها والمسلم القريب اذا لم يكن مأمونا والصبي الذى لم يحتلم والمجنون لان المقصود من المحرم الحفظ والصيانة لها وهو مفقود في هؤلاء الاربعة ولم أر من شرط في الزوج شروط المحرم وينبغي ان لا فرق لان الزوج اذا لم يكن مأمونا أو كان صبيبا أو مجنونا لم يوجد منه ما هو المقصود كما ذكرنا وعبارة الجمع أولى ويشتد في حج المرأة من سفر زوجها أو محرم بالغ عاقل غير مجوسى ولا فاسق مع النفقة عليه وأطلق المرأة فشمع الشابة والجهوز لا طلاق النصوص والمرأة هي البالغة لان الكلام فيمن يجب عليه الحج فلذا قالوا في الصبيبة التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بلا محرم فان بلغت لا تسافر الا به والمراد خطاب وليها بان يمنعها من السفر فان لم يكن لها ولي فلا تستحب في السفر لان المراد انها يحرم عليها انها غير مكلفة حتى تبلغ ولو غلب عليها الشهوة لا يستلزمه وقيد بالسفر وهو ثلاثة أيام بلياليها لانه يباح لها الخروج الى ما دون ذلك لحاجة بغير محرم وأشار بعدم اشتراط رضا الزوج الى انه ليس له منعها عن حجة الاسلام اذا وجدت محرما لان حقه لا يظهر في الفرائض بخلاف حج التطوع والمندور وأشار المصنف الى ان أمن الطريق والمحرم من شرائط الوجوب لانه عطفه على ما قبله وهو أحد القولين وقيل شرط وجوب الاداء ومثله الاختلاف تظهر في وجوب الوصية وفي وجوب نفقة المحرم وراجلته اذا أبى أن يحج

اه (قوله لانه يباح لها الخروج الخ) أى اذا لم تكن معتدة وروى عن أبى حنيفة وأبى يوسف كراهة الخروج لها مسرة يوم بلا محرم فينبغى أن تكون الفتوى عليه لفساد الزمان شرح اللباب (قوله وهو أحد قولين) قال في شرح اللباب وقد اختلف في أمن الطريق فمنهم من قال انه شرط الوجوب وهو رواية ابن شجاع عن أبى حنيفة ومنهم من قال شرط وجوب الاداء على ما ذكره جماعة من أصحابنا كصاحب البدائع والمجمع والكرمانى وصاحب الهداية وغيرهم فمن خاف من ظالم أو وعد أو وسع أو غرق أو غير ذلك لم يلزمه أداء الحج بنفسه بل بماله والعبرة بالغالب براو بحر فان كان الغالب السلامة يجب عليه أن يؤدى بنفسه والا فلا كذا قاله أبو الليث وعليه الفتوى وفي القنية وعليه الاعتماد والمراد انه لا يجب عليه أن يؤدى بنفسه بل اما أن يحج غيره أو يصحى به اه ثم قال في شرح اللباب ثم اختلفوا في ان المحرم أو الزوج شرط الوجوب أو الاداء كما اختلفوا في أمن الطريق فصح قاضيان وغيره انه من شرائط الاداء وصح صاحب البدائع والسروجى انه من شرائط الوجوب وصنيع المصنف أى صاحب اللباب يشعر بأنه من شرائط الاداء على الأرجح (قوله وفي وجوب نفقة المحرم الخ) صح في السراج الوجوب وحكى في اللباب القولين بل لا ترجيح لكن قدم الاول فقال قيل نعم وقيل لا اه أى لا يلزمه ولا يجب عليها ما لم يخرج المحرم بنفقته على ما ذكره الطحاوى وهو قول أبى حفص البخارى وفي منسك ابن أمير حاج وهل يجب عليها نفقة المحرم والقيام برأجلته اختلفوا فيه وصح عدم الوجوب وفي السراج الوهاج

التوفيق بين القولين ان المحرم اذا قال لا اخرج الا بالنفقة وجب عليها واذا خرج من غير اشتراط ذلك لم يجب اه (قوله وفي وجوب
 الزوج عليها الخ) جزم في الباب بانه لا يجب عليها أن تزوج بمن يجربها وعزاه شارحه الى البدائع وقاضيان وغيرهما ثم قال وعص
 ابن شجاع عن أبي حنيفة أن من لا محرم لها يجب عليها أن تزوج زوجها حتى ينجبها اذا كانت موسرة اه (قوله ولو جدد بعد بلوغه
 قبل الوقوف الخ) كذا عبارة أغلب كتب المذهب بصيغة قبل الوقوف وهي محتملة لان براد قبل أن يقف أو قبل فوات وقت
 الوقوف وعلى الثاني مشي من لا على في شرح المناسك وشرح النقاية ويؤيد الاول قول الامام السرخسي في مبسوطه في آخر باب
 المواقيت ولو أن الصبي أهل بالحج قبل أن يحتلم ثم احتلم قبل أن يطوف بالبيت أو قبل أن يقف بعرفة لم يجزه عن حجة الاسلام عندنا
 الا أن يجدد احرامه قبل أن يقف بعرفة فحينئذ يجزه عن حجة الاسلام اه فلو وقف بعد الزوال ولو لحظة ثم بلغ ليس له التحديد
 وان بقي وقت الوقوف لتمام حجه ٣٤٠ اذا حج بعد التمام لا يقبل النقص ولا يصح أداء حجتين في عام واحد بالاجماع كذا ذكره

معها الا بها وفي وجوب الزوج عليها الحج معها ان لم تجدد محرما فن قال هو شرط الوجوب قال لا يجب
 عليها شيء من ذلك لان شرط الوجوب لا يجب تحصيله ولهذا لو ملك المال كان له الامتناع من
 القبول حتى لا يجب عليه الحج وكذا لو أبيع له ومن قال أنه شرط وجوب الاداء وجب جميع ذلك ورجح
 الحق في فتح القدير انهما مع الصحة شروط وجوب ادائها فان هذه العبادة تجري فيها النيابة عند الجهز
 لا مطلقا توسط بين المالية المحضة والبدنية المحضة لتوسطها بينهما والوجوب أمر دائر مع فائده
 فيثبت مع قدرة المال ليظهر أثره في الاجاج والايصاء واعلم ان الاختلاف في وجوب الايصاء اذا مات
 قبل أمن الطريق فان مات بعد حصول الامن فلا تنافي على الوجوب وأشار باشتراط المحرم والزواج
 الى ان عدم العدة في حقها شرط أيضا بجامع حرمة السفر عليها أي عدة كانت والعبرة بوجوبها وقت
 خروج أهل بلدها وعن ابن مسعود انه رد المعتدات من الحج بفحمتين مكان لا يعطونه الماء مستطيل
 فان لزمها العدة في السفر فسيأتي في محله ان شاء الله تعالى (قوله فلو أحرمت صبي أو عبد فبلغ أو عتق
 فحصى لم يجزه عن فرضه) لان الاحرام انما يقدر للنفل فلا ينقلب للقرض وهو وان كان شرطا عندنا
 لكنه شبهه بالركن من حيث امكان اتصال الاداء به فاعتبرنا الشبهة فيما نحن فيه احتياطاً وفي اسناد
 الاحرام الى الصبي دليل على صحته منه وهو محمول على ما اذا كان يعقله فان كان لا يعقله فاحرم عنه
 أبوه صار محرماً فينبغي أن يجزئه قبله ويلبسه ازارا وورداً وما كان الصبي غير مخاطب كان احرامه
 غير لازم ولذا لو أحصر وتحلل لادم عليه ولا جزاء ولا قضاء ولو جدد بعد بلوغه قبل الوقوف ونوى
 الفرض أجزاء لانه يمكنه الخروج عنه لعدم اللزوم بخلاف العبد لا يمكنه الخروج عنه للزوم فلو
 جدد بعد عتقه لا يصح والكافر والمجنون كالصبي فلو حج كافر أو مجنون فافاق وأسلم فجدد الاحرام
 أجزاء ما قبل وهذا دليل ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه بخلاف الصلاة بجماعة كذا في فتح
 القدير وفيه بحث من وجهين الاول كيف يتصور احرام المجنون فانه لا يتصور منه احرام بنفسه
 وكون وليه أحرمت عنه يحتاج الى نقل صريح يفيد ان المجنون البالغ كالصبي في هذا الثاني ان هذا
 لا يدل على ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه لان في هذه المسئلة لم يوجد الحج منه انما وجد الاحرام فقط

القاضي محمد عدي في
 شرحه خلاصة التناسك
 على لباب المناسك المختصر
 من شرحه الكبير عباب
 المسالك عن شيخه
 العلامة الشيخ حسن
 العجمي وذكر مثله
 الشيخ عبد الله العفيف
 في شرح منسكه مستدلاً
 بقوله صلى الله عليه
 وسلم من وقف بعرفة
 ساعة من ليل أو نهار
 فلو أحرمت صبي أو عبد فبلغ
 أو أعتق فحصى لم يجزه عن
 فرضه

فقد تم حجه فن من صيغ
 العموم فيشمل الصبي
 وقد قلنا بان حجه نفل صحيح
 ويمتنع أداء حجتين نفل
 وفرض في سنة واحدة ثم
 قال وقد وقع الاختلاف
 في الافتاء في هذه المسئلة

في زماننا من العصر بين من أفتى بعدم صحة تجديد الصبي الاحرام بعد ان دخل عليه وقت الوقوف لانه
 وهو بأرض عرفة محرم بالحج النفل ومنهم من أفتى بحقة ذلك وقد بسطت الكلام عليها في التذكرة العفيفية في فقه الحنفية اه
 ملخصاً من حاشية المدني على الدر المختار (قوله وكون وليه أحرمت عنه يحتاج الى نقل صريح) قال في النهر طاهر ان مقتضى صحة
 احرام الولي عن الصبي الذي لا يعقل صحته عن المجنون بجامع عدم العقل في كل اه وقال المقدسي في شرحه أقول وفي البحر
 العميق لا حج على مجنون مسلم ولا يصح منه اذا حج بنفسه ولكن يحرم عنه وليه كما سيأتي ان شاء الله تعالى اه قلت وفي الذخيرة قال
 في الاصل وكل جواب عرفته في الصبي يحرم عنه الاب فهو الجواب في المجنون اه وفي الواو الجمية قبيل الاحصار وكذا الصبي يجز به
 أبوه وكذا المجنون يقضى المناسك ويرى الجمار لان احرام الاب عنهما ومعهما جازان كاحرامهما بنفسهما اه فهذه النقول

صريحة في ان المجنون كالصبي (قوله فالحاصل انه لا يكون مسلماً الخ) قال في النهر خروجه باسلامه اذا انى سائر الافعال ضعيف
 كإمر (قوله فالميقات مشترك الخ) قال في النهر للمواقيت جمع ميقات بمعنى الوقت المحدود واستعير للمكان أعني مكان الاحرام كما
 استعير المكان للوقت في قوله تعالى هنالك ابتلى المؤمنون قال بعض المتأخرين ومنه قولهم ووقته البستان وهو سهو ظاهر اذ
 المعنى كما في المغرب وغيره ميقاته بستان بنى عامر ولا ينافيه قول الجوهري الميقات موضع الاحرام لانه ليس من رأيه التفرقة بين
 الحقيقة والمجاز وكانه في البحر استند الى ظاهر ما في الصحاح فزعم انه مشترك بين الوقت والمكان المعين والمراد هنا الثاني وأعرض
 عن كلامهم السابق وقد علمت ما هو الواقع (قوله المحلى) أى العلامة محمد بن أمير حاج المحلى تليد المحقق ابن الهمام وشارح
 تحريره الاصولي وشارح منية المصل وهو أقدم من المحلى صاحب الملتقى وشارح ٣٤١ المنية أيضاً واسمه ابراهيم (قوله وان

كان هو الافضل) ذكر
 من لا على القارى في
 شرح الباب انه يكره
 وفاقا بين علمائنا خلافا
 لابن أمير حاج حيث قال
 هو الافضل أه أى
 الافضل تأخير للمدى
 احرامه الى الحجفة وعبارة
 مستن الباب والمدنى اذا
 جاوز وقته غير محرم

ومواقيت الاحرام ذو
 الحليفة وذات عرق
 الحجفة وقرن ويلم لاهلها
 ولبن مربها

كرهه في لزوم الدم خلاف
 وصحح سقوطه اه وقال
 شارحه ولعله أشار الى
 ما في النخبة ان من كان في
 طريقه ميقاتان لا يجوز
 ان يتعدى الى الثاني على
 الاصح فالدم يكون

لانه لو وقف بعرفة لم يكن موضوع المسئلة ولم يكن للتجديد فائدة فالحاصل انه لا يكون مسلماً الا
 بالاحرام والوقوف وشهود المناسك فلا منافاة بين الفرعين كما لا يخفى وفي الذخيرة عن النوادر البالغ
 اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيئا من محظورات الاحرام فان فيه الكفارة فراقبته وبين الصبي (قوله)
 ومواقيت الاحرام ذو الحليفة وذات عرق والحجفة وقرن ويلم لاهلها ولبن مربها) أى الامكنة التى
 لا يتجاوزها الا فاقى الاحرام خمسة فالميقات مشترك بين الوقت المعين والمكان المعين والمراد هنا
 الثاني وسبأى الاول وذو الحليفة بضم الحاء المهملة وبالفاء ميمه وبين مكة نحو عشر مراحل أو تسع
 وبينه وبين المدينة ستة أميال كما ذكره النووى وقيل سعة كما ذكره القاضي عياض ميقات أهل
 المدينة وهو بعد المواقيت وبهذا المكان آثار تسميه العوام آثار على قيل لان على بن أبى طالب رضى
 الله عنه قاتل الجمن في بعض تلك الآثار وهو كذب من قاله كما ذكره المحلى في مناسكه وذات عرق
 بكسر العين وسكون الراء لجميع أهل المشرق وهى بين المشرق والمغرب من مكة قبل وبينها وبين مكة
 مرحلتان والحجفة بضم الجيم وسكون الحاء المهملة واسمها فى الاصل مهيبة نزل بها سبل جف أهلها أى
 استأصلهم فسميت حجفة قال النووى بينها وبين مكة ثلاث مراحل وهى قرية بين المغرب والشمال
 من مكة من طريق تبوك وهى طريق أهل الشام ونواحيها اليوم وهى ميقات أهل مصر والمغرب
 والشام وقرن بفتح القاف وسكون الراء وهو جبل مطل على عرفات بينه وبين مكة نحو مرحلتين وفى
 الصحاح انه بفتح الراء وان أويسا القرني منسوب اليه وردبانه بسكون الراء وان أويسا منسوب الى قبيلة
 يقال لها بنو قرن بطن من مرادوه وميقات أهل نجد وأما يللم فهو ميقات أهل اليمن وهو مكان
 جنوبى مكة وهو جبل من جبال تهامة على مرحلتين من مكة فهذا هو المراد بقوله لاهلها وهذه
 المواقيت ما عدا ذات عرق ثابتة فى الصحيحين وذات عرق فى صحيح مسلم وسنن أبى داود وقوله ولبن
 مربها يعنى من غير أهلها وقد أفاد انه لا يجوز تجاوزها لجميع الاحرام فلا يجب على المدنى ان يحرم
 من ميقاته وان كان هو الافضل وانما يجب عليه ان يحرم من آخرها عندنا ويعلم منه ان الشامي اذا
 مر على ذى الحليفة في ذهابه لا يلزمه الاحرام منه بالطريق الاولى وانما يجب عليه ان يحرم من الحجفة

متفرعا على القول المقابل للاصح لكن الاظهر ان يقال وصحح عدم وجوبه لان من في طريقه ميقاتان مخير في ان يحرم من الاول
 وهو الافضل عند الجمهور ونحو جاعن الخلاف فانه متعين عند الشافعى او يحرم من الثاني فانه رخصته وقيل انه افضل بالنسبة الى
 أكثر ارباب النسك فانهم اذا أحرموا من الميقات الاول ارتكبوا كثيرا من المحظورات بعسر وبغيره قبل وصولهم الى الميقات
 الثاني فيكون الافضل في حقهم التأخير وهذا لا ينافى ما فى البداة من جاوز ميقاتا من هذه المواقيت من غير احرام الى ميقات
 آخر جازا ان المستحب ان يحرم من الميقات الاول كذا روى عن أبى حنيفة انه قال فى غير أهل المدينة اذا مروا على المدينة فجاوزوها
 الى الحجفة فلا بأس بذلك وأحب الى أن يحرموا من ذى الحليفة لانهم لما وصلوا الى الميقات الاول لم يمسحوا برأسهم فبكره لهم
 تركها اه ومثله ذكره القدورى في شرحه وبه قال عظامو بعض المالكية والمحنابلة ووجه عدم التناسق ان حكم الاستحباب
 المذكور نظر الى الاحوط ونحو جاعن الخلاف والساعة والمبادرة الى الطاعة وان قوله الافضل التأخير بناء على فساد الزمان

ومكاثرة مباشرة العصيان ومثله قولهم التقديم على الميقات أفضل حتى قال بعض السلف من اتهم الحج الاحرام من دوبرة أهله
 لكنه مقيد بمن يكون مأموماً عن الوقوع في محظورات اعرامه الا ان في قول أبي حنيفة في غير أهل المدينة اشارة الى ان أهل
 المدينة ليس لهم أن يجاوزوا عن ميقاتهم المعين لهم على لسان الشرع وبه يجمع بين الروايتين المختلفتين عن أبي حنيفة فعنه انه لو لم
 يحرم من ذي الحليفة وأحرم من الحجة أن عليه دماً وبه قال مالك والشافعي وأحمد وعنه ما سبق من قوله لا بأس فحمل رواية وجوب
 الدم على المدنيين وعدمه على غيرهم والله أعلم له (قوله والا فافتر المواقيت الخ) أي والا نقل بان المراد بالمحاذاة المحاذاة القريبة يلزم
 عليه أن لا يجب على الشامي كالمصري الاحرام من الحجة بل يجوز له مجاوزتها والاحرام بعد ها حين يحاذي قرن المنازل لانه آخر
 المواقيت باعتبار المحاذاة فينا في ٣٤٢ ما حرم وجوب الاحرام من الحجة وقوله ذكر كرى الخ يسان لذلك مع زيادة (قوله ذكر كرى

كالمصري لكن قيل ان الحجة قد ذهبت أعلامها ولم يبق بها الا رسوم خفيفة لا يكاد يعرفها الاسكان
 بعض البوادي ولهذا والله أعلم اختار الناس الاحرام من المكان المسمى برباض وبعضهم يجعله
 بالغين احتياطاً لانه قبل الحجة بنصف مرحلة أو قريب من ذلك وقد قالوا ومن كان في برأوى بحر لا يمر
 بواحد من هذه المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم اذا حاذى آخرها ويعرف بالاحتياط وعليه أن
 يجتهد فاذا لم يكن بحيث يحاذي فعلى مرحلتين الى مكة ولعل مرادهم بالمحاذاة المحاذاة القريبة من
 الميقات والا فافتر المواقيت باعتبار المحاذاة قرن المنازل ذكر كرى بعض أهل العلم من الشافعية المقيمين
 بمكة في الحجة الرابعة للعبد الضعيف ان المحاذاة حاصلة في هذه الميقات فينبغي على مذهب الحنفية أن
 لا يلزم الاحرام من رابع بل من خليف القرية المعروفة فانه حينئذ يكون محاذياً لآخر المواقيت وهو
 قرن فاجبته بجوابين الاول ان احرام المصري والشامي لم يكن بالمحاذاة وانما هو بالمرور على الحجة
 وان لم تكن معروفة واحرامهم قبلها احتياطاً والمحاذاة انما تعتبر عند عدم المرور على المواقيت
 الثاني ان مرادهم بالمحاذاة القريبة ومحاذاة المسارين لقرن بعيدة لان بينهم وبينه بعض جبال والله أعلم
 بحقيقة الحال أطلق في الاحرام فشمع احرام الحج واحرام العمرة لانه لا فرق بينهم ما في حق الآفاق
 وشمل ما اذا كان قاصداً عند المجاوزة الحج أو العمرة أو التجارة أو القتال أو غير ذلك بعد أن يكون قد
 قصد دخول مكة لان الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فاستوى فيه السك والكل وأما دخوله صلى الله
 عليه وسلم مكة بغير احرام يوم الفتح فكان مختصاً بتلك الساعة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في ذلك
 اليوم مكة حرام لم تحل لاحد بعدى وانما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعني الدخول بغير
 احرام لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده عليه الصلاة والسلام للقتال وقيدنا بقصد مكة لان
 الآفاق اذا قصد موضعاً من المحل كخليص يجوز له أن يتجاوز الميقات غير محرم واذا وصل اليه الفتح
 بأهله ومن كان داخل الميقات فله أن يدخل مكة بغير احرام اذا لم يقصد الحج أو العمرة وهي التحيلة لمن
 أراد أن يدخل مكة بغير احرام وينبغي أن لا تجوز هذه التحيلة للأمورابج لانه حينئذ لم يكن سفره
 للحج ولانه مأموراً بحجة آفاقية واذا دخل مكة بغير احرام صارت حجة ملبية فكان مخالفاً وهذه

بعض أهل العلم من
 الشافعية) يعني به الشيخ
 شهاب الدين ابن حجر
 شارح المنهاج والشمائل
 وغيرهما وكان من
 احتياطهم وقد أدركته في
 آخر عمره كذا في النهر ثم
 قال وأقول في الجواب
 الثاني ما لا يخفى لان من
 لا يمر على المواقيت يحرم
 اذا حاذى آخرها قربت
 المحاذاة أو بعدت (قوله
 عند عدم المرور على
 المواقيت) أخذنا التقيد
 به من قولهم المنقول
 سابقاً ومن كان في بحر
 أو بر لا يمر بواحد من هذه
 المواقيت الخ (قوله لانه
 حينئذ لم يكن سفره للحج)
 هذا التعليل يفيد انه
 لا ترتفع المخالفة بخروجه
 بعد الى أحد المواقيت

المسئلة

واحرامه منه ونقل كلام المؤلف هذا الشيخ حنيف الدين المرشدي في شرح منسكه وأقره ونقله

عنه القاضي محمد عيسى في شرح منسكه كذا في حاشية المدني على الدر المختار ثم قال فيها ونقل المنلا على القاري في رسالته المسماة
 بيان فعل الحجير اذا دخل مكة من حج عن الغنار به وقعت مسألة اضطرب فيها فقهاء العصر وهي ان الآفاق الحاج عن الغنار اذا انفصل
 عن الميقات بغير احرام للحج هل هو مخالف أم لا فقبل نعم فيبطل حجهم عن الآفاق وان عاد الى الميقات وأحرم وقيل لا بل عليه أن
 يرجع الى الميقات ويحرم عن الآفاق واعتمد الاولون على ظاهر ما في المنسك الكبير للسندى ان من شروط صحة الحج عن الآفاق
 أن يحرم من الميقات فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مكة يضمن في قولهم جميعاً ولا يجوز ذلك عن حجة الاسلام لانه مأموراً بحجة
 ميقاتية اه ولا يصح الاعتماد عليه لان الشرط فرض لا يثبت الا بدليل قطعي فمجرد قوله من غير نقله عن مجتهد او اسناده الى
 دليل غير مقبول وأطال الى ان قال وبما ذكرناه أفتى الشيخ قطب الدين وشيخنا سنان الرومي في منسكه وأفتى به أيضاً الشيخ علي

المقدس ونقل فتواه فراجعها اه ما في الحاشية ملخصاً أقول وفي رده ما ذكره السندى نظراً لان المسئلة منقولة والمقدم متبع للمجتهد وان لم يظهر دليله في التارخانية عن المحيط ولو أمره بالبحر فاعتمر ثم حج من مكة فهو مخالف في قولهم وفي الحاشية ولا يجوز ذلك عن حجة الاسلام عن نفسه وكذلك لو حج ثم اعتمر كان مخالفاً عند العامة وفي المحيط ولو أمره بالعمرة فاعتمر أولاً ثم حج عن نفسه لم يكن مخالفاً وان حج أولاً ثم اعتمر فهو مخالف اه فليتامس فقد يقال انه جعل مخالفاً لكونه أحرم أولاً بغیر ما أمر به فقد جعل سفره لنفسه فلا يدل على اشتراط احرام المأمور من الميقات وانه لا يقع عن الأمر وان عاد الى الميقات اذ لم يفعل أولاً نسكاً لم يؤثر به فينبغي التفصيل وهو انه ان جاوز الميقات بلا احرام قاصداً للبيتان ثم دخل مكة ثم ٣٤٣ خرج الى الحل وقت الاحرام

فأحرّم من الميقات عن الأمر بحج - وز لانه صار آفاقاً كما يأتي وان فعل نسكاً غير ما أمر به قبل احرامه عن الأمر يكون مخالفاً وان عاد الى الميقات وأحرّم عنه من الميقات فتأمل (قوله أجمعوا على انه مكروه الخ) كذا نقل الفهستاني الاجماع عن التحفة ثم قال وفي المحيط

وصح تقديمه عليه الاعكسه

ولداخلها المحل وللمكي

الحرم للحج والمحل للعمرة

ان أمن من الوقوع في

محظور الاحرام لا يكره

وفي النظم عنه انه يكره

الا عند أبي يوسف (قوله

فلا يدخل الحرم عند قصد

النسك الا محرماً) قال

العلامة الشيخ قطب الدين

في منسكه وعما يجب

التسقط له سكان جدة بالبحر

وأهل جدة بالمهمله

المسئلة يكثر وقوعها فيمن يسافر في البحر الملح وهو مأثور بالبحر ويكون ذلك في وسط السنة فهل له أن يقصد البندر المعروف بجدة ليدخل مكة بغير احرام حتى لا يطول الاحرام عليه لو أحرم بالبحر فان المأثور بالبحر ليس له ان يحرم بالعمرة (قوله وصح تقديمه عليه الاعكسه) أي جاز تقديم الاحرام على المواقيت ولا يجوز تأخيرها عنها أما الاول فلقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وفُسرَت الصحابة الاتمام بان يحرم بهامن ديرة أهله ومن الاماكن القاصية وقال عليه السلام من أهل من المسجد الأقصى بحجة أو بعمرة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر رواه الامام أحمد ولم يتكلم المصنف على أفضلية التقديم وعدمها لما ان فيه تفصيلاً ذكره في الكافي وهو ان التقديم أفضل اذا كان ذلك نفسه ان لا يقع في محظور لان المشقة فيه أكثر فكان أكثر ثواباً لان الاجر بقدر التعب بخلاف التقديم على الاشهر أجمعوا على انه مكروه من غير تفصيل بين خوف الوقوع في محظور او لا كما أطلقه في الجمع ومن فصل كصاحب الظهيرية قياساً على الميقات المسكن في فقد أخطأ وانما كرهه مطلقاً قبل الميقات الزماني شبهه بالركن وان كان شرطاً فإراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطاً ولو كان ركناً حقيقة لم يصح قبل أشهر الحج فان كان شبهها به كره قبلها الشبهه وقربه من عدم الصحة ولشبهه الركن لم يجز لقائت الحج استدامة الاحرام لم يقتض به من قابل وأما الثاني فلقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات الا محرماً وفائدة التاقيت بالمواقيت الخمسة المنع من التأخير (قوله ولداخلها المحل) أي المحل ميقات من كان داخل المواقيت وهو بكسر الحاء المواضع التي بين المواقيت والحرم ولا فرق بين أن يكون في نفس الميقات أو بعده كما نص عليه محمد في كتبه وقول المحقق في فتح القدير المتبادر من هذه العبارة أن يكون بعد المواقيت غير مسلم بل المتبادر منها من كان فيها نفسها وهو غير مقصود للمصنفين وانما المقصود الاطلاق كما ذكرنا وانما كان المحل ميقاته لان خارج الحرم كله كما كان واحداً في حقه والحرم حد في حقه كما ميقات لا آفاق فلا يدخل الحرم عند قصد النسك الا محرماً وأما عند عدم هذا القصد فله الدخول بغير احرام للحاجة والضرورة كما سلكي اذا خرج من الحرم لحاجة له أن يدخل مكة بغير احرام بشرط أن لا يكون جاوز الميقات كالأفاق فان جاوزه فليس له أن يدخل مكة من غير احرام لانه صار آفاقاً (قوله وللمكي الحرم للحج والمحل للعمرة) أي ميقات المكي اذا أراد الحج الحرم فان أحرم له من المحل لزمه دم واذا أراد العمرة المحل فاذا أحرم بهامن الحرم

وأهل الاودية القريبة من مكة فانهم في الغالب يأتون الى مكة في سادس ذي الحجة أو في السابع بغير احرام ويحرمون من مكة للحج فعلى من كان حنيفياً منهم أن يحرم بالحج قبل أن يدخل الحرم والا فعليه دم لجأوزه الميقات بغير احرام لكن للنظر هنا محال اذا أحرم هؤلاء من مكة كما هو معتادهم وتوجهوا الى عرفة ينبغي أن يسقط عنهم دم الجأوزه بوصولهم الى أول الحل ملبيين لانه عود منهم الى ميقاتهم مع الاحرام والتلبية وذلك مسقط لدم الجأوزه اللهم الا أن يقال لا يعد هذا عوداً منهم الى الميقات لانهم لم يقصدوا العود اليه لتلافى ما لزمهم بالجأوزه بل قصدوا التوجه الى عرفة ولم أجزم تعرض لذلك والله أعلم بالصواب اه وقد نقله الشيخ عبد الله العفيف في شرحه وأقره وقال القاضي محمد عبيد في شرح منسكه والظاهر سقوط لان العود الى الميقات مع التلبية مسقط سواء نوى العود أو لم ينو لمحصل المقصود الذي هو التعظيم اه كذا في حاشية المدني على الدر المختار

(قوله والمراد بالمكنى الخ) فسرى في النهر المكنى بساكن مكة وقال أما القارفي رحمه الله فليس بمكنى وإن أعطى حكمه واعترض المؤلف بأن ما قاله من التعميم عدول عن المعنى الحقيقي بلا دليل **باب الاحرام** (قوله وهو في الشريعة نية النسك الخ) قال في النهر هو شرعا الدخول في حرمت مخصوصة أى التزامها غير أنه لا يتحقق شرعا إلا بالنية مع الذكر والمخصوصية كذا في الفتح فهما شرطان في تحققه لا جزآن لما هيته كما توهمه في البحر (قوله أو المحصورة) قال الرملى أى الاتيان بشئ من خصوصيات النسك سواء كان تلبية أو ذكرًا بقصد به التعظيم أو سوق الهدى أو تقليد البدنة كما في المستصفي (قول المصنف والغسل أفضل) قال المرشدى في شرحه وهذا الغسل أحد الاغسال المستنونة في الحج ثانياً الدخول مكة ثالثها الوقوف بعرفة رابعاً الوقوف بمزدلفة خامساً الطواف الزيارة سادساً وسابعها وثامنها الرمي بالحجارى أيام التشريق تاسعها الطواف الصدر عاشرها الدخول حرم المدينة قال في البحر العميق ٣٤٤ ولا غسل لرمى جرة العقبة يوم النحر اهـ كذا في حاشية المندى (قوله قال الشارح الخ)

لزمه دم لانه ترك مقاته فيها وهو مجمع عليه والمراد بالمكنى من كان داخل الحرم سواء كان به مكة أولاً وسواء كان من أهلها أولاً وبه يعلم ان المراد بدخول المواقيت من كان ساكناً في الحل والله سبحانه أعلم

باب الاحرام

أحرم الرجل إذا دخل في حرمة لا تنهك من ذمة وغيرها وأحرم الحج لانه يحرم عليه ما يحل لغيره من الصيد والنساء ونحو ذلك وأحرم الرجل إذا دخل في الحرم أو دخل في الشهر المحرم وأحرم لغة في حرمة العطية أى منعه كذا في ضياء العلوم مختصر شمس العلوم وهو في الشريعة نية النسك من حج أو عمرة مع الذكر أو المحصورة على ما سياتى وهو شرط صحة النسك كتمكينة الافتتاح في الصلاة والصلاة والحج لهما تحريم وتحليل بخلاف الصوم والزكاة كن الخ أقوى من غيره من وجهين الاول انه اذا تم الاحرام للحج أو للعمرة لا يخرج عنه الا بعمل النسك الذى أحرم به وإن أفسده الا في القوات فبعمل العمرة والا الا حصار فبذبح الهدى الثانى انه لا بد من قضائه مطلقاً ولو كان مظنوناً فلو أحرم بالحج على ظن انه عليه ثم ظهر خلافه وجب عليه المضى فيه والقضاء ان أبطله بخلاف المظنون في الصلاة فانه لا قضاء لو أفسده (قوله واذا أردت ان تحرم فتوضأ والغسل أفضل) قد تقدم دليله في الغسل وهو للتنظاف لا للطهارة فيستحب في حق الحائض أو النفساء والصبي لما روى أن أبا بكر رضى الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان أسماء قد نفست فقال مرها فتغتسل وتجرم بالحج ولهذا لا يشترع التيمم له عند الجمر عن الماء قال الشارح بخلاف الجمعة والعيدين يعنى ان الغسل فيهما للطهارة لا للتنظيف ولهذا يشترع التيمم لهما عند الجمر وفيه نظر لان التيمم لم يشترع لهما عند الجمر اذا كان طاهراً عن الجنابة ونحوها والكلال فيه لانه ملوث ومغير لكن جعل طهارة ضرورة اداء الصلاة ولا ضرورة فيهما ولهذا سوى المصنف في الكافي بين الاحرام وبين الجمعة والعيدين

وعبارته والمراد به هذا الغسل تحصيل النظافة وازالة الرائحة لا الطهارة حتى تؤمر به الحائض والنفساء ولا يتصور حصول الطهارة لهما ولهذا لا يعتبر التيمم عند الجمر عن الماء بخلاف الجمعة

باب الاحرام

واذا أردت أن تحرم فتوضأ والغسل أفضل والعيدين انتهت قال في النهر وعزاه في المعراج الى شرح بكر (قوله وفيه نظر لان التيمم الخ) قال في النهر أقول فيه نظر اذ منبأه على ان المخالفة راجعة الى قواه ولهذا لا يعتبر التيمم عند

الجمر والظاهر رجوعها الى قوله والمراد بهذا الغسل

وأشار

تحصيل النظافة لا الطهارة بخلاف الجمعة والعيدين فانه يلاحظ فيهما مع النظافة الطهارة أيضاً لانه انما شرع للصلاة ولذا لم تؤمر به الحائض والنفساء مع انه قد قيل بانهما يحضران العيدين كما نرى ما في الكافي هو التحقيق اهـ قال الشيخ اسمعيل والانصاف ان أصل عبارة الزيلعي موهمة مشروعية التيمم لهما والمراد لا يدفع الا براد ثم عبارة الجمر موهمة أيضاً حيث نقل عن الكافي التسوية وظاهرها بالنظر الى عدم التيمم وليست كذلك بل من حيث قيام الوضوء مقام الغسل ولفظها فعلم ان هذا الاعتسال للنظافة ليزول ما به من الدرن والوسخ فيقوم الوضوء مقامه كافي العيدين والجمعة لكن الغسل أحب لان النظافة به أتم اهـ والاقامة حكاه الشئني عن القدوري بلفظ قال القدوري كل غسل للنظافة فالوضوء يقوم مقامه كغسل الجمعة والعيدين اهـ ولا يخفى ان التسوية في عدم التيمم وان لم تكن صريحة لكنها معلومة من تفريعه قيام الوضوء مقام الغسل على كونه للنظافة واذا كان للنظافة لا يعتبر التيمم لعدم ما فيه وحيث سوى بين الاحرام والجمعة والعيدين في قيام الوضوء مقامه المفرد على ما ذكره التسوية في

عدم اعتبار التيميم بين الكل (قول المصنف وألبس ازازا ورداه الخ) ويدخل الرداء تحت اليد اليمنى ويلقبه على كتفه الأيسر ويبقى كتفه الأيمن مكتوفا كذا في المحزنة ذكره البرخسدي في هذا المحل وهو موهم أن الاضطباع يستحب من أول أحوال الأحرام وعليه العوام وليس كذلك فإن محل الاضطباع المستنون إنما يكون قبيل الطواف إلى انتهائه لا غير كذا في شرح اللباب لمنأعلى القارى وقال المرشدي في شرح مناسك الكثر وهو الأصح وأنه هو السنة ونقله الشيخ رجة الله السندي في منسكه الكبير عن الغاية ومناسك الطرابلسي والفتح وقال فالماصل أن أكثر كتب المذهب ناطقة بأن الاضطباع يسن في الطواف لاقبله في الأحرام وعليه تدل الأحاديث وبه قال الشافعي اه كذا في حاشية ٣٤٥ المدنى على الدر المختار (قوله والإفساتر

العورة كاف) فيجوز في ثوب واحد أو أكثر من ثوبين وفي أسودين أو قطع خرق مخيطة والأفضل أن لا يكون فيهما خياطة اه لباب المناسك (قول المصنف وصلى ركعتين) قال في التتارخانية وفي المحيط وان قرأ في الركعة الأولى بفتححة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بفتححة الكتاب

واللبس ازازا ورداء جديدين أو غسيلين وتطيب وصل ركعتين

وقل هو الله أحد تبركا بفعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهو أفضل وفي الظهيرية قال الشيخ الواعظ الاسكندري أن كثيرا من علمائنا يقرؤون بعد الفراغ من سورة قل يا أيها الكافرون ربنا

وأشار للمصنف إلى أنه يستحب لمن أراد كمال التنظيم من قص الاطفار والشارب وحلق الابطين والعانة والرأس لمن اعتاده من الرجال أو أراد به والاقتصر بجه وازالة الشعث والوسخ عنه وعن بدنه بنفسه بالخطمي والاشنان ونحوهما ومن المستحب عند ارادته جماع وزجته أو جاريته أن كانت معه ولا مانع من الجماع فإنه من السنة (قوله واللبس ازازا ورداء جديدين أو غسيلين) لأنه عليه السلام لبسهما هو وأصحابه كبار واه مسلم ولأنه ممنوع عن لبس المخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرود ذلك فيما عيناه والأزار من السرة إلى ما تحت الركبة يذ كرو يؤث كفا في ضياء المحلوم والرداء على الظهر والكتفين والصدر ويشده فوق السرة وان غرز طرفه في ازاره فلا بأس به ولو خله بخلال أو مسله أو شده على نفسه بجعل أساء ولا شيء عليه وما في الكتاب بيان للسنة والافساتر العورة كاف كافي الجمع وأشار بتقديم المجدد إلى أفضليته وكونه أبيض أفضل من غيره كالتسكين وفي عدم غسل الثوب العتيق تركه للمستحب ولا يخفى أن هذا في حق الرجل (قوله وتطيب) أي يسن له استعمال الطيب في بدنه قبيل الأحرام أطلقه فشمّل ما تبقى عنه بعده كالمسك والغالية وما لا تبقى محدث عايشة في الصحيحين كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا حرامه قبل أن يحرم وفي لهما كافي أنظر إلى ويبيض الطيب في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم لا حرامه قبل أن يحرم وفي لفظ لمسلم كافي أنظر إلى ويبيض المسك وهو البريق واللعان وكرهه محمد بما تبقى عنه والحديث حجة عليه وقيدنا بالبدن إذا لا يجوز التطيب في الثوب بما تبقى عنه على قول الكل على أحد الروايتين عنهما فالواو به نأخذ والفرق لهما بينهما أنه اعتبر في البدن تابعاً على الأصح والمتصل بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر تابعاً والمقصود من استنائه حصول الارتفاق به حالة النزع منه كالسجود للصوم وهو يحصل بما في البدن فاعني عن تجويزه في الثوب اذ لم يقصد كمال الارتفاق حالة الأحرام لأن الحاج الشعث التغل وظاهر ما في الفتاوى الظهيرية أن ما عن محمد رواية ضعيفة وإن مشهور مذهبه كذبهما (قوله وصل ركعتين) أي على وجه السنة بعد اللبس والتطيب لأنه عليه السلام صلاهما كافي الصحيحين ولا يصليهما في الوقت المكروه وتجزئه المكتوبة كتحية المسجد ثم ينوي بقلبه الدخول في الحج ويقول بلسانه مطاباً لجنانه اللهم اني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني لاني محتاج في أداء أركانه إلى تحمل المشقة فيطلب التيسير والقبول اقتداءً بالتحليل وولده عليهما السلام حيث قال ربنا تقبل منائلك أنت السميع العليم ولم يؤمر بمثل هذا الدعاء عند ارادة الصلاة لأن سؤال التيسير يكون في

٤٤ - بحر ثاني لا ترغ قلوبنا الآية وبعد الفراغ من قل هو الله أحد ربنا آتامن لدنك رجة وهي لنا من أمرنا ردا (قوله أي على وجه السنة) صرح بالسنية في السراج وفي النهر هذا الأمر أي قوله وصل للتدب وفي الغاية السنة اه لكن قد يقال ينافي كونها سنة أجزاء المكتوبة عنها فإذا مشى في النهر على التدب نامل (قوله وتجزئه المكتوبة) كذا حزم به في اللباب قال شارحه وفيه نظر لأن صلاة الأحرام سنة مستقلة كصلاة الاستخارة وغيرها مما لا تنوب الفريضة منها بخلاف تحية المسجد وشكر الوضوء فإنه ليس لهما صلاة على حدة كالحققة في فتاوى الحجة فتأدى في ضمن غيرها أيضاً قول المصنف في المنسك الكبير وتجزئ المكتوبة عنها كتحية المسجد قياس مع الفارق وهو غير صحيح اه لكن في حاشية المدنى أنه رده المرشدي

(قوله فإياها بالتلبية الحج) قال الرملي أشار إلى أن قوله في المتن تنوي بها ليس باضمار قبل الذ كر لان قوله لب يدل على ذلك ذكره
العيني (قوله وفي بعض النسخ الحج) أي قبل قوله ولب ولهذا قال ولب بعد وتقبله مني (قوله بيان للاكل الحج) قال في لباب المناسك
وتعيين المناسك ليس بشرط فصحح مبهما وبما أحرم به الغير ثم قال في محل آخر ولو أحرم بما أحرم به غيره فهو مبهم فيلزمه حجة أو عمرة
وقيد شارحه بما إذا لم يعلم بما أحرم ٣٤٦ به غيره (قوله والافصح الحج بمطلق النية) أي وعليه التعيين قبل الشروع في الأفعال

والالم يصح الحج بل هو عمرة
كما يعلم من لاحقه (قوله
ولم يذكر في الكتاب الحج)
قال في شرح اللباب ولو

ولب دبر صلاتك تنوي
بها الحج وهي لبك اللهم
لبك لا شريك لك لبك
ان الحمد والنعمة لك والملك
لا شريك لك وزد فيها
ولا تنقص

أحرم بالحج ولم ينو فرضا
ولا تطوعا فهو فرض أي
فيقع عن حجة الاسلام
استحسانا بالاتفاق في
ظاهر المذهب وقيل يقع
نفلا ولو نوى الحج عن الغير
أو النذر أو النفل كان
عما نوى وان لم يحج للفرض
أي بحجة الاسلام كذا
ذكره غير واحد وهو
الصحيح المعتمد المنقول
الصريح عن أبي حنيفة
وأبي يوسف فمن أنه لا
يتأدى الفرض بنية النفل
في هذا الباب وروى عن
أبي يوسف وهو مذهب
الشافعي أنه يقع عن حجة
الاسلام ولو نوى للنذور
والنفل معاقيل هو نفل
وهو قول محمد وقيل نذر

العسير لا في السير وأدأوها سير عادة كذا في الكافي وقدمنا ما فيه من الخلاف في بحث نية
الصلاة (قوله ولب دبر الصلاة تنوي بها الحج) أي لب عقبها فإياها بالتلبية الحج والدبر بضم الباء
وسكونها آخر الشيء كذا في الصحاح وإنما يلي لما صح عنه عليه السلام من تلبيته بعد الصلاة وفي
قوله تنوي بها إشارة إلى أن ما ذكره المشايخ من أنه يقول اللهم اني أريد الحج إلى آخره ليس محصلا
لانية ولهذا قال في فتح القدير ولم نعلم أن أحدا من الرواة لنسكه روى أنه سمعه عليه السلام يقول
نويت العمرة ولا الحج ولهذا قال مشايخنا أن الذكر باللسان حسن لي مطابق القلب وعلى قياس ما
قدمناه في نية الصلاة إنما يحسن إذا لم تجتمع عزيمته والأفلا فالحاصل أن التلفظ باللسان بالنية بدعة
مطلقة في جميع العبادات وفي بعض النسخ قول اللهم اني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني ولب وقوله
تنوي الحج بيان للاكل والحج والافصح الحج بمطلق النية وإذا أهم الأحرار بأن لم يعين ما أحرم به حاز وعليه
التعيين قبل أن يشرع في الأفعال والأصل حديث علي رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال
أهلت بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجازه فان لم يعين وطاف شوطا كان للعمرة وكذا
إذا أحصر قبل الأفعال فتحل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاءؤها لا قضاء حجة وكذا إذا جامع
فأفسد وجب عليه المضى في عمرة قال في الظهيرية ولم يذكر في الكتاب أن حجة الاسلام تتأدى بنية
التطوع اهـ والمنقول في الأصول أنها لا تتأدى بنية النفل وتتأدى بمطلق النية نظرا إلى أن الوقت
له فيه شبهة المعيارية وشبهة الظرفية فالاول والثاني والثالث للاول (قوله وهي لبك اللهم لبك
لبك لا شريك لك لبك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك) هكذا روى أصحاب الكتب
الستة تلبيته صلى الله عليه وسلم ولفظها مصدر مثنى تقنية يراد بها التكثير وهو ملزوم للنصب
والإضافة والناصب له من غير لفظه تقديره أجبت اجابتك اجابة بعد اجابة إلى ما لا نهاية له وكأنه
من أل ب بالمكان إذا أقام فهو مصدر محذوف الزوائد والقياس الباب ومفرد لبك لب واختلف في
الداعي فقيل هو الله تعالى وقيل إبراهيم الخليل عليه السلام ورجحه المصنف في الكافي وقال انه
الأظهر وقيل رسولنا صلى الله عليه وسلم واختلف في ههنا ان الحمد بعد الاتفاق على جواز الكسر
والفتح واختار في الهداية أن الأوجه الكسر على استثناف الشئ وتكون التلبية للذات وقال
الكسائي الفتح أحسن على أنه تعليل للتلبية أي لبك لان الحمد ورجح الاول في فتح القدير بان تعليل
الاجابة التي لا نهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة هذا وان كان استثناف الشئ لا يتعين مع الكسر
لجواز كونه تعليلًا مستأنفا كافي قولك علم ابنك العلم ان العلم نافع قال تعالى وصل عليهم ان صلاتك
سكن لهم وهنا مقرر في مسائل العلة من علم الأصول لكن لما جاز فيه كل منهما يحمل على الاول
لاوليته ولا كثرية بخلاف الفتح ليس فيه سوى أنه تعليل (قوله وزد فيها ولا تنقص) أي في
التلبية ولا تنقص منها وازيادة مثل لبك وسعديك والخير بيدك والرغباء اليك والعمل لبك اهـ

وهو قول أبي يوسف والاول أظهر وأحوط والثاني أوسع ويؤيده أنه لو نوى فرضا ونفلا فهو فرض اهـ متناوشر حاملا لخصا الخلق
وفي متنه أحرم شيء ثم نسب لزمه حج وعمرة يقدم أفعالها عليه ولا يلزمه هدى القرآن (قوله فالاول والثاني) أي عدم تأديها بنية النفل
لشبهه الظرفية كالصلاة والثاني للاول أي وتأديها بمطلق النية لشبهه المعيارية كالصوم (قول المصنف وزد فيها) أي زد على هذه
اللفاظ ما شئت كذا في الشرح قال في النهر فالظرف بمعنى على لان الزيادة إنما تكون بعد الاتيان بها لا في خلالها كما في السراج

(قوله فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى) قال في النهر فيه نظر في الفتح التلبية مرة شرط والزيادة سنة قال في المحط حتى لا يلزمه الاساءة
نتركها ثم قال ان رفع الصوت بها سنة فان تركه كان مسددا اه فالنقص بالاساءة اولى اه لكن في الفتح ايضا ويستحب في
التلبية كها رفع الصوت من غير ان يبلغ الجهد في ذلك كيلا يضعف وقد نقله ٣٤٧ المؤلف عن الحلبي وقد ينازع في دعوى

الاولوية على انه قد ذكر
المؤلف فيما سبق ان
الاساءة دون الكراهة
فليتأمل (قوله افادانه
لا يكون محرما الا بهما)
قال في النهر ثم ان هذه
العبارة لا يستفاد منها
الا انه يصير محرما عند
النسب والتلبية اما ان
الاحرام بهما أو باحدهما
بشرط ذكر الاخر فلا و ذكر
الشهيد انه يصير شارعا
بالنية لكن عند التلبية
فاذا لم يتناوفا فقد
أحرمت فائق الرفث
والفسوق والمجدال

لا بها كشروعه في الصلاة
لكن عند التكبير
لا به كذا في الفتح تبعا
للشارح وبه اندفع ما قد
يتوهم من ظاهر كلام
المصنف انه يصير شارعا
بالتلبية بشرط النية مع
ان المحكي عن الشهيد
عكسه كما روي ثم غير
بعض المتأخرين العبارة
فقال اذا نوى مليا فقد
أحرم لان الاصل في
انعقاد الاحرام هو النية
وانت خير بانه اذا كان

الحلق غفار الذنوب لبيك ذا النعمة والفضل الحسن لبيك عدد التراب لبيك ان العيش عيش الآخرة
كما ورد ذلك عن عدة من الصحابة وصرح المصنف في الكافي بان الزيادة حسنة كالتكرار وصرح
الحلبي في مناسكه باستحبابها عندنا وأما النقص فقال المصنف انه لا يجوز وقال ابن المالك في شرح
المجمع انه مكروه اتفاقا والظاهر انها كراهة تنزيهية لما ان التلبية انما هي سنة فان الشرط انما هو
ذكر الله تعالى فارسيا كان أو عربيا هو المشهور عن أصحابنا وخصوص التلبية سنة فاذا تركها أصلا
ارتكب كراهة تنزيهية فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى فقول المصنف لا يجوز فيه نظر ظاهر وقول
من قال ان التلبية شرط مراده ذكر يقصده التعظيم لا خصوصها قيدنا بالزيادة في التلبية لان الزيادة
في الاذان غير مشروعة لانه للاعلام ولا يحصل بغير المتعارف وفي التشهد في الصلاة ان كان الاول
فليست بمشروعة كتكراره لانه في وسط الصلاة فيقتصر فيه على الوارد وان كان الاخير فهي
مشروعة لانه محل الذكروا الشاء (قوله فاذا لم يتناوفا فقد أحرمت) اود أنه لا يكون محرما الا بهما
فاذا أتى بهما فقد دخل في حرمت مخصوصة فهما عين الاحرام شرعا و ذكر حسام الدين الشهيد انه
يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية لا بالتلبية كما يصير شارعا في الصلاة بالنية لكن عند التكبير لا
بالتكبير ولا يصير شارعا بالنية وحدها قياسا على الصلاة وروي عن أبي يوسف ان النية تكفي قياسا
على الصوم بجماع انهما عبادة كف عن المحظورات وقياسنا اولى لانه التزام أفعال كالصلاة لا مجرد كف
بل التزام الكف شرط فكان بالصلاة أشبه والمراد بالتلبية شرط من خصوصيات النسك سواء
كان تلبية أو ذكر يقصده التعظيم أو سوق الهدى أو تقليد البدن كما ذكره المصنف في المستصفى
وذكر الاسيحي ان له وساق هديا قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام أو لم ينوشيا
وسيا في تفاصيله ان شاء الله تعالى ثم اذا أحرم صلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب احرامه سزا
وهكذا يفعل عقب التلبية ودعا بما شاء من الادعية وان تبرك بالمأثور فهو حسن (قوله فائق الرفث
والفسوق والمجدال) للآية الكريمة فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا نهى بصيغة النفي
وهو آكد ما يكون من النهي كانه قيل فلا يكون رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا لانه لو بقي
اخبار التطرق الخلف في كلام الله تعالى لصدور هذه الاشياء من البعض فيكون المراد بالنفي
وجوب اتقانها وانها حقيقة بان لا تكون كذا في الكافي والرفث الجماع لقوله تعالى أحل لكم
ليلة الصيام الرفث الى نسائك وقيل الكلام الفاحش لانه من دواعيه فيحرم كالجماع الا ان ابن
عباس يقول انما يكون الكلام الفاحش رفثا بحضرة النساء حتى روي انه كان ينشد في احرامه

وهن عشرين بناهيمسا * ان يصدق الطير نك لميسا

فقيل له أترفت وأنت محرّم فقال انما الرفث بحضرة النساء والضمير في هن للابل والهميس صوت
نقل اخفاها وقيل المشي الخفي وليس اسم جارية والمعنى نفعل بها ما تريد ان يصدق الغال والفسوق
المعاصي وهو منهي عنه في الاحرام وغيره الا انه في الاحرام أشد كلبس الحرير في الصلاة والتطريب
في قراءة القرآن والمجدال المحصومة مع الرفقاء والخدم والمكارين ومن ذكر من الشارحين ان المراد

المفاد انما هو صيرورته محرما عندهما فالعبارتان ران على حد سواء (قول المصنف فائق الرفث الخ) قال في النهر الفاء فصيحة أي
اذا أحرمت فائق واعلم انه يؤخذ من كلامه ما قاله بعضهم في قوله صلى الله عليه وسلم من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من
ذنوبه كيوم ولدته أمه ان ذلك من ابتداء الاحرام لانه لا يسمى حاجا قبله

(قوله بحديث أبي قتادة) وهو ما رواه الشيخان أنه عليه السلام قال حين سألوه عن لحم جوارح وحش اصطاده أبو قتادة هل منكم من أمره أو أشار إليه قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمه على حله على عدم الإشارة والامر كذا في التبيين وقد أhal المؤلف على ما سألني ومحله الجنائيات ولم يذكره هناك بل قال والحديث أي قتادة السابق ثم انه ليس في الحديث التصريح بالدلالة بل بالامر والإشارة لكن الحديث في الهداية بلفظ هل أشرتم أو أعتنتم أو أذلتتم فقال لا فقال اذن فكلوا لكن قال المحافظ ابن حجر في التخرج يمتنع عليه بلفظ هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها قال لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وسلم والنسائي هل أشرتم أو أعتنتم قالوا لا قال فكلوا اه وسألني في الجنائيات ان الدلالة التحقت بالقتل استحسانا وسألني ايضا عن ان شاء الله تعالى وزاد في الباب هنا والاعانة عليه قال شارحه أي بنوع من أنواع ٣٤٨ الاعانة كاعانة سكين أو مناوله ربح أو سوط اه (قوله كل شيء معمول على قدر

البدن أو بعضه) يدخل فيه القفازان وهما ما يلبس في اليدين قال في شرح الباب وكذا أي

وقتل الصيد والإشارة إليه والدلالة عليه ولبس القميص والسراويل والعمامة والقطنسوة والقباء والخفين إلا أن لا تحبذ النعلين فاقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر إلا أن يكون غسلا لا ينفض

يحرم لبس المحرم القفازين لما نقل عز الدين بن جماعة من أنه يحرم عليه لبس القفازين في يديه عند الأئمة الأربعة وقال الفارسي ويلبس المحرم القفازين ولعله معمول على جواز مع السكرانة في

به مجادلة المشركين بتقديم وقت الحج وتأخيرها أو التفخر بذكر آبائهم حتى أفضى ذلك إلى القتال فإنه يناسب تفسير الجدل في الآية لا الجدال في كلام الفقهاء فلهذا اقتصرنا على الأول وفي المحيط إذا رقت بنفسه وجهه وإذا فسق أو جادل لالان الجماع من محظورات الاحرام اه ولا يخفى أنه مقتضى ما قبل الوقوف بعرفة والافلا فساد في الكل (قوله وقاتل الصيد والإشارة إليه والدلالة عليه) أي فائق إذا أحرمت التعرض لصيد البر قال المصنف في المستصفى أريد بالصيد هنا المصيد أو أريد به المصدر وهو الاصطياد لما صح استناد القتل إليه وحرمة قتله ثابتة بالقرآن وحرمة الإشارة والدلالة بحديث أبي قتادة كما سألني والفرق بين الإشارة والدلالة ان الإشارة تقتضي الحضرة والدلالة تقتضي الغيبة (قوله ولبس القميص والسراويل والعمامة والقطنسوة والقباء والخفين إلا أن لا تحبذ النعلين فاقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر إلا أن لا يكون غسلا لا ينفض) كما دل عليه حديث الصحاحين والسراويل أعجمية والجمع سراويلات منصرف في أحدا استعماله ويؤنث والقباء بالمعنى وزن فعال بالفتح والورس صبغ أصفر يؤتى به من اليمن واختلف في قولهم لا ينفض فليل لا يفوح وقيل لا يتناثر والثاني غير صحيح لان العبرة للطيب لا للتناثر ألا ترى انه لو كان ثوبا مصبوغا لرائحة طيبة ولا يتناثر منه شيء فإن المحرم يمنع منه كذا في المستصفى والمراد بلبس القباء ان يدخل منكبيه ويديه في كفيه لانه لو لم يدخل يديه في كفيه فانه يجوز عندنا خلافا لفر كذا في غاية البيان والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند معد الشراك فيما روى هشام عن محمد بخلافه في الوضوء فانه العظم الناتئ أي المرتفع ولم يعين في الحديث أحدهما لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الثاني حله عليه احتياطا كذا في فتح القدير أي جل الكعب في الاحرام على المفصل المذكور لاجل الاحتياط لان الاحوط فيما كان أكثر كشفا وهو فيما قلنا فالحاصل انه يجوز لبس كل شيء في رجله لا يغطي الكعب الذي في وسط القدم بمرموزة كان أو مدياسا أو غير ذلك ويدخل في لبس القميص لبس الزرقة والبرنس وخرج باللبس الارتداء بالقميص ونحوه لانه ليس بلبس وذ كرا الحاي في مناسكه ان ضابطه لبس كل شيء معمول على قدر البدن أو بعضه بحيث يحيط به بخياطة أو تزيين بعضه ببعض أو غيرهما ويستمسك عليه بنفس لبس مثله إلا المكعب ويدخل

حق الرجل فان المرأة ليست ممنوعة عن لبسهما وان كان

الاولى لها أن لا تلبسهما لقوله عليه الصلاة والسلام ولا تلبس القفازين جميعا بين الدلائل كذا ذكره لكن ليس فيه ما يدل على ان الرجل ممنوع من تغطية يديه اللهم إلا أن يقال هو نوع من لبس الخيط والله أعلم اه وقال السندي في المنسك الكبير وما ذكره الفارسي من جواز لبسهما خلافا كلمة لا صحاب لانهم ذكروا جواز لبسهما فيما يختص بالمرأة قال في البدائع لان لبس القفازين ليس لا تغطية وانها غير ممنوعة عن ذلك وقوله عليه السلام ولا تلبس القفازين نهى نذب جملناه عليه جميعا بين الدلائل بقدر الامكان اه وعلى هذا فقول السندي في منسكه المتوسط المسمى باللباب انه يباح له تغطية يديه أراد به تغطيتهما بنحو متدبل لان التغطية غير اللبس فلا يدخل فيه لبس القفازين

(قوله ولم أر من صرح الخ) قال في النهر في لباب المناسك ولو وجد النعلين بعد لبسهما أي لبس الخفين المقطوعين يجوز له الاستدانة على ذلك ويجوز لبس المقطوع مع وجود النعلين اه قال شارحه ٢٤٩ لكنه لا ينافي الكراهة المرتبة

على مخالفة السنة وقال قبله ما حاصله حكى الطبري عن أبي حنيفة انه اذا كان قادرًا على النعلين لا يجوز له لبس الخفين ولو قطعهما لكان هذا خلاف المذهب ولعله رواية عنه والظاهر ان لبسهما حينئذ مخالف للسنة فيكره وتوصل به الاساءة وقال ابن الهمام اختلف المشايخ في جوازه

وستر الوجه والرأس وغسلهما بالخطمي ومس الطيب وحلق رأسه وقص شعره وظفره لا الاغتسال ودخول الحمام والاستظلال بالبيت والمحمل وشد الهميان في وسطه

ومقتضى النص انه مقيد بما اذا لم يجد نعلين أو قل الظاهر ان قصد عدم وجدان النعلين لو جوب قطع الخفين بخلاف ما اذا وجدانه فلا يجب القطع حيث نلتاقيه من اصاعة المال عبثا وهو لا ينافي ما اذا قطعهما ولبسهما مع وجود النعلين اه (قوله وهو في غيره مفقود) أي بقاء

في الخفين الجوز بان ولم أر من صرح بما اذا كان قادرًا على النعلين فهل له ان يقطع الخفين أسفل من الكعبين والظاهر من الحديث وكل ما مهم انه لا يجوز بمعنى لا يحل لما فيه من اتلاف ماله لغير ضرورة (قوله وستر الوجه والرأس) أي واجتنب تغطيتهما الحديث الاعرابي الذي وقصته ناقته لا تخمروا رأسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيامة مليبا واعلم ان أئمتنا استدلووا بهذا الحديث على حرمة تغطية الوجه على المحرم المحي المفهوم من التعليل ولم يعملوا بمنطوقه في حق الميت المحرم فان حكمه عندنا كسائر الاموات في تغطية الوجه والرأس والشافعية عملوا به فيما اذا مات المحرم ولم يعملوا به في حالة الحياة وأجاب في غاية البيان عن أئمتنا بأنهم انما لم يعملوا به في الموت لانه مغاير بحديث اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث والا حرام عمل فهو منقطع فيغطي العضوان ولهذا لا يبنى المأمور بالتحج على احرام الميت اتفاقا وهو يدل على انقطاعه بالموت والاعرابي مخصوص من ذلك باخبار النبي صلى الله عليه وسلم ببقاء احرامه وهو في غيره مفقود فقلنا بانقطاعه بالموت ولان المرأة لا تغطي وجهها احاجا مع انها عورة مستورة وفي كشفه فتنة فلان لا يغطي الرجل وجهه للاحرام اولى والمراد بستر الرأس تغطيتهما بما يغطي به عادة كالثوب احترازا عن شيء لا يغطي به عادة كالعدل والطبق والاجانة ولا فرق بين ستر الكل والبعض والعصاة ولهذا ذكر قاضيان في فتاواه انه لا يغطي فاه ولا ذقنه ولا عارضه ولا بأس بان يضع يديه على أنفه (قوله وغسلهما بالخطمي) أي وليجتنب غسل رأسه ولحيته بالخطمي والحيمة لما كانت في الوجه أعاد الضمير عليها وان لم يتقدم لها ذلك وجوب احتياجه متفق عليه لكن يجب عليه دم اذا لم يجتنبه عنده لانه نوع طيب وعندهما صدقة لانه يقتل الهوام ويأين الشعر وليس بطيب وهذا الاختلاف راجع الى تفسيره وليس باختلاف حقيقة كالاختلاف في الصابنة والافطار بالاقطار في الاحليل والخطمي بكسر الحاء نبت يغسل به الرأس وقيد بالخطمي لانه لو غسل رأسه بالمحرض والصابون لا شيء عليه باتفاقهم (قوله ومس الطيب) أي واجتنبه مطلعا في الثوب والبدن لقوله عليه السلام الحاج الشعث الثقل وهو بكسر العين مغبر الرأس والثقل بكسر الفاء تارك الطيب وهو في اللغة نقض الخبث وفي الشريعة هو حرم له رائحة طيبة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والورد والورس والعصفر والحناوم يذكروا المصنف هنا الدهن كما في الوافي اما انه أصل الطيب فدخل تحته واما الاختلاف كما سيأتي في باب الجنائيات (قوله وحلق رأسه وقص شعره وظفره) أي واجتنب هذه الاشياء لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم والقص في معناه قنبت دلالة والمراد ازالة الشعر كيفما كان حلقا وقصا وتقا وتورا واحراقا من أي مكان كان من الرأس والبدن مباشرة أو تمكينا لكن قال الحلبي في مناسكه ويستثنى منه قلع الشعر النبات في العين فقد ذكر بعض مشايخنا انه لا شيء فيه عندنا (قوله لا الاغتسال ودخول الحمام) أي لا يتقيهما لما روى مسلم انه صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم (قوله والاستظلال بالبيت والمحمل) أي لا يجتنبه والمحمل بفتح الميم الاولى وكسر الثانية أو عكسه وهو مقيد بما اذا لم يصب رأسه ولا وجهه فلو اصاب أحدهما بكره كما لو حل ثيابا على رأسه فانه يلزمه الجزاء بخلاف ما اذا حل نحو الطبق أو الاجانة والعدل المشغول (قوله وشد الهميان في وسطه) أي لا يجتنبه وهو بالكسر ما يجعل فيه الدراهم ويشد على المحق أو أطلقه فشمع ما اذا كان فيه نفقته أو نفقة غيره لانه ليس بلبس

الاحرام مفقود في غير الاعرابي المخصوص بتلك الخصوصية لعدم ما يدل على ذلك فقلنا بانقطاعه بالموت على الاصل وفي بعض النسخ وهو غير مفقود وهو تحريف

(قوله ومما لا يكرهه أيضا الخ) تكميل لمباحات الاحرام وهي كثيرة ذكر منها في الباب نزع الضرس والظفر المكسور والفصد والحجامة بازالة شعر وقلع الشعر النابت في العين والتوشيح بالقميص والارتداء به والارتزابه وبالسر او بيل والتخزم بالعمامة أى الارتزابهما من غير عقدها وغرز طرف رداءه في ازاره والقباء القباء والعباء والفروة عليه بلا ادخال منكبيه ووضع خده على وسادة ووضع يده او يد غيره على رأسه أو أنفه وتغطية اللحية مادون الذقن وأذنيه وقفاه ويديه أى بمنديل ونحوه بخلاف لبس القفازين وسائر بدنه سوى الرأس والوجه وجل احانة أو عدل أو حوالق على رأسه بخلاف جل الثياب وأكل ما اصطاده حلال وأكل طعام فيه طيب ان مسته النار أو تغير والسمن والزيت والشيرج وكل دهن لا طيب فيه والشحم ودهن جرح أو شقاق وقطع شجر الحبل وحشيشه رطبا وبابسا ٣٥٠ وانشاد الشعر أى المباح والتزوج والتزويج ولو قبل سعي الحج وذبح الابل والبقر والغنم

مخطط ولا في معناه وأشار الى انه لا يكرهه بالمنطقة والسيف والسلاح والتختم بالخاتم ومما لا يكرهه أيضا الا كتحال بغير المطيب وان تخطن ويقصد ويقلع ضرسه ويحجر الكسر ويحتجم وان تحك رأسه وبدنه غير أنه ان خاف سقوط شيء من شعره بسبب ذلك حكه برفق وان لم يخف من ذلك فلا بأس بالحك الشديد (قوله وأكثر من التلبية متى صليت أو علوت شرفاً أو هبطت وادياً أو لقيت ركبا وبلا سحراراً فعا صوتك) أى أكثر منها على وجه الاستحباب عند اختلاف الاحوال كتمكيد الصلاة عند الانتقال أطلق الصلاة فشمّل فرضها وواجبها ونفلها وهو ظاهر الرواية وخصها بالطمع أو بالمكتوبات قياساً على تكبيرات التشريق كما ذكره الاستيعابى وعلوت شرفاً أى صعدت مكاناً مرتفعاً وقيل بضم الشين جمع شرفة والركب جمع راكب كتحجر جمع تاجر والسحر السدس الاخير من الليل وصرح في المحيط بان الزيادة منها على المرة الواحدة سنة حتى تلزمه الاساءة بتر كما قال في فتح القدير فظهر ان التلبية فرض وسنة ومن ادب ويستحب أن يكررها كلما أخذ فيها ثلاث مرات ويأتى بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ولورد السلام في خلالها جائز لكن يكره لغير السلام عليه في حالة التلبية واذا رأى شيئاً يعجبه قال ليك ان العيش عيش الآخرة وتقدم انه يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب تليته سراوى يسأل الله الجنة ويتعوذ من النار ورفع الصوت بها سنة الا انه لا يجهد نفسه كما يفعله العوام (قوله وابدأ بالمسجد بدخول مكة) الباء الاولى باء التعدية وهو افعال معنى متعلقة بدخولها والثانية للسببية وعبارة أصله أولى وهى اذا دخل مكة بدأ بالمسجد المحرام لانه أول شيء فعله عليه السلام وكذا الخلفاء بعده وقد قدمنا في كتاب الطهارة ان من الاغتسالات المسنونة الاغتسال لدخولها وهو للنظافة فيستحب للحائض والنفساء ولم يقيّد بدخول مكة بزمان خاص فافاد انه لا يضركه ليدخلها أو نهارا لانه عليه السلام دخلها نهارا في حجة ولبلا في عمرته فهما سواء في عدم الكراهة وما روى عن ابن عمر انه كان ينهى عن الدخول لبلا فليس تقرير السنة بل شفقة على الحاج من السراق واما المستحب فالدخول نهارا كما في الحائض ويستحب ان يدخل مكة من باب المعلا ليكون مستقبلاً في دخوله باب البيت تعظيماً واذا خرج من السفلى ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى

والدجاج والبط الأهلّى وقتل الهوام والجلوس في مكان عطار لا لاشتمام رائحة اه أى لا لتصد ان يشم رائحة وزاد في الكبير وضرب خادمه أى اذا استحق لضرب الصديق رضى الله عنه عبده الذى أضل الناقة التى كان عليها زاملته

وأكثر التلبية متى صليت أو علوت شرفاً أو هبطت وادياً أو لقيت ركبا وبلا سحراراً فعا صوتك وابدأ بالمسجد بدخول مكة

بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم يمنعه ويؤخذ منه ما اشتهر ان من تمام الحج ضرب الجبال على اضافة المصدر الى

مفعوله وان جله بعضهم على انه من اضافته الى فاعله فيقيد كمال تحمله في سبيله اه من شرح الباب سنة
لمسلا على القارى وذكر في كتابه المؤلف في الاحاديث المشتهرة على الالسن ان الثانى أظهر وذكر الشيخ اسمعيل المجرافى عن المقاصد المحسنة للسجادة انه من كلام الاعمش وان ابن خزم جله على الفسقة من الجبالين يعنى ان ساع له ذلك بنفسه والا أعلم الامير أو نحوه وعلى كل حال فهو من نوادر الاعمش وقال صاحب الفروع من الحنابلة وليس من تمام الحج ضرب الجبال خلافاً للاعمش ثم حكى جل ابن خزم السابق اه مافى المقاصد اه (قوله ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى سنة الخ) أى فيقدمها عند دخوله المسجد قال في الفتح ويستحب أن يقول اللهم اغفر لى ذنوبى وافتح لى أبواب رحمتك اه وفي مناسك تليذه السندى وشرحه لمنلا على وقد مر رجله اليمنى في الدخول أى دخول المسجد ويقول أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اللهم افتح لى أبواب رحمتك وقدم رجله اليسرى في الخروج منه قائلاً ما سبق

الا انه يقول هنا أبواب فضلك بدل أبواب رحمتك لمحدث ورد كذلك (قوله ولم يذكر المصنف الدعاء الخ) قال في اللباب وشروعه ولا يرفع يديه عند رؤية البيت أى ولو حال دعائه لعدم ذكره في المشاهير من كتب الأصحاب كالقديري والهداية والكافي والبدائع بل قال السروجي المذهب تركه وبه صرح صاحب اللباب وكلام الطحاوي في شرح معاني الآثار صريح في انه يكره الرفع عند أى حنيفة وأبي يوسف ومحمد ونقل عن جابر رضى الله تعالى عنه ان ذلك من فعل اليهود وقيل يرفع أى يديه كما ذكره الكرماني وسماه البصري مستحباً فكانهما اعتماداً على مطلق آداب الدعاء ولكن السنة متبعة في الأحوال المختلفة أما ترى انه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا في الطواف ولم يرفع يديه وأما ما يفعله بعض العوام من ٣٥١ رفع اليدين في الطواف عند دعاء

جماعة من الأئمة الشافعية أو الخنفسة بعد الصلاة فلا وجه له ولا عبرة بما جوزه ابن حجر المكي وقد بلغني ان العلامة البرنطوشي كان يزعم ان يرفع يديه في الدعاء حال الطواف اه (قوله والاستلام ان يضع يديه الخ) قال في النهر وعند

وكبر وهلل تلقاء البيت ثم استقبل الحجر مكبراً مهلاً مستملاً بلا ايداء الفقهاء هو ان يضع كفيه عليه ويقبله بقبه بلا صوت وفي الثانية ذكر مسح الوجه باليد مكان التقبيل لكن بعد ان يرفع يديه كما في الصلاة كذا في المجتبى ومناسك الكرماني زاد في التحفة وبرسهما ثم يستلم وفي البدائع وغيرها الصحيح ان يرفعهما حذاء منكبيه (قوله وان أمكنه أن

سنة دخول المساجد كلها ويستحب أن يكون ملياً في دخوله حتى يأتي باب بني شيبه فيدخل المسجد المحرم منه لانه عليه السلام دخل منه وهو المسمى بباب السلام متواضعاً خاشعاً ملياً ملاحظاً لحالة البقعة مع التلطف بالمزاحم (قوله وكبر وهلل تلقاء البيت) أى مواجهاله لمحدث جابر انه عليه السلام كبر ثلاثاً وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير فالمراد من التكبير الله أكبر أى من هذه الكعبة المعظمة كذا في غاية البيان والاولى أى من كل ما سواه ومن التهليل لا اله الا الله ولم يذكر المصنف الدعاء عند مشاهدة البيت وهكذا في المتن وهي غفلة عما لا يفعله فان الدعاء عند ما مستجاب ومحمد ربه الله لم يعين في الاصل لمشاهدة الحج شيئاً من الدعوات لان التوقيت يذهب بالركة وان تبرك بالمنقول منها فحسن كذا في الهداية وفي الولوالجية من فصل القراءة للصلى ينبغي أن يدعو في الصلاة بدعاء محفوظ لا بما يحضره لانه يخاف أن يجرى على لسانه ما يشبه كلام الناس فتفسد صلاته فاما في غير الصلاة فينبغي أن يدعو بما يحضره ولا يظهر الدعاء لان حفظ الدعاء يمنع عن الرقة اه وقد ذكر في المناقب ان أبا حنيفة أوصى رجلاً يريد السفر الى مكة بان يدعو الله عند مشاهدة البيت باستجابة دعائه فان استجبت هذه الدعوة صار مستجاب الدعوة وفي فتح القدير ومن أهم الادعية طلب الجنة بلا حساب والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم هنا من أهم الاذكار كما ذكره الحلبي في مناسكه (قوله ثم استقبل الحجر مكبراً مهلاً مستملاً بلا ايداء) لفعله عليه السلام كذلك ولنهى عمر عن المزاحمة ولان الاستلام سنة والتكف عن الايداء واجب فلا تباين بالواجب متعين والاستلام أن يضع يديه على الحجر الاسود ويقبله لفعله عليه السلام الثابت في الصحيحين وان لم يقدر وضع يديه وقبلهما أو أحدهما فان لم يقدر أمس الحجر شيئاً كالعرجون ونحوه وقبله رواية مسلم وان عجز عن ذلك للرجة استقبله ورفع يديه حذاء أذنيه وجعل باطنهما نحو الحجر مشيراً بهما اليه وظاهرهما نحو وجهه هكذا المأثور وان أمكنه أن يسجد على الحجر ففعل لفعله عليه السلام والفاروق بعده وقول القوام الكاكي الاولى ان لا يسجد عندنا ضعيف وهذا التقبيل المسنون انما يكون بوضع الشفتين من غير تصويت كما ذكره الحلبي في مناسكه وقد أشار الى انه لا يبدأ بالصلاة لان تحية البيت الطواف فان كان حلالاً فيطوف طواف التهمة وان كان محرماً بالحج فطواف القدوم وهو أيضاً تحية الا انه خص هذه الاضافة وان دخل في يوم النحر بعد الوقوف فطواف الفرض يغني كصلاة الفرض تغني عن تحية المجد أو بالعمرة فطواف

يسجد على الحجر الخ) قال في النهر وهل ينبت السجود عليه نقل ابن عبد السلام الشافعي عن أصحابنا ذلك وعن ابن عباس انه كان يقبله ويسجد عليه وقال رأيت عمر فعل ذلك ثم رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله ففعلته رواه ابن المنذر والحاكم وفي المعراج وعن الشافعي انه يقبله ويسجد عليه وعليه جهور أهل العلم وقال مالك السجود عليه بدعة وعندنا الاولى أن لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير وخزم في البحر بضعف ما في المعراج وفيه نظر اذ صاحب الدار أدرى اه أى ان الكاكي صاحب المعراج أدرى بالحكم عندنا من ابن عبد السلام الشافعي ولذا نقله في الفتح وأقره أقول حيث صح الحديث يتبع وان لم يذكر ذلك في المشاهير لان ذلك من فضائل الأعمال وهي تثبت بالحديث الضعيف فبالصحيح أولى وايسر المسألة اجتهادية حتى يتوقف فيها على نص من

المجتهد لما ثبت عنه خلافها في تتبع ما ثبت عنه ولذا والله أعلم مشى في الباب على الاستحباب فقال ويستحب أن يسجد عليه ويكرره مع التعميل ثلاثا اه قال شارحه وهو موافق لما نقله الشيخ رشيد الدين في شرح الكفر وكذا نقل السجود عن أصحابنا العزيز جماعة لكن نقل الكاكي الخ (قول المصنف وطف مضطباعا) قال العلامة رجة الله السندی تليد ابن الهمام في مناسكه المختصرة والمنلا على القارى في شرحها ويضطبع أى في جميع الأشواط ان أراد أن يسجد بعده أى يقدم السجدة على الألى وان لم يرد ان يسجد بعده هذا الطواف واراد أن يؤخر السجدة الى ما بعد الطواف الفرض فلا يرمل ولا يضطبع حينئذ هنابل يؤخرهما الى طواف الزيارة فيرمل فيه وكذا ٣٥٢ يضطبع ان لم يكن لابسا اه وقال المنلا على في شرح الباب وهو شرح المنسك

العمرة ولا يسن في حقه طواف القدوم واستثنى علما وانما ذلك ما اذا دخل في وقت منع الناس من الطواف أو كان عليه فائضة مكتوبة أو خاف خروج الوقت للمكتوبة أو الوتر أو سنة راتبة أو فوت الجماعة في المكتوبة فانه يقدم الصلاة على الطواف في هذه المسائل ثم يطوف وفي قوله المجردون أن يصف به بالسواد إشارة الى انه حين أخرج من الجنة كان أبيض من اللبن وانما السواد من المشركين والعصاة كذا في المحيط (قوله وطف مضطباعا وراه المحطيم أخذاعن عيملك مما يلي الباب سبعة أشواط) لفعله عليه السلام كذلك لما رواه أبو داود وهو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلبسه على عاتقه اليسرى يقال اضطبع بثوبه وتباط به وقوله اضطبع رداه وهو وانما الصواب بردائه كذا في المغرب وهو سنة مأخوذة من الضبع وهو العضد لانه يبقى مكشوقا وينبغي أن يفعله قبل الشروع في الطواف بقليل واما ادخال الحطيم في طوافه فهو واجب لان الحطيم ثبت كونه من البيت بخبر الواحد حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل أو اعادته على الحطيم مادام بمكة ولو لم يعدل منه دم ولو استقبل الحطيم وحده لا تجوز صلاته لان فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تتأدى بما ثبت بخبر الواحد احتياطا وله ثلاث أسام حطيم وحظيرة وحجرو وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة وسمى به لانه حطم من البيت أى كسر فعمل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى المقتول أولان من دعا على من ظله فيه خطمه الله كما جاء في الحديث فهو بمعنى فاعل كذا في كشف الاسرار وليس كله من البيت بل مقدار ستة أذرع من البيت برواية مسلم عن عائشة وفي غاية البيان ان فيه قبرها جواسم عليل عليه السلام واما أخذه عن يمينه مما يلي الباب فهو واجب أيضا حتى لو طاف منكوسا صحيح واثم لتركه الواجب ويجب اعادته مادام بمكة وان رجع قبل اعادته فعليه دم والمحكمة في كونه يجعل البيت عن يساره ان الطائف بالبيت مؤتم به والواحد مع الامام يكون الامام على يساره وقيل لان القلب في الجانب اليسر وقيل ليكون الباب في أول طوافه لقوله تعالى واقوا البيوت من أبوابها وأشار بقوله مما يلي الباب ان الافتتاح من الحجر الاسود واجب لانه عليه السلام لم يتركه قط وقيل شرط حتى لو افتتح من غيره لا يجزئه لان الامر بالطواف في الآية مجمل في حق الابتداء فالحق فعله عليه السلام بيانه كذا في فتح القدير هتا وفي باب الجنائيات ذكر ان

المتوسط من لبس الخيط لعذر هل يسن في حقه التشبه به لم يتعرض له أصحابنا وذكر بعض الشافعية ان الاضطباع لغا بسن لمن لم يلبس الخيط وأما من لبسه من الرجال فيعذر في حقه الا تيان بالسنة أى على وجه الكمال فلا ينافي

وطف مضطباعا وراه الحطيم أخذاعن عيملك مما يلي الباب سبعة أشواط

ما ذكره بعضهم من انه قد يقال يشرع له جعل وسط رداءه تحت منكبه الايمن وطره على اليسر وان كان المنكب مستورا بالخيط للعذر قال في عمدة المسالك وهذا لا يعدل فيه من التشبه بالاضطباع عند الجهر عن الاضطباع

وان كان غير مخاطب فيما يظهر قلت الاظهر فعله فان ملا يدرك كله لا يترك كله ومن تشبه بقوم فهو منهم اه واعلم ان المحرم ان كان مفردا بالجمع وقع طوافه هذا للقدوم وان كان مفردا بالعمرة أو متمتعاً أو قارنا وقع عن طواف العمرة فواء له أو لغیره وعلى القارن أى استحباباً أن يطوف طوافاً آخر للقدوم كذا في الباب وهذا الطواف للقدوم كما سيصرح به لان كلامه الاثنى في المفرد واعلم انه لا اضطباع ولا يرمل ولا سعى لاجل هذا الطواف وانما يفعل فيه ذلك اذا أراد تقديم سعى الحج على وقته الاصلى الذى هو عقيب طواف الزيارة اه لباب (قوله حتى لو تركه) أى لم يطف وراه المحطيم أى جدار الحجر بل دخل الفرحة التى بينه وبين البيت أى وخرج من الفرحة الاخرى فالواجب أن يعيده من الحجر والافضل اعادته كله وصورة الاعادة على الحجر ان يأخذ عن يمينه خارج الحجر أى مبتدئاً من أول أجزاء الفرحة أو قبله بقليل للاحتياط حتى ينتهى الى آخره ثم يدخل الحجر من الفرحة ويخرج من الجانب الاخر الذى ابتدأ من طرفه أولا يدخل الحجر بل يرجع ويستدئى من أول

ظاهر

المحجرو هو الاول في ثلثا يجعل المحطم الذي هو من الكعبة وهي افضل المساجد طريقا الى مقصده الا اذا نوى دخول البيت كل مرة وطلب البركة في كل مرة ثم في الصورة الاولى من الاعادة لا يعد عوده شوطا لانه متكوس وهو خلاف الشرط او الواجب فلا يكون محسوبا ولهذا قال هكذا يفعل سبع مرات ويقضى حقه فيه من رمل وغيره أي من تيامن ونحوه واذا اعاده سقط الجزء ولو طاف على جدار المحجر قبل يجوز وينبغي تهيئته بما زاد على حده وهو قد رسته أو سبعة أذرع أه من الباب وشرحه (قوله والوجه الوجوب) وبه صرح في المنهاج نقلا عن الواح حيث قال في عد الواجبات والبدء بالمحجر الاسود وهو الاشبه والاعدل فينبغي أن يكون هو المعول شرح الباب (قوله للزوم الزيادة الخ) أقول فيه ان خبر الواحد اذا الحق بيانا للنص الجمل فالثابت به يكون ثابتا بالنص الجمل لا بخبر الواحد كما صرح به العلامة الاكمل في شرح الهداية عند الكلام على فرائض الوضوء فالاحسن في الجواب منع الاجمال لان الامر بالطواف لا يلزم منه فرضية الابتداء من مكان مخصوص ٣٥٣ بل هو مطلق يدل على الاجزاء من أي مكان وفعله عليه السلام أفاد الوجوب أو السنية فافهم هذا ما ظهر لي في الجواب ثم راجعت فتح القدير فرأيت ما نصه ولو قيل انه واجب لا يعدلان المواطبة من غير ترك دليله فيأثم به ويجزئ ولو كان في آية الطواف اجال لكان شرطاً كما قال محمد لكنه منتف في حق الابتداء فيكون مطلق التطوف هو الفرض وافتتاحه من المحجر واجب للمواطبة اه بحروقه (قوله ولما كان الابتداء من المحجر واجبا الخ) أي بناء على ما استوجه المؤلف هذا

ظاهر الروايات انه سنة وذكري المحيط انه سنة عند عامة المشايخ حتى لو افتتح من غير المحجر جاز ويكره وذكري محمد في الرقيات انه لم يجز ذلك القدر وعليه الاعادة واليه أشار في الاصل فقد جعل البداية منه فرضاً اه والوجه الوجوب للمواطبة والافتراض بعيد عن الاصول للزوم الزيادة على القطعي بخبر الواحد ولعل صاحب المحيط أراد بالسنة السنة المؤكدة التي بمعنى الواجب وتكون الكراهة تحريرية ولما كان الابتداء من المحجر واجبا كان الابتداء من الطواف من الجهة التي فيها الركن اليماني قريبان من المحجر الاسود متعينا ليكون ما راجع جميع بدنه على جميع المحجر الاسود وكثير من العوام شاهدناهم يبتدئون الطواف وبعض المحجر خارج عن طوافهم فاحذره وقوله سبعة أشواط بمان للواجب لا للفرض في الطواف فانا قد منا ان أقل الاشواط السبعة واجبة تحجير بالدم فالركن أكثر الاشواط واختلاف فيه فقبل أربعة أشواط وهو الصحيح نص عليه محمد في المبسوط وذكري المحجر جاني انه ثلاثة أشواط وثلاثة شواط وخالف المحقق ابن الهمام أهل المذهب وجزم بان السبعة ركن فانه لا يجزئ أقل منها وان هذا ليس من قبيل ما يقام فيه الاكثر مقام الكل وأطال الكلام فيه في الجنايات وهذا التقدير أعني السبعة مانع للنقصان اتفاقا واختلافا في منعه للزيادة حتى لو طاف ثامنا وعلم انه ثامن اختلفوا فيه والصحيح انه يلزمه اتمام الاسبوع لانه شرع فيه ملتمزا بخلاف ما اذا ظن انه سابع ثم تبين له انه ثامن فانه لا يلزمه اتمام لانه شرع فيه مسقطا يلزمه اتمامه بخلاف كذا في المحيط وبهذا علم ان الطواف خالف المحج فانه اذا شرع فيه مسقطا يلزمه اتمامه بخلاف بقية العبادات والاشواط جمع شوط وهو جري مرة الى الغاية كذا في المغرب وفي الخانية من المحجر الى المحجر شوط واعلم ان مكان الطواف داخل المسجد الحرام حتى لو طاف بالبيت من وراء حرم أو من وراء السور يجرى ومن خارج المسجد لا يجوز وعليه ان يعدلانه لا يمكنه الطواف ملاصقا لحائط البيت فلا بد من حد فاصل بين القريب والبعيد فملنا الفاصل حائط المسجد لانه في حكم بقعة

٥٠٤ - بحر - ثاني وما في الباب من قوله ثم يقف أي بعد الاضطباع مستقبل البيت بجانب المحجر الاسود مما يلي الركن اليماني بحيث يصير جميع المحجر عن يمينه ويكون منكبه الايمن عند طرف المحجر فينوي الطواف وهذه الكيفية مستحبة اه فهو مبني على ان الافتتاح من المحجر سنة وهو قول عامة المشايخ ومشي عليه صاحب الباب وقال انه الصحيح لكن ما ادعاه المؤلف من لزوم المرور بجميع بدنه على المحجر غير لازم فانه لو وقف مسامتا للمحجر حصل الابتداء منه لان من قام مسامتا لجسده المحجر يدخل فيه شيء من جانب الركن اليماني لان المحجور ركنه لا يبلغ عرض جسد المسامته كما في الشربة لالة وما دعي لزومه صرح في الباب باستحبابه وكذا في الفتح حيث قال وينبغي أن يبدأ بالطواف من جانب المحجر الذي على الركن اليماني ليكون ما راعى جميع المحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه اه (قوله فالركن أكثر الاشواط) الظاهر ان هذا خاص بطواف الزيارة لانه ركن أما القدوم والصدرة فلا لكن طواف القدوم سنة وبشرعه فيه يجب اكمله فيساوي بعد الشرع طواف الصدرة فيصير الطوافان واجبين فيكون جميع أشواطهما واجبة ويؤيد ذلك ما سبقت ذكره

المؤلف قريبا في أشواط السعي حيث جعلها واجبة كلها لكن صرحوا بأنه لو ترك أكثر أشواط الصدر لم يضره دم وفي الأقل لكل شوط صدقة وأما القدوم فلم يضر حواجا بل يزمه لو تركه بعد الشروع وبحسب السند في منسكه الكبر في أنه كالصدر ونازعه في شرح الباب بان الصدر واجب باصله فلا يقاس عليه ما يجب بشرعه فالظاهر أنه لا يلزمه بتركه شيء سوى التوبة كصلاة النفل اه ملخصا وهذا ما ظهر لي قبل ٣٥٤ أن أراه وسيأتي أنه لا يتحقق الترك إلا بالخروج من مكة (قوله وقد علمت الخ)

واحدة فإذا طاف خارج المسجد فقد طاف بالمسجد لا بالبيت لان حيطان المسجد تحول بينه وبين البيت كذا في المحيط وقد علمت مما قدمناه من واجبات الحج ان الطهارة فيه من المحدثين واجب وكذا ستر العورة فلو طاف مكشوف العورة قدر ما لا تجوز الصلاة معه لم يضره دم كذا في الظهيرية وأما الطهارة من الحجبت فمن السنة لا يلزمه بتركها شيء كما صرح به في المحيط وغيره لكن صرح في الفتاوى الظهيرية بأنه لو طاف طواف الزيارة في ثوب كله نجس فهو طواف غير طواف عريانا سواء كان من الثوب قد رما يورى عورته طاهر أو الباقي نجسا جاز طوافه ولا شيء عليه وأطلق الطواف فأفاد أنه لا يكره في الاوقات التي تكره الصلاة فيها لان الطواف ليس بصلاة حقيقة ولهذا أبيع الكلام فيه كما ورد في الحديث ولا تبطله المداة وقالوا لا بأس بان يبقى في الطواف ويشرب ويفعل ما يحتاج اليه لكن يكره انشاد الشعر فيه والحديث لا يغير حاجة والبيع وأما قراءة القرآن فيه فباحة في نفسه ولا يرفع بها صوته كما في المحيط والمعروف في الطواف انما هو مجرد ذكر الله روى ابن ماجه عن أبي هريرة أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طاف بالبيت سبعا ولم يتكلم الا سبحان الله والمحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله بحيث عنه عشر سيئات وكتبت له عشر حسنات ورفع له بها عشر درجات وفي المحيط لو خرج من طوافه الى خنزة أو مكتوبة أو تحديد وضوء ثم عادني (قوله ترمي في الثلاثة الاول فقط) بيان للسنة أي في الاشواط الثلاثة الاول دون غيرها فأفاد أنه من الحجر الى الحجر الحديث ابن عمر وابن عباس في حجة الوداع المروى في الصحيحين رداعلي من قال انه ينتهي الى الركن اليماني واعلم ان الاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود العلة ملزوم بحدوث الملازم محال وقول من قال ان علة الرمل في الطواف زالت وبقي الحكم ممنوع فان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الوداع تذكيرا للنعمة الامن بعد الخوف ليشكرها فقد أمر الله به ذكر نعمة في مواضع من كتابه وما أمرنا به ذكرها الا لنشكرها ويجوز ان يثبت الحكم بعلة متبادلة ففي غلبة المشركين كانت علة الرمل ايها المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك تكون علة تذكيرا نعمة الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علة حكم الشرع بقره وان أسلم وكالحراج فانه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة ولهذا لا يبتدأ به على المسلم ثم صار علة حكم الشرع بذلك حتى لو اشترى المسلم أرض خراج لزمه عليه الخراج كذا ذكره المحقق اكمل الدين في شرح البرزوي من بحث القدرة الميسرة وقد رد المحقق ابن الهمام في باب العشر والخراج كون الحكم ملزوما لوجود العلة في العلل الشرعية لان العلل الشرعية أمارات على الحكم لا مؤثرات فيجوز بقاء الحكم بعد زوال علته وانما ذلك في العلل العقلية وأشار بقوله بعد ذلك ثم أخرج الى الصفا الى انه لا يرمل الا في طواف بعده سعي فلو أراد تأخير السعي الى طواف الزيارة لا يرمل في طواف القدوم وذكر الشارح معزيا الى الغاية اذا كان قارنا

قال في الباب واجبات الطواف سبعة الاول الطهارة عن الحدث الاكبر والا صغر الثاني قبل الطهارة عن النجاسة الحقيقية والا كثر على انه ستة وقيل قدر ما يستر عورته من الثوب واجب أي طهارته فلو طاف وعليه قدر ما يورى العورة طاهر والباقي نجس جاز ولا فهو بمنزلة العريان الثالث ستر العورة فلو طاف مكشوفها ترمي في الثلاثة الاول فقط وجب الدم والمنايع كشف ربيع العنق وفازا دكا في الصلاة وان انكشف أقل من الربع لا يمنع ويجمع المتفرق الرابع المشي فيه للقادر فلو طاف راكبا أو محمولا أو زحفا بلا عنز فعليه الاعادة أو الدم وان كان بعذرا لائى عليه ولو نذر أن يطوف زحفا لزمه ماشيا الخامس التيامن السادس قبل الابتداء من الحجر الاسود السابع الطواف وراء

المحيط اه قال شارحه وأما طهارة مكان الطواف فذكر ابن جماعة عن صاحب الغاية انه لو كان في موضع لم طوافه نجاسة لا يبطل طوافه وهذا يفيد في الشرط والفرضية واحتمال ثبوت الوجوب أو السنة والارجح عدم الوجوب عند الشافعية اه قلت بوزاد ثامن وهو كونه سبعة أشواط (قوله والمعروف في الطواف انما هو مجرد ذكر الله تعالى) أشار الى انه أفضل من القراءة كما في الفتح عن التجنيس وقال ولم نعلم خبرا روى فيه قراءة القرآن في الطواف أقول ورايت في السراج الوهاج انه يستحب

أن يقرأ في أيام الموسم ختم في الطواف وفي شرح الباب قد يقال انه صلى الله عليه وسلم قرأ آية ربنا آتتنا في الدنيا حسنة والآخرة
الركنين مشرا الى جوازه ومشعرا بانه عدل عن القراءة دفعا للخرج عن الامامة لثلاثيهم وان القراءة في الطواف شرط أو واجب
كما في الصلاة وامام قيل من أن قراءة آية ربنا انما كانت على قصده الدعاء دون القراءة فهو مع عدم الاطلاع على الارادة بعيد
بحسب العادة (قوله فان زاحه الناس في الرمل وقفا الخ) كذا عبر في المنك الكبير للسندی قال مثلا على في شرح الباب وهو
يؤهم انه يقف في الاثناء وهو مستبعد جدا عرفا واعدة لثلاثيه من المخرج والمشيقة ولكون الموالاة بين الاشواط وأجزاء الطواف
سنة متفق عليها قال بعض العلماء انها واجبة فلا تترك لمحصل سنة مختلف ٣٥٥ فيها فلو حصل التراحم في الاثناء بفعل

ما يقدر عليه من الرمل
ويترك ما لا يقدر عليه اه
وحاصله انه انما يقف
لرمل اذا حصلت الزحمة
قبل الشروع في الطواف
لان المباداة اليه مستحبة
وهي لا تدفع الرمل الذي
هو سنة مؤكدة اما اذا
حصلت في الاثناء فلا يقف
لثلاثيهم الموالاة (قوله
فان لم يقدر الخ) أي لو كان
في القرب من البيت زحمة
واستلم الحجر كما مررت
به ان استطعت

لم يرمل في طواف القدوم ان كان رمل في طواف العمرة وأشار بقوله فقط الى انه لو ترك الرمل في
الشوط الاول لا يرمل الا في الشوطين بعده وبفساينه في الثلاثة الاول لا يرمل في الباقي لان ترك
الرمل في الاربع سنة فلو رمل فيها لكان تاركا للسنين وكان ترك أحدهما أهمل فان زاحه الناس في
الرمل وقفا فاذا وجد مسلكا رمل لا يلا بدله فيقف حتى يقيمه على الوجه المسنون بخلاف استلام
الحجر لان الاستقبال بدله وفي الولوا الحجة ولو رمل في الكل لم يلزمه شيء اه وينبغي أن يكره
تنزيها لخالفه السنة والرمل كما في الهداية ان يهز في مشيته الكتفين كالمبارز يتغتر بين الصغين
وقيل هو اسراع مع تقارب الخطادون والوثوب والعدو وهو في اللغة كما في ضياء المحلوم بفتح الفاء والعين
الهرولة وفي فتح القدير وهو يقرب البيت أفضل فان لم يقدر فهو في البعد من البيت أفضل
من الطواف بالرمل مع القرب منه (قوله واستلم الحجر كما مررت به ان استطعت) أي من
غير ايداء الحديث البخاري انه عليه السلام طاف على بعير كلما أتى الى الركن أشار بشيء في يده وكبر
وفي المغرب استلم الحجر تناوله بيده أو بالقبلة أو مسحه بالكف من السلة بفتح السين وكسر اللام وهي
الحجر أفاد ان استلام الحجر بين كل شوطين سنة كما صرح به في غاية البيان وذكري المحيط والولوا الحجة
في فتاواه ان الاستلام في الاثناء والانتهاه سنة وفيما بين ذلك أدب ولم يذكر المصنف استلام
غير الحجر لانه لا يستلم الركن العراقي والشامي وأما اليماني فيستحب أن يستلمه ولا يقبله وعند محمد
هو سنة وتقبله مثل الحجر الاسود والدلائل تشهد له فان ابن عمر قال لم أر النبي صلى الله عليه وسلم
يمس من الاركان الا اليمانيين كما في الصحيحين وعن ابن عباس انه عليه السلام كان يقبل الركن
اليماني ويضع يده عليه رواه الدارقطني وعنه عليه السلام اذا استلم الركن اليماني قبله رواه
البخاري في تاريخه وعن ابن عمر انه قال ما تركت استلام هذين الركنين الركن اليماني والحجر
الاسود منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما رواه مسلم وأبو داود وقد علمت أن استلام
الحجر والركن اليماني يعم التقبيل فقد دل على سنة استلامه وأظهر منه ما رواه أحمد وأبو داود عن
ابن عمر انه عليه السلام لا يدع ان يستلم الحجر والركن اليماني في كل طوافه فانه صريح في المواظبة
للدالة على السنة واعلم انه قد صرح في غاية البيان انه لا يجوز استلام غير الركنين وهو شاهر
فانه ليس فيه ما يدل على التحريم وانما هو مكروه كراهة التنزيه والمحكمة في عدم استلامهما انهما
ليسا من أركان البيت حقيقة لان بعض الحطيم من البيت فيكون الركن اذن وسط البيت

تتمعه من الرمل والطواف
في البعد من البيت مع
الرمل أفضل (قوله ان
الاستلام في الاثناء
والانتهاه سنة) سقط لفظ
والانتهاه من بعض النسخ
والصواب اثباته لانه
موجود في الولوا الحجة
وللائم قوله وفيما بين
ذلك هذا وفي شرح الباب

ولا تنافي بين الاقوال فان استلام طرفيه آكد مما بينهما ولعل السبب انه يتفرع على الاستلام فيما بينهما من ترك الموالاة
بخلاف طرفيها ثم هل يرفع اليدين في كل تكبير يستقبل به في مبدأ كل شوط أو يختص بالاول قال ابن الهمام الى ان الثاني هو
المعول وظاهر كلام الكرماني والطحاوي وبعض الاحاديث يؤيد الثاني فينبغي أن يرفعهما مرة ويتركهما أخرى فان الجمع في
موضع الخلاف مهما أمكن أخرى (قوله والدلائل تشهد له) قيد بالدلائل لانه من حيث المذهب ظاهر الرواية هو الاول
كما في الهداية والكافي وغيرهما قال الكرماني وهو الصحيح وقال في النخبة ما عن محمد ضعيف جدا وفي البدائع لا خلاف في ان
تقبيله ليس بسنة وفي السراجية ولا يقبله في أصح الاقوال والمحصل ان الأصح هو الاستثناء بالاستلام والمجهور على عدم
التقبيل والاتفاق على ترك السجود فاذا جاز عن استلامه فلا يشير اليه الاروايه عن محمد كذا في شرح الباب

(قوله وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام الخ) الا صوب الاقتصار على اليمن لانهما ههنا في الشامي نسبة الى الشام تغييرا وليس كذلك بل التغيير بالمحذف والتعويض في النسبة الى اليمن فقط ولذا اقتصر عليه في العناية وغيره ما قال في الصحاح الشام بلاد تذكروا وتؤت ورجل شامي وشامى على فعال وشامى ايضا حكاية سيديويه ولا تقل شام وقال ايضا اليمن بلاد للعرب والنسبة اليهم بمعنى ويمن مخففة والالف عوض من ياء النسب فلا يجتمعان قال سيديويه وبعضهم يقول يمانى بالتشديد اه فقول المؤلف ثم حذفوا احدى ويأتى النسبة بمعنى من معنى فقط وكذا قوله بالتخفيف راجع الى اليمانى (قوله فواجبة على الصحيح) أى بعد كل طواف فرضا كان أو واجبا أو سنة أو نفلا ولا يختص جوازها بزمان ولا بمكان ولا بتفوت ولو تركها لم تجز بدم ولو صلاها خارج الحرم ولو بعد الرجوع الى وطنه جاز ويكره والسنة الموالاة بينها وبين الطواف ويستحب مؤكدا أو أداؤها خلف المقام ثم في الكعبة ثم في الحجر تحت الميزاب ثم كل ما قرب من الحجر الى البيت ثم باقى الحجر ثم ما قرب الى البيت ثم المسجد ثم الحرم ثم لا فضيلة بعد الحرم بل الاساءة والمراد بما خلف المقام قيل ما يصدق عليه ذلك عادة وعرفا مع القرب وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه اذا أراد أن يركع خلف المقام جعل بينه وبين المقام صفاء وصفين أو رجلا ٣٥٦ أو رجلين رواه عبد الرزاق ولو صلى أكثر من ركعتين جاز ولا تجزئ المفذورة والمكتوبة

وهنا ولا يجوز اقتداءه
مصلى ركعتي الطواف
بمثله لان طواف هذا غير
طواف الاخر ويكره
تاخيرها عن الطواف
الا في وقت مكروه أى
لان الموالاة سنة ولو طاف
بعد العصر صلى المغرب
ثم ركعتي الطواف ثم سنة
المغرب ولا تصلى الا في
واختم الطواف به
وبركعتين في المقام أو
حيث تيسر من المسجد
وقت مباح فان صلاها
في وقت مكروه قيل صح
مع الكراهة في فروع

وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام معنى وشامى ثم حذفوا احدى يأتى النسبة وعوضوا عنها الفا فقالوا اليمانى والشامى بالتخفيف وبعضهم يشده كما في الصحاح (قوله واختم الطواف به وبركعتين في المقام أو حيث تيسر من المسجد) أما ختم الطواف بالاستلام فهو سنة لفعله عليه السلام كذلك في حجة الوداع وأما صلاة ركعتي الطواف بعد كل أسبوع فواجبة على الصحيح لما ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام لما انتهى الى مقام ابراهيم عليه السلام قرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فنهى بالتلاوة قبل الصلاة على ان صلاته هذه امثالا لهذا الامر والامر للوجوب الا أن استفادة ذلك من التنبيه وهو ظني فكان الثابت الوجوب ويلزمه حكمنا بما عايناه عليه السلام من غير ترك اذا لم يجز عليه ترك الواجب ويكره وصل الاسابيع عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وهي كراهة تحريم لاستلزامها ترك الواجب ويتفرع على الكراهة انه لو نسبها فلم يتذكر الا بعد ان شرع في طواف آخر ان كان قبل اتمام شوط رفضه وبعدها تمامه لا ولو طاف بصلى لا يصلى ركعتي الطواف عنه كذا في فتح القدير وقيل بعضهم قول أبي يوسف بان ينصرف عن وتر والمراد بالمقام مقام ابراهيم وهي حجارة يقوم عليها عند نزوله وركوبه من الابل حين يأتى الى زبارة هاجرو ولدها اسمعيل كذا ذكر المصنف في المستصفى وذكر القاضي في تفسيره انه الحجر الذي فيه أثر قدميه والموضع الذي كان فيه حين قام عليه ودعا الناس الى الحج وقيل مقام ابراهيم الحرم كله وقول المصنف من المسجد بيان للفضيلة والا فثبت أراد ولو بعد الرجوع الى أهله لانها على التراخي ما لم يرد أن يطوف

طاف ونسى ركعتي الطواف فلم يتذكر الا بعد شروعه في طواف آخر فان كان قبل تمام شوط رفضه وبعدها تمامه أسبوعا لا بل يتم طوافه الذي شرع فيه وعليه لكل أسبوع ركعتان ولو طاف فرضا أو غيره ثمانية أشواط ان كان على ظن ان الثامن سابع فلا شيء عليه كما ظنوا ابتداء وان علم انه الثامن اختلف فيه والصحيح انه يلزمه سبعة أشواط للشروع ولو طاف أسبوعا فله لكل أسبوع ركعتان على حدة ولو شك في عدد الأشواط في طواف الركن أو العمرة أعاده ولا يبنى على غالب ظنه بخلاف الصلاة وقيل اذا كان يكثر ذلك يتحري ولو أخبره عدل بعدد يستحب أن يأخذ بقوله ولو أخبره عدلان وجب الأخذ بقوله ما وصاحب العذر الدائم اذا طاف أربعة أشواط ثم خرج الوقت تضاؤبا وبني ولا شيء عليه ولو حاذته امرأة في الطواف لا يفسد وتماه في الباب (قوله ويلزمه) أى يلزم من كون الثابت الوجوب ان نحكم بما عايناه عليه الصلاة والسلام من غير ترك وكان الاولى بالمؤلف عدم ذكره ذلك كما فعل أخوه لانهما توقفا اثبات الوجوب على هذا اللزوم نعم ذكره في الفتح لكن غرضه منه افادة ان ما ورد في كتب الحديث من ثبوت فضله عليه الصلاة والسلام لهما محمول على عدم الترك مرة ليكون دليلا آخر على الوجوب اذ ما طاق الفعل لا يدل عليه (قوله وقيل بعضهم الخ) قال في السراج ويكره الجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما عند أبي حنيفة ومحمد رضى الله عنهما انصرف عن وتر أو شفع وقال أبو يوسف لا يكره اذا انصرف عن وتر نحو أن ينصرف عن ثلاثة أسابيع أو خمسة أو سبعة

(قوله ولم أر الخ) قال في الباب في فصل مكروهات الطواف والجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما الا في وقت كراهة الصلاة وهو مؤيد لما قاله المؤلف أيضا نامل (و فرغ) غريب قال العلامة الشيخ قطب الدين الحنفى في منسكه في الفصل الرابع من الباب السادس رأيت بخط بعض تلامذة الكمال ابن الهمام في حاشية فتح القدير اذا صلى في المسجد الحرام ينبغي أن لا يجمع المار لماروى أحمد وأبو داود عن المطلب بن أبي وداعة انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلى مما يلي باب بنى سهم والناس يرون بين يديه وليس بينهما ستره وهو محمول على الطائفتين فيما يظهر لان الطواف صلاة فصار كمن بين يديه صفوف من المصلين اه ثم رأيت في البحر العميق حكى عز الدين بن جماعة عن مشكلات ٣٥٧ الا نال الطحاوى ان المرور بين

يدى المصلى بحضرة
الكعبة يحوز اه كذا في
حاشية المدنى على الدر
المختار وباب بنى سهم هو
المسمى الآن باب العمرة
كما سئذ كره في السعى
قريباً مع زيادة تؤيد ما مر
(قوله وليس هذا كتحية
المسجد الخ) قال في النهر
قد مر انه اذا دخل يوم
النحر أغناه طواف
للقدوم وهو سنة لغیر
المسكى ثم اخرج الى
الصفاء وقم عليه
مستقبل البيت مكبراً
مهلاً مصلياً على النبي
صلى الله عليه وسلم داعياً
ربك بحاجتك

أسبوعاً آخر فتكون على الفور لما قدمنا من كراهة وصل الاسابيع وقد تقدم في الاوقات
المكروهة انه لا يصليهما في الغمل قولهما يكره وصل الاسابيع انما هو في وقت لا يكره التطوع
فيه ولم أره في ما اذا وصل الاسابيع في وقت الكراهة ثم زال وقتها انه يكره الطواف قبل الصلاة
لكل أسبوع ركعتين وينبغي أن يكون مكروهاً لما ان الاسابيع في هذه الحالة صارت كاسبوع
واحد وفي الفتاوى الظهيرية يقرأ في الركعة الاولى بقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بقل هو الله
أحمد تبر كافعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قرأ غير ذلك جاز واذا فرغ من صلاته يدعو
للمؤمنين والمؤمنات (قوله للقدوم وهو سنة لغیر المسكى) أى طف هذا الطواف لاجل القدوم وهذا
الطواف سنة لا لا فاقى دون المسكى لانه كتحية المسجد لا يسن للجالس فيه هكنا ذلك رواه وليس هذا
كتحية المسجد من كل وجه فان الفرض أو السنة تغنى عن تحية المسجد بخلاف طواف القدوم لما
سبأني من ان القارن يطوف للعمرة أولاً ثم يطوف للقدوم ثانياً ولا يكفيه الاول ولم يذ كر المصنف
الشرب من ماء زمزم بعد ختم الطواف وانما ذكره بعد الفراغ من أفعال الحج وكذا اثبات المتميز
والتشبث به وكذا العود الى الحجر بعد ركعتي الطواف كما في الولوالجية (قوله ثم اخرج الى الصفا وقم
عليه مستقبل البيت مكبراً مهلاً مصلياً على النبي صلى الله عليه وسلم داعياً ربك بحاجتك) لما
ثبت في حديث جابر الطويل وقد قدمنا ان هذا السعى واجب وليس بركن للحديث اسعوا فان الله
كتب عليكم السعى قاله عليه السلام حين كان يطوف بين الصفا والمروة فانه ظنى ريمثله لا يشبث الركن
لانه انما يشبث عندنا بديل مقطوع فاقى الهداية من تأويله بمعنى كتب استحباباً باخفاف لمطلوبه لانه
الوجوب وجيع السبعة الاشواط واجب الا كثر فقط فاتهم قالوا في باب الجنائيات لو ترك أكثر
الاشواط لم يزد من وان ترك الاقل لم يزد صدقة فدل على وجوب الكل اذ لو كان الواجب الاكثر لم
يلزمه في الاقل شئ أشار به الى تراخي السعى عن الطواف فلو سعى ثم طاف أعاده لان السعى تبع ولا
يحوز تقدم التبع على الاصل كذا ذكر الولوالجى وصرح في المحيط بان تقديم الطواف شرط للصحة
السعى وبهذا علم ان تأخير السعى عن الطواف واجب والى ان السعى لا يجب بعد الطواف فوراً بل لو
أتى به بعد زمان ولو طويلاً لاشئ عليه والسنة الاتصال به كالطهارة فصيح سعى الحائض والمجنب
وكذا الصعود عليه مع ما بعده سنة حتى يكره ان لا يصعد عليهما كما في المحيط وقد قدمنا ان المشى

الفرض عن القدوم وانما
لم يغن طواف العمرة
عنه لان الغنى عن الشئ
فرع عن طلب ذلك الشئ
وهو لم يطلب اذ ذاك بل
لأراد به القدوم لم يقع

الا عن العمرة لما ان زمنه لا يقبل غيره كرمضان على ما سبأني (قوله ولم يذ كر المصنف الشرب الخ) وقد ذ كر ذلك في فتح
القدير فقال ويستحب أن يأتي زمزم بعد الركعتين قبل الخروج الى الصفا في شرب سنها ثم يأتي المتميز قبل الخروج الى الصفا
وقيل يلتزم المتميز قبل الركعتين ثم يصليهما ثم يأتي زمزم ثم يعود الى الحجر ذ كره السروجى اه ملخصاً قال في شرح الباب والثاني
هو الا سهل والافضل وعليه العمل وفي كثير من الكتب انه يعود بعد طواف القدوم وصلاته الى الحجر ثم يتوجه الى الصفا من غير
ذكر زمزم والمتميز فيما بينهما ولعل وجه تركهما عدم تأكدهما مع اختلاف تقدم أحدهما (قوله لكن الاخير الخ) قال في
شرح الباب والاصل ان كل طرف بعده سعى فانه يعود الى استلام الحجر بعد الصلاة وما لا فلا على ما قاله قاضيان في شرحه ان

هذا الاستلام لافتتاح السعي بين الصفا والمروة فان لم يرد السعي بعده لم يعد عليه اه (قوله فلم يكن سنة) مثله في الهداية قال في
النهر والمذكور في السراج ان الخروج منه افضل من غيره اه وفي حاشية فوج أفندي قال ابن عمر وهو سنة فقول صاحب الهداية
لانه سنة مخالف له لكنه موافق لكلام أهل المذهب لانه ذكر في البدائع وغيره انه يستحب أن يخرج من باب الصفا ولا يتعين
ذلك سنة فالمحصل انه ليس سنة بل مستحب فيخرج من غيره بدون الاساءة (قوله وفي التحفة الافضل للحاج) أي المفرد
بالج والمتمتع بخلاف القارن لانه ذكر في الباب في الافضية خلافاً قائم قال والخلاف في غير القارن أما القارن فالفضل له تقديم
السعي أو يسن اه وفي حاشية المدني اعلم ان السعي الواجب في الحج يدخل وقته عقب طواف الزيارة ويمتد الى آخر العمرة لان
السعي تبع للطواف والشئ انما يتبع ما هو أقوى منه والسعي واجب وطواف الزيارة ركن ويجوز تقديمه على الوقوف وإيقاعه
عقب طواف القدوم لكثرة أفعال الحج يوم النحر لكن يشترط أن يكون في أشهر الحج حتى لن لا عليه طواف القدوم في الاصح
واختلفوا هل الافضل تأخيرها الى وقته أم تقديمه وعلى الثاني هل هو عام لاهل مكة وغيرهم أم خاص بغيرهم ممن عليه طواف
القدوم وحاصله ان جواز تقديم السعي ممن عليه طواف القدوم متفق عليه وأما افضليته ففيها خلاف وأما جوازها لمن اهل من مكة
ممن ليس عليه طواف قدوم اختاره غير ٣٥٨ واحده من المشايخ كالكرخي والقنوري وصاحب الهداية والكافي والنهاية

والجمع وغيرهم وأما
الافضية فصحها
الكرماني وذهب صاحب
البدائع الى عدم جواز
ثم ابط نحو المروة ساعياً
بين المئين الاخيرين
وأفعل عليها فلك على
الصفا وطف بينهما سبعة
أشواط تبدأ بالصفا وتختتم
بالمروة

التقديم لمن أحرم من مكة
وهو خلاف ما عليه أكثر
الاصحاب وهذا الاختلاف
كله في غير القارن وأما هو

فيه واجب حتى لو سعى راكباً من غير عذر لزمه دم ولم يذ كرأي باب يخرج منه الى الصفا لانه مخير
لان المقصود يحصل به وانما خرج عليه السلام من باب بني مخزوم السعي الا أن بياب الصفا لانه
أقرب الابواب اليه فكان اتفاقاً لا قصداً فلم يكن سنة ولم يذ كر رفع اليدين في هذا الدعاء وهو
مندوب حذو منكبيه جاعلاً باطنهما الى السماء ثم اعلم ان أصل الصفا في اللغة الحجر الامس وهو
المروة جبلان معروفان بمكة وكان الصفا مذكراً لان آدم عليه السلام وقف عليه فسمى به ووقفت
حواء على المروة فسميت باسم المرأة فانت لذلك كذا ذكر القرطبي في تفسيره وفي التحفة الافضل
للحاج ان لا يسمى بعد طواف القدوم لان السعي واجب لا يليق أن يكون تبعاً للسنة بل يؤخره الى
طواف الزيارة لانه ركن واللائق للواجب أن يكون تبعاً للفرض (قوله ثم ابط نحو المروة ساعياً بين
المئين الاخيرين وافعل عليها فلك على الصفا) أي على المروة من الصعود والتكبير والتهليل
والصلاة والدعاء والكل سنة حتى لو ترك الهرولة بين المئين لاشئ عليه وهما شيئان على شكل المئين
مخوئان من نفس جدار المسجد الحرام لانهم منفصلان عنه وهما علامتان لموضع الهرولة في حجر
بطن الوادي بين الصفا والمروة كذا في المغرب (قوله وطف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختتم
بالمروة) كما صح في حديث جابر الطويل وقوله تبدأ بالصفا بيان للواجب حتى لو بدأ بالمروة لا يعتد

فلان علم خلافاً في افضلية تقديم السعي فضلاً عن الجواز لانهم ما ذكروا له الا التقديم من غير ذكر خلاف بل بالاول

الا تارتد على استئذان تقديم السعي له كذا في المرشدي وغيره اه (قول المصنف ساعياً بين المئين الاخيرين) يستحب أن
يكون السعي فوق الرمل دون العدو أي الجري الشديد وهو سنة في كل شوط بخلاف الرمل في الطواف خلافاً لمن خصه أيضاً
بالثلاثة الاول ولا اضطرع في السعي مطلقاً عندنا ولو ترك السعي بين المئين أو هرول في جميع السعي فقد أساء ولا شئ عليه ويلى
في السعي الحاج أي ان وقع سعيه بعد طواف القدوم لا المعتمر ولو كان متمتعاً لان تلييته تنقطع بالشروع في طوافه ولا الحاج
اذا سعى بعد طواف الافاضة لا تقطع تلييته باول رمي جرة وان عجز عن السعي بين المئين صبر حتى يجد فرجة ولا تشبه بالساعي
في حركته وان كان على دابة لعذر حركها من غير أن يؤذي أحد الباب وشرحه (قوله بدأ بالمروة لا يعتد بالاول) هذا يفيد ان
البداية بالمروة شرط لانه واجب وهو أحد أقوال ثلاثة فانه قيل انه شرط وقيل واجب وقيل سنة ومشى في الباب على الاول
وقال شارحه لا يعدل المختار من حيث الدليل الوجوب فيصح أدأؤه لكن يعاقب عليه دون عقاب ترك الفرض وعلى الاول لا يصح
وتأم تحقيقه هناك (في تسمية) عدي في الباب تبعاً للبدائع من شرائط السعي كونه بعد طواف كاش على طهارة من الجنابة والحيض
فان لم يكن طاهر أعظم ما وقت الطواف لم يجز سعيه رأساً واستشكاه شارحه بان الطهارة ليست من شرائط صحة الطواف فكيف
تكون شرطاً لفيه بل الشرط وقوعه عقب طواف صحيح لا بعد طواف كامل مشتمل على أداء واجباته وتعمامه فيه فراجع

(قوله وفرق المحقق الخ) وفي العناية فان قيل ما الفرق بين الطواف والسعي حتى كان مبدأ الطواف هو المنتهى دون السعي
أجيب بان الطواف دوران لا يتأني لا بجرعة دورية فيكون المبدأ والمنتهى واحدا بالضرورة وأما السعي فهو قطع مسافة
بجرعة مستقيمة وذلك لا يقتضي عودته على بدئه (قوله لما رواه أحمد) قال في الفتح روى المطالب بن أبي وداعة قال رأيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من سعيه جاء حتى اذا حاذى الركن فصلى ركعتين في حاشية المطاف وليس بينه وبين الطائفتين
أحد رواه أحمد وابن ماجه وابن حبان وقال في روايته رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حذو الركن الاسود والرجال
والنساء يمررون بين يديه ما بينهم وبينه سترة وعنه انه رآه عليه السلام يصلي بمائلي باب بني سهم والناس يمررون الخ وباب بني سهم
هو الذي يقال له اليوم باب العمرة لكن على هذا لا يكون حذو الركن الاسود والله أعلم بحقيقة الحال اهـ ونازعه القاري
في شرح الباب بانه لا دلالة في الحديث ان هذه الصلاة من مستحبات السعي لاحتمال أن تكون تحية المسجد حين أراد أن
يقعد من غير قصد له الى طواف وقال الشيخ حنيف الدين المرشدي في شرحه عليه بعد قول السروجي في منسكه ليس للسعي صلاة
أقول وهو الظاهر الذي يعيل اليه الخاطروما تقدم من صلواته عليه الصلاة والسلام فمحمول على تحية المسجد لا انها السعي وذلك
لانه عليه الصلاة والسلام ما أحب حال دخوله اليه أن يخليه من التحية فبها وحيت ٣٥٩ كان دخوله عقيب السعي وفعل

ذلك اشتبه الحال على من
رآه اهـ كذا في حاشية
المدني أقول لكن ذكر
القاري في شرحه ان تحية
هذا المسجد الشريف
بخصوصه هو الطواف
ثم أقم بمكة حراما لانك
محرم بالبحر

بالاول هو الصحيح لخالفه الامر وهو قوله عليه السلام ابدؤا بمبدأ الله به واشارة الى ان الذهاب الى
المروة شوط والعود منها الى الصفا شوط آخر وهو الصحيح لما صح في حديث جابر انه قال فلما كان آخر
طوافه على المروة ولو كان من الصفا الى الصفا شوطا لكان آخر طوافه الصفا ونقل الشارح عن
الطحاوي ان الذهاب من الصفا الى المروة والر جوع منها الى الصفا شوط قياسا على الطواف فانه من
الحجر الى الحجر شوط وفي الفتاوى الظهيرية ما يخالفه فانه قال لا خلاف بين أصحابنا ان الذهاب من
الصفا الى المروة شوط محسوب من الاشواط السبعة فاما الرجوع من المروة الى الصفا فاهل شوط
آخر قال الطحاوي لا يعتبر الرجوع من المروة الى الصفا شوطا آخر والصحيح انه شوط آخر اهـ
وفرّق المحقق ابن الهمام بين الطوافين بالفرق لغتين طاف كذا وكذا سبعا بالتردد من كل
من الغابتين الى الاخرى سبعا وبين طاف بكذا فان حقيقته متوقفة على ان يشمل بالطواف ذلك الشيء
فاذا قال طاف به سبعا كان بتكرير تيممه بالطواف سبعا فن هنا فترق الحال بين الطواف بالبيت
حيث لزم في شوطه كونه من المبدأ الى المبدأ والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك اهـ
ولم يذ كر صلاة ركعتين بعد السعي حتماله وهي مستحبة لفعله عليه السلام لذلك لما رواه أحمد (قوله)
ثم أقم بمكة حراما لانك محرم بالبحر) فلا يجوز له التحلل حتى يأتي بأفعاله فأفاد ان فسخ الحج الى العمرة

الا اذا كان له مانع فينبذ
يصلي تحية المسجد ان لم
يكن وقت كراهية الصلاة
اهـ والمتبادر من فعله
عليه السلام ما فهمه

الراوي من ان صلواته للسعي فما الداعي الى العدول عنه مع ما علمته تأمل في مهمة ذكر الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرحه على
الكثير ان مسافة ما بين الصفا والمروة سبعمائة وخمسون ذراعا فعليه فعدة السعي خمسة آلاف ومائتان وخمسون ذراعا اهـ وفي
الشمي سبعمائة وستة وستون ذراعا وأما عرض المسعى فحكى العلامة الشيخ قطب الدين المحنفي في تاريخه نقل عن تاريخ الفاكهي
انه خمسة وثلاثون ذراعا ثم قال وههنا اشكال عظيم ما رأيت أحدا تعرض له وهو ان السعي بين الصفا والمروة من الامور التعبدية
في ذلك المكان المخصوص وعلى ما ذكر الثقات أدخل ذلك المسعى في الحرم الشريف وحول ذلك المسعى الى دار ابن عباس كما تقدم
والمكان الذي يسعى فيه الآن لا يتحقق انه من عرض المسعى الذي سعى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيره فكيف يصح
السعي فيه وقد حول عن محله ولعل الجواب ان المسعى كان عريضا وبنيت تلك الدور بعد ذلك في عرض المسعى القديم فهذهما
المهدى وأدخل بعضها في المسجد المحرام وترك البعض ولم يحول تحويلا كليوا والا لانكره علماء الدين من الائمة المجتهدين اهـ
ملخصا من المدني (قوله فافاد ان فسخ الحج الى العمرة لا يجوز) أي بان يفسخ نية الحج بعدما أحرم به ويقطع أفعاله ويجعل أحرامه
وأفعاله للعمرة وكذا لا يجوز فسخ العمرة ليجعلها حجا كذا في الباب قبيل الجنائيات وفيه ولا يعمر أي المتمتع حال اقامته بمكة فان
فعل أساء ولم يدم سواء كان في أشهر الحج أو قبلها وان كان لم يسق الهدى وأحل بعد الحلق يفعل كما يفعل الحلال قال شارحه
والظاهر انه يجوز له الاتيان بالعمرة حينئذ لانه غير ممنوع منها لكرهتها في الازمنة المخصوصة وانما كرهت العمرة للمكي في

أشهر الحج لأن الغالب أنه يحج فيبقى متمتعاً منبسطاً (قوله والافالطواف أفضل من الصلاة الخ) مخالف لما في الفتاوى والولولة
ونصفه الصلاة بمكة أفضل لأهلها من الطواف وللغرباء الطواف أفضل لأن الصلاة في نفسها أفضل من الطواف لأن النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم شبه الطواف بالبيت بالصلاة لكن الغرباء لو اشتغلوا بها لفاتهم الطواف من غير أماكن التدارك فكان الاشتغال
بما لا يمكن تداركه أولى اه تأمل ٣٦٠ تنبيه كل أهل كثرة الطواف أفضل أم كثرة الاعتكاف والظاهر تفضيل

لا يجوز وما في الصحيحين من أنه عليه السلام أمر بذلك أصحابه إلا من ساق منهم الهدى فهو مخصوص
بهم لما في صحيح مسلم عن أبي ذر أن المتعة كانت لأصحاب محمد خاصة وفي بعض الشروح أنها كانت
مشروعة على العموم ثم نسخت كمتعة النكاح أو معارض بما في الصحيحين أيضاً من أهل الحج أو
بالحج والعمره لم يحلوا إلى يوم النحر (قوله فطف بالبيت كلما بدا لك) أي ظهر لك الحديث الطحاوي
وغیره الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله قد أحل لكم المنطق والصلاة خسير موضوع فكذا الطواف
إلا أنه لا يسعي لكونه لا يتكرر لا وجوباً ولا نفلاً وكذا الرمل ويجب أن يصلي لكل أسبوع ركعتين
كما قدمناه فالطواف التطوع أفضل للغرباء من صلاة التطوع ولأهل مكة الصلاة أفضل منه هكذا
أطلقه كثير وينبغي تقييده بزمن الموسم والافالطواف أفضل من الصلاة مكاناً كان أو غير مكاناً وينبغي
أن يكون قرباً من البيت في طوافه إذا لم يؤذبه أحد أو لا أفضل للمرأة أن تكون في حاشية المطاف
و يكون طوافه وراء الشاذروان كي لا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على أنه منه وقال الكرماني
الشاذروان ليس عندنا من البيت وعند الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه وهو تلك الزيادة
المصنعة بالبيت من الحجر الأسود إلى فرجة الحجر قبل بق منه حين عمرته قر يش وضيقته وفي
التجديد الذي كراهه من القراءة في الطواف وفي فتح القدر معز بالسكافي الحاكيم يكره أن يرفع
صوته بالقراءة فيه ولا بأس بقراءته في نفسه ولم يذكر المصنف دخول البيت وهو مستحب إذا لم يؤذ
أحد كذا قالوا يعني لانفسه ولا غيره وقليل ان يوجد هذا الشرط في زمن الموسم كما شاهدناه
ويستحب أن يصلي فيه اقتداء به عليه السلام وينبغي أن يقصد به صلاة عليه السلام وكان ابن عمر
رضي الله عنهما إذا دخل مشى قبل وجهه ويجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار
الذي قبل وجهه قريب من ثلاثة أذرع ثم يصلي ويلزم الأدب ما استطاع بظاهره وباطنه ولا يرفع
بصره إلى السقف فإذا صلى إلى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الأركان فحمد
ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء (قوله ثم أخطب قبل يوم التروية بيوم وعلم فيها
المناسك) يعني في اليوم السابع من الحجة بعد صلاة الظهر خطبة واحدة لا جلوس فيها ويوم التروية
هو يوم الثامن سمي به لأن الناس يرون إلههم فيه لا جل يوم عرفة وقيل لأن إبراهيم عليه السلام رأى
في تلك الليلة في منامه أن يذبح ولده بأمر به فلما أصبح روى في النهار كله أي تفكر أن ما رآه من الله
تعالى فيما تمره أو لا فلا وظاهر كلام المغرب تعيينه فانه قال والاصل الهمة وأخذها من الرؤية خطأ
ومن الرى منظور فيه وأراد بالمناسك الخروج إلى منى وإلى عرفة والصلاة فيها والوقوف والافاضة
وهذه أول الخطب الثلاث التي في الحج ويبدأ في السك بالأكبر ثم بالتلبية ثم بالتحميد كما ابتدأه في
خطبة العيدين ويبدأ بالتحميد في ثلاث خطب وهي خطبة الجمع والاستسقاء والنكاح كذا في
المبتغي (قوله ثم رح يوم التروية إلى منى) وهي قرية فيها ثلاث سكك بينها وبين مكة فرسخ وهي من

الطواف لكونه مقصوداً
بالذات والمشروعة في
جميع الحالات ولتكرامة
بعض العلماء كثرة
في سنته وتماه في شرح
الباب وفي حاشية المصنف
قال الشيخ عبد الرحمن
المرشدي في شرح الكنز
ثم قولهم ان الصلاة

طف بالبيت كلما بدا
لك ثم أخطب قبل يوم
التروية بيوم وعلم فيها
المناسك ثم رح يوم
التروية إلى منى

أفضل من الطواف
ليس مرادهم ان صلاة
ركعتين مثلاً أفضل من
أداء أسبوع لأن الأسبوع
مشمول على الركعتين مع
زيادة وانما مرادهم به
ان الزمن الذي يؤدي فيه
أسبوعاً من الطواف هل
الأفضل فيه أن يصرفه
للطواف أو يشغله بالصلاة
هكذا ينبغي أن يحصل
قولهم فتنبه اه وفيها
عن القاضي العلامة
ابراهيم بن ظهيرة ان

الارجح تفضل الطواف على العمرة إذا شغل مقدار زمن العمرة به وهذا في العمرة المسنونة أما إذا قيل إنها لا تقع الحرم
الافرض كفاية فلا يكون الحكم كذلك (قوله ويوم التروية هو يوم الثامن) واليوم التاسع هو يوم عرفة واليوم العاشر
يوم النحر والحادى عشر يوم القرب ففتح القاف وتشديد الراء انهم يقرؤن فيه يعني والثاني عشر يوم النفر الأول والثالث عشر النفر
الثاني كذا في مناسك النووي (قوله أي تفكر ان ما رآه الخ) قال في السعدية عن السروجي وفيه بعد لان رؤيا الانبياء حق

(قوله وهذا بيان الافضل) عبارة الهداية ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها وهذا بيان الاولوية أما لدفع قبله جازلانه لا يتعلق بهذا المكان حكم قال في غاية البيان قوله وهذا بيان الاولوية قال الامام جسد الدين الضرب وغيره في شروحه أي الذهاب الى عرفة بعد طلوع الشمس هو الاولى ولودفع قبله جازلانه لا يتعلق بهذا المكان حكم قال في غاية البيان قوله وهذا بيان الاولوية قال الامام جسد الدين الضرب وغيره في شروحه أي الذهاب الى عرفة أن يقيد بطلوع الشمس عند قوله ثم يتوجه الى عرفات بان يقول ثم يتوجه الى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصبح بناء قوله وهذا بيان الاولوية وكان هذا القيد تركه لسهولة الكاتب ولهذا صرح به في شرح الطحاوي وشرح الكرخي والايضاح وغيرها اه ومثله في العناية وأجاب في المحواشي السعدية بما في الغاية من ارجاع الاشارة الى ٣٦١ التوجه بعرفات بعد صلاة الفجر

أما لو توجه اليها قبلها جاز
لكن لا يخفى انها حينئذ
توهم أن التوجه قبل
الشمس كعبارة المن هنا
تأمل هذا وفي مناسك
الامام النووي وأما ما
يفعله الناس في هذه
الازمان من دخولهم
أرض عرفات في اليوم
الثامن خطأ مخالف للسنة
وبفوتهم بسببه سنن
كثيرة منها الصلوات بمعنى

ثم الى عرفات بعد
صلاة الفجر يوم عرفة ثم
أخطب ثم صل بعد الزوال
الظهر والعصر باذان
واقامتين بشرط الامام
والاحرام

والمبيت بها والتوجه
منها الى غرة والنزول بها
والخطبة والصلاة قبل
دخول عرفات وغير ذلك
والسنة أن يمكثوا بغيره حتى
نزول الشمس ويغتسلوا

الحرم والغالب عليه التذكير والصرف وقد يكتب بالالف كذا في المغرب أطلقه فأفادانه يجوز التوجه اليها في أي وقت شاء من اليوم واختلف في المستحب على ثلاثة أقوال أحدها أنه يخرج اليها بعد ما طلعت الشمس لما ثبت من فوائده عليه السلام كذلك في حديث جابر الطويل وابن عمر مع اتفاق الرواة أنه صلى الظهر بمغني فاليبتوتة بها سنة والاقامة بها مندوبة كذا في المحيط ولولم يخرج من مكة الا يوم عرفة أجزاءه أيضا ولكنه أساء لترك السنة وأفادانه لا فرق بين أن يكون يوم التروية يوم الجمعة أو لا فله الخروج اليها يوم الجمعة قبل الزوال وأما بعده فلا يخرج ما لم يصلها كما إذا أراد أن يسافر يوم الجمعة من مصر ويبنى أن لا يترك التلبية في الاحوال كلها حال الاقامة بمكة داخل المسجد الحرام وخارجه الى حال كونه في الطواف ويلبي عند الخروج الى معنى ويدعو بما شاء ويستحب أن ينزل بالقرب من مسجد الحنيفة (قوله ثم الى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفة) وهي علم للوقوف وهي منونة لا غير ويقال لها عرفة أيضا ويوم عرفة التاسع من ذي الحجة وسبى به لان ابراهيم عليه السلام عرف ان الحكم من الله فيه أولان جبريل عرفه المناسك فيه أولان آدم وحواء تعارفا فيه بعد الهبوط الى الارض وهذا بيان الافضل حتى لو ذهب قبل طلوع الفجر اليها جاز كما يفعله الحاج في زماننا وإن أكثرهم لا يبيت بمغني لتوهم الضرر من السراق ويستحب أن يسير على طريق ضب ويعود على طريق المأزمين اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كما في العيدين وينزل مع الناس حيث شاء وبقر الجبل أفضل والبعد عن الناس في هذا المكان تجبر واحال حال تضرع ومسكنة أو اضرار بنفسه أو متاعه أو تضيق على المسارة ان كان بالطريق والسنة ان ينزل الامام بغيره ونزول النبي صلى الله عليه وسلم بها الانزاع فيه كذا في فسخ القدير (قوله ثم أخطب) يعني خطبتين بعد الزوال والاذان قبل الصلاة يجلس بينهما كما في الجمعة للتابع وانما أطلقه لفائدة انها جائرة قبل الزوال واكتفى بما ذكره في الاول من تعليم المناسك عن أن يقول ويعلم الناس فيها المناسك التي هي الى الخطبة الثالثة وهي الوقوف بعرفة والمزدلفة والاقامة منها ما ورى جرة العقبة يوم النحر والذبح والحلق وطواف الزيارة ولما كان الاطلاق مصروفا الى المعهود دل انه اذا صعد الامام المنبر وجلس أذن المؤذن وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح للاتباع الثابت عنه عليه السلام (قوله ثم صل بعد الزوال الظهر والعصر باذان واقامتين بشرط الامام والاحرام) لما ثبت من حديث جابر من الجمع بينهما كذلك فيؤذن للظهر ثم يقيم له ثم يقيم للعصر لأنها تؤدي قبل وقتها المعتاد فتفرد بالاقامة للاعلام وأشار بذلك

٤٦ - بجز ثاني) بها للوقوف فإذا زالت الشمس ذهب الامام والناس الى المسجد المسمى مسجد ابراهيم ويخطب الامام قبل صلاة الظهر خطبتين الخ (قوله على طريق ضب الخ) بفتح ضاد مخجمة وتشديد موحدة وهو اسم للجبل الذي حذاء مسجد الحنيفة في أصله وطريقه في أصل المأزمين عن يمينك وأنت ذاهب الى عرفات والمأزمان مضيق بين مزدلفة وعرفة وهي بفتح ميم وسكون همزة ويجوز ابدالها وكسر زاي شرح اناباب (قوله اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم) لكن تركه أكثر الناس في زماننا هذا لما فيه من كثرة الشوك وغلبة الخوف وقلة الشوك لاكثر الحاج شرح اللباب (قوله ولما كان الاطلاق الخ) قال في النهر لا يخفى ما بين أول كلامه وآخره من التدافع اذ لو انصرف الى المعهود لما أفاد انجوا قبل الزوال اه أي فكما ان المعهود انه اذا صعد

المنبر وجلس أذن المؤذن فكذلك المعهود كونه المخطبة بعد الزوال (قوله فلو فعل كره) وأما ما ذكره في الذخيرة والمحيط والسكافي من أنه لا يشتغل بين الصلاتين بالنافلة غير سنة الظهر فغير صحيح لما قال في الفتح هذا بنا في حديث جابر رضي الله عنه ثم أقام فصلي العصر ولم يصل بينهما شيئا وكذا بنا في اطلاق المشايخ في قولهم ولا يتطوع بينهما بشي فان التطوع يقال على السنة اه وان كان تأخير العصر من الامام لا يكره للمأموم أن يتطوع بينهما الى أن يدخل الامام في العصر ويكره التنفل بعد أداءه العصر ولو في وقت الظهر صرح به بعضهم اه من الباب وشرحه (قوله فصار كالا اشتغال بينهما بفعل آخر) كالا كل والشرب والسكران (وتنبه) نقل المدني عن احابة السائلين للشيخ عبد الله العفيف انه قال سئل العلامة السيد محمد صادق ابن أحمد بادشاه عن تكبير التشريق هل يجب على الامام الاعظم ومن اقتدى به فيما بين كل من صلاتي الجمع يعرفه ومزدلفة الايمان به لما صرح به أئمتنا من ان العمل والفتوى على قوله ما وهما لم يشترط شيئا فمما شرطه الامام من المصرو وغيره أم لا يجب وهل اذا أتوا به بعد قاطعا لغور الاذان أم لا فاجاب مقتضى كلامهم ان هذه الكيفية أعني العصر بعد الظهر فوراً والعشاء بعد المغرب كذلك لا خلاف في مراعاتها عند الجميع حتى لو فقت بالاشتغال بعمل عبادة كان أم لا كره وأعيد الاذان للعصر والاقامة للعشاء وما ذاك الا للاتفاق على ورودها عنه صلى الله عليه وسلم اه فانت وفيه نظر فان الوارد في الحديث انه صلى الله عليه وسلم لم يصل بينهما شيئا ولا يلزم منه ترك التكبير ولا يقاس على النافلة لوجوبه ٣٦٢ ولان مدته بسيرة ولذا لم يعد فاصلا بين الفريضة والراتبة والحاصل ان التكبير

العصر بعد الظهر الى انه لا يصلي سنة الظهر البعديه وهو الصحيح كما في التصحيح فبالاولى ان لا يتنفل بينهما فلو فعل كره وأعاد الاذان للعصر لا تقطع فوره فصار كالا اشتغال بينهما بفعل آخر وفي اقتضاره في بيان شرط الجمع على ما ذكر دليل على ان الخطبة ليست من شرطه بخلاف الجمعة وعلى ان الجماعة ليست من شرطه حتى لو لحق الناس الفرع عرفات فصلى الامام وحده الصلاتين فانه يجوز بالاجماع على الصحيح كذا في الوحي وفي البدائع ولا يلزم عليه ما ذاب في الامام المحدث في صلاة الظهر فاستخاف رجلا وذهب الامام لموضوعاً فصلى الخليفة الظهر والعصر ثم جاء الامام انه لا يجوز له أن يصلي العصر الا في وقتها لان عدم الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الامام لانه خرج عن أن يكون اماما وصار كواحد من المؤمنين او يقال الجماعة شرط الجمع عند أي حنية لكن في حق غير الامام لا في حق الامام اه خافي النقاية والجوهرة والجمع من اشتراط الجماعة ضعيف ولو أحدث بعد الخطبة قبل أن يشرع في الصلاة واستخاف من لم يشهد الخطبة جاز ويجمع بين الصلاتين بخلاف الجمعة وذكر الامام والاحرام بالتعريف للإشارة الى تعيينهما فاذا رادبا الامام الاعظم أو نائبه مقيما كان أو مسافرا فلا يجوز الجمع مع امام غيرهما ولو مات الامام وهو الخليفة جمع نائبه أو صاحب شرطه

بعد ثبوت وجوبه عندنا لا يسقط وجوبه هنا الا بدليل وما ذكر لا يصلح للدلالة كما علمته هذا ما ظهر لي والله أعلم (قوله خافي النقاية الخ) قال في النهر فيه نظر فقد نقل غير واحد اشتراط الجماعة على قول الامام قال الاسي جابي وهو الصحيح وأما مسألة الفرع فتقدير تسليمه انما جاز له الجمع ضرورة كما علم

به الشارح فيما اذا نفر والا ان الجماعة غير شرط اه قال العلامة نوح أفتدي بعد ذكره لان عبارة البدائع التي ذكرها المؤلف قات اختار صاحب المحيط هذا حيث قال ولو نفر الناس عن الامام بعد الشروع أو قبله فصلى وحده الصلاتين جاز لان الجماعة ليست بشرط في حق الامام عند أي حنية أم الامام فشرط في حق غيره اه فعلى هذا لا ترد مسألة الفرع أصلاً ولا تحتاج الى الجواب قطعا والذي يقتضيه النظر ان هذا القول هو الاولي بالقبول لما وافقته المنقول والمعقول فالاول ما سبق ان من صلاهما مع الامام أو نائبه محرم ما يجمع ومن لا فلا عند والى ان اشتراط الامام عين اشتراط الجماعة لان المراد منه اشتراط أدائها معه لا اشتراط وجوده في الموقف والا لصح جمع من وجد في الموقف منفردا وليس مذهب الامام بل مذهب صاحبين فاشتراطهم الامام عين اشتراط الجماعة معه ويؤيده تخصيصهم جواز الجمع منفردا في حق الامام فقط وتعليل بعضهم له بعدم اشتراط الجماعة في حقها أكثرهم بالضرورة فعلى هذا فالجماعة شرط غير لازم في حقها فتسقط بالضرورة لازم في حقهم فلا تسقط بحال (قوله مقيما كان أو مسافرا) لكن ان كان مقيما كامام مكة صلى بهم صلاة المتعين ولا يجوز له القصر ولا للعاج الاقتداء به قال الامام اعلموا في كان الامام النسفي يقول العجب من أهل الموقف يتابعون امام مكة في القصر وبينهم وبين مكة فرسخان ذاق يستجاب لهم واني يرجى لهم الخير وصلاتهم غير جائزة قال شمس الأئمة كملت مع أهل الموقف فاعتزلت وصليت كل صلاة في وقتها وأوصيت بذلك أصحابي وقد سمعنا انه يتكلف ويخرج مسيرة سفر ثم يأتي عرفات فلو كان هكذا فالقصر جائز

والا فلا فيجب الاحتياط نأثر خاتمة عن المحيط ملخصا (قوله وعند ههنا لا يشترط الا الاحرام الخ) ذكر في الشرح نبلا لينة عن البرهان انه الاظهر (قوله وذكر في معراج الدراية الخ) نقله شارح الباب عن شرح الجامع لقاسم بن عيسى وقال فيه انه يلزم منه تأخير الوقوف وينا في حديث جابر رضي الله عنه حتى اذا زاغت الشمس وان ظاهره ان الخطبة كانت في أول الزوال فلا تقع الصلاة في آخر وقت الظهر ولا يبعد ان يكون مراده انه يصلي الظهر والعصر بعده قبله (قول المصنف وقف بقرب الجبل) أي عند العشرات الكبار كما سذكره المؤلف وهو موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على ما قبل العشرات السوداء الكبار انقشرات في طرفي الجبيلات الصغار التي كانها الراوي الصغار عند جبل الرحمة وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بطن ناقته الى العشرات وجبل المشاة بين يديه واستقبل القبلة وكان موقفه عند النابت قال الازرقى والنابت هو الفجوة التي خلف ٢٦٣ موقف الامام وان موقف

النبي صلى الله عليه وسلم كان على ضرس مضر من بين أحجار هناك نائثة من جبل الال قال الفارسي قال قاضي القضاة بدر الدين وقد اجتهدت على

ثم الى الموقف وقف بقرب الجبل وعرفات كلها موقف الابن عرنة حامدا مكبرا مهلا مليا مهلبا داعيا

تعيين موقفه صلى الله عليه وسلم من جهات متعددة ووافقني عليه بعض من يعتمد عليه من محدثي مكة وعلمائها حتى حصل الظن بتعيينه وانه الفجوة المستعملة المشرفة على الموقف التي عن يمينها ووراءها مخرة متصلة بعشرات الجبل وهذه الفجوة بين الجبل والبناء

لان النواب لا ينزلون بموت الخليفة والاصلي كل واحدة منهما في وقتها والمراد بالاحرام الخ حتى لو كان محرما بالعمره يصلي العصر في وقته عنده وهذا ان الشرطان لا بد منهما في كل من الصلاة في العصر وحدها حتى لو كان محرما بالعمره في الظهر محرما بالخ في العصر لا يجوز له الجمع عنده كما لو لم يكن محرما في الظهر وأدلى في وقت الاحرام فأفاد انه لا فرق بين أن يكون محرما قبل الزوال أو بعده وهو الصحيح لان المقصود حصوله عند أداء الصلاةين ولا يشترط الامام لجميع أداء الظهر حتى لو أدرك جزءا منه معه جاز له الجمع كذا في المحيط وهذا كله مذهب الامام وعند ههنا لا يشترط الا الاحرام عند العصر وهو رواية فخر الملقن في الجمع وفي قوله صلى الله عليه وسلم في الإشارة الى الصحبة فلو صلاها ثم تبين فساد الظهر أعادها جميعا لان الفاسد عدم شرعا وذكر في معراج الدراية انه يؤثر هذا الجمع الى آخر وقت الظهر وفي المحيط لا يجهز بالقراءة فيهما (قوله ثم الى الموقف وقف بقرب الجبل) أي ثم رجع والمراد بالجبل جبل الرحمة (قوله وعرفات كلها موقف الابن عرنة) لحديث البخاري عرفات كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر وشعاب مكة كلها مخفر وفي المغرب عرنة وادبها عرفات وبتصغيرها سميت عرنة ينسب اليها العربيون وذكر القرطبي في تفسيره انها بفتح الراء وضمتها غربي مسجد عرفة حتى لقد قال بعض العلماء ان المجدار الغربي من مسجد عرفة لو سقط سقط في بطن عرنة وحكي الباجي عن ابن حبيب ان عرفة في الحبل وعرنة في الحرم (قوله حامدا مكبرا مهلا مليا داعيا) أي وقف حامدا الى آخره لحديث مالك وغيره أفضل الدعاء يوم عرفة وأفضل ما قلته أنا والنيون من قبل لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير وكان عليه السلام يجتهد في الدعاء في هذا الموقف حتى روى عنه انه عليه السلام دعا عشية عرفة لأمته بالغفره فاستجيب له الا في الدعاء والمظالم أعاد الدعاء بالمزدلفة فأجيب حتى الدماء والمظالم خرج ابن ماجه وهو ضعيف بالعباس بن مرادس فانه منكر الحديث ساطع الاحتجاج كما ذكره الحفاظ لكن له شواهد كثيرة فمنها ما رواه أحمد باسناد صحيح عن ابن عباس قال كان فلان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل الفتى يلاحظ النساء وينظر اليهن فقال له النبي صلى الله عليه وسلم

المربع عن يساره وهي الى الجبل أقرب بقليل بحيث يكون الجبل قبالة تلك بين اذا استقبلت القبلة والبناء المربع عن يسارك بقليل وراء فان ظفرت بموقف النبي صلى الله عليه وسلم فهو الغاية القصوى فلا زمة ولا تفارقة وان خفي ذلك فقف ما بين الجبل والبناء المسد كور على جميع العشرات والا ما كن التي بينهما وعلى مهلهما تارة وعلى جبلها تارة اعلالك أن تصادف الموقف النبوي كذا في المرشدي على الكثر وقال القاضي محمد عبد والبناء المربع هو المعروف بمطبخ آدم عليه السلام وقد وقفت بموقفه عليه السلام مرارا كثيرة وحصل لي منه خشوع عظيم ويعرف بمحذاته مخرة وقصة تتبع هي وما حولها من العشرات المفروشة وما وراءها من الصخور السود المتصلة بالجبل هنا المطنوب اه كذا في حاشية المدني على الدر المختار (قول المصنف وعرفات كلها موقف الابن عرنة) ظاهر هذا وكذا قوله في مزدلفة وهي موقف الابن محسر ان المسكين ليسا بمكان وقوف فلا يجزئ فيهما كما سألني

(قوله تحبط بالاسلام والهجرة والنجس) أى بمجموع الثلاثة لا بكل واحد على انفراده (قوله وانما المراد ان اثم مطل الدين وتأخير سقط الحج) أقول بان ذلك ان من أخر صلاة عن وقتها فقد ارتكب معصية وهى التأخير ووجب عليه شئ آخر وهو القضاء وكذا اذا مطلق الدين وكذا اذا قتل أحدا ارتكب معصية وهى الجناية على العبد مخالفاً لهى الرب تعالى ووجب عليه شئ آخر وهو تسليم نفسه للقصاص ان كان عمداً أو تسليم الدية وكذا انظر ذلك مما يكون معصية يترتب عليها واجب سواء كان ذلك الواجب من حقوق الله تعالى أو حقوق العبد فما ورد من تكفير الحج للكفار والمراد تكفيره للمعاصي البكائر كتنأخير الصلاة ومطل الدين والجناية على العبد وأما الواجبات المترتبة على تلك المعاصي من لزوم قضاء الصلاة وأداء الدين وتسليم نفسه للقصاص أو تسليم الدية فانما لا تسقط لان التكفير وانما يكون للذنوب وهذه واجبات لا ذنوب حتى تسقط ألا ترى ان التوبة تكفر الذنوب

٣٦٤

ابن أخى ان هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره غفرله ومنها ما رواه البخارى مرفوعاً من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ومنها ما رواه مسلم فى صحيحه مرفوعاً ان الاسلام يهدم ما كان قبله وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وان الحج يهدم ما كان قبله ومنها ما رواه مالك فى الموطأ مرفوعاً ما روى الشيطان يوماً هو أصغر ولا أدر ولا أعظم منه فى يوم عرفة وما ذاك إلا ما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله تعالى عن الذنوب العظام الأما روى يوم بدر فانه رأى جبريل يزع الملائكة فانها تقتضى تكفير الصغائر والبكائر ولو كانت من حقوق العباد لكن ذكر الأكل فى شرح المشارق ان الاسلام يهدم ما كان قبله ان المقصود ان الذنوب السالفة تحبط بالاسلام والهجرة والحج صغيرة كانت أو كبيرة وتتناول حقوق الله وحقوق العباد بالنسبة الى المحرم حتى لو أسلم لا يطالب بشئ منها حتى لو كان قتل وأخذ المال وأحرز به دار الحرب ثم أسلم لا يؤخذ بشئ من ذلك وعلى هذا كان الاسلام كافياً فى تحصيل مراده ولكن ذكر صلى الله عليه وسلم الهجرة والحج تأكيدياً فى بشارته وترغيباً فى مبايعته فان الهجرة والحج لا يكفران المظالم ولا يقطع فيها معجور البكائر وانما يكفران الصغائر ويجوز أن يقال والبكائر التى ليست من حقوق العباد أيضاً كالاسلام من أهل الذمة وحينئذ لا يشك ان ذكرهما كان للتأكيدي كيداه وهكذا ذكر الامام الطيبي فى شرح هذا الحديث وقال ان الشارحين اتفقوا عليه وهكذا ذكر الامام النووي والقرطبي فى شرح مسلم وذكر القاضى عياض ان أهل السنة أجمعوا على ان البكائر لا يكفرها الا التوبة فالحاصل ان المسئلة طنية وان الحج لا يقطع فيه بتكفير البكائر من حقوق الله تعالى فضلاً عن حقوق العباد وان قلنا بالتكفير لكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس ان الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصيامات والزكاة اذ لم يقل أحد بذلك وانما المراد ان اثم مطل الدين وتأخيرها يسقط ثم بعد الوقوف بعرفة اذا مطلق صار آثماً الآن وكذا اثم تأخير الصلاة عن أوقاتها يرتفع بالحج لا بالقضاء ثم بعد الوقوف بعرفة يطالب بالقضاء فان لم يفعل كان آثماً على القول بغور يته وكذا البقية على هذا القياس وبالجملة فلم يقل أحد بمقتضى عموم الاحاديث الواردة فى الحج كما لا يخفى وأشار بقوله ما سأل الى رد على من قال يقطعها اذا وقف ثم اعلم ان الوقوف ركن من أركان الحج كما قدمناه وهو أعظم أركانه للحديث الصحيح الحج عرفة وشرطه شئان أحدهما كونه

بالانفاق ولا يلزم من ذلك سقوط الواجبات المترتبة على تلك الذنوب على ان التوبة من ذنب يترتب عليه واجب لا تتم الا بفعل ذلك الواجب فمن غصب شيئاً ثم تاب لا تتم توبته الا بضمآن ما غصب فحسب بالمال بالحج الذى فيه النزاع والمراد من قولنا لا تتم توبته الا بفعل الواجب انه لا يخرج عن عهدة الغصب فى الآخرة الا بذلك والا فلو غصب وتاب عن فعل الغصب المذكور وجب الشئ المغصوب عنه ومنع صاحبه عنه وقد عزم على رده الى صاحبه تصح توبته وان بقيت ذمته مشغولة به الى أن يردده الى صاحبه فينبذ تتم توبته بمعنى

انه يخرج عن عهده من كل جهة وكذا يقال فى مطل الدين وتأخير الصلاة فقد ظهر بما قررناه ان الحج كالتوبة فى تكفير البكائر سواء تعلقت بحقوق الله تعالى أو بحقوق العبد أو لم تتعلق بحق أحد أى لم يترتب عليه واجب آخر كشرب الخمر ونحوه فيكفر الحج الذنب ويبقى حق الله تعالى وحق العبد فى ذمته ان كان ذنباً يترتب عليه حق أحدهما كما قررنا والا فلا يبقى عليه شئ فاعتنم هذا التحريراً لفريد فان به يتضح المرام وتندفع الشبهة والاهام وقد أشار الى العلامة ابراهيم اللقاني فى شرحه الكبير على منظومته فى التوحيد فقال ان قوله صلى الله عليه وسلم من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه لا يتناول حقوق الله تعالى وحقوق عباده لانها فى الذمة ليست ذنباً وانما الذنب المطل فيه فميتوقف على اسقاط صاحبه فالذى يسقط اثم مخالفة الله تعالى فقط اه والله أعلم (قوله أحدهما كونه

في أرض عرفات) الظاهر ان هذا ركنه لعدم تصوره بدونه كذا في شرح الباب (قوله وان يكون مفطرا) عند الباب من مستحبات الوقوف الصوم لمن قوى والقطر للضعيف قال وقيل يكره قال شارحه وهي كراهة تنزيه لثلاثي دخله فيوقعه في محذور او محظور وكذا صوم يوم التروية لانه يجزه عن أداء أفعال الحج وقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم أفطر يوم عرفة مع كمال القوة لانه لم يمهأ عن صومه فلا وجه لكرهه على الإطلاق وأما ما في الحائض ويكره صوم يوم عرفة بعرفات وكذا صوم يوم التروية لانه يجزه عن أداء أفعال الحج فبني على حكم الاغلب فلا ينافيه ما في الكرماني من انه لا يكره للحاج الصوم في يوم عرفة عندنا الا اذا كان يضعفه عن أداء المناسك فينشد تركه أولى وفي الفتح ان كان يضعفه عن الوقوف والدعوات والمستحب تركه اه (قوله وان يقف على راحلته) عبارة من التنوير ووقف الامام على ناقته قال المدني في حاشيته لا خصوصية للامام هنا بل ينبغي الركوب لكل واقف في عرفة وانما ذكر الامام لانه يقتدى به في جميع المناسك لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقتدون بفعله صلى الله عليه وسلم ولانه متى وقف راكبا يكون قلبه فارغا عن جانب ٣٦٥ الدابة فيكون قلبه في الدابة

أسكن وفي المناجاة
أخلص قاله الشيخ عبد
الله العفيف ثم قال وفي
السراج الوهاج نقلا عن
منك ابن الجهمي يكره
الوقوف على ظهر الدابة
الا في حال الوقوف
بعرفة بل هو الافضل
للإمام وغيره وقال ابن
الحاج في المدخل وهذا
الموضع مستثنى عما
نهى عنه من اتخاذ
ظهور الدواب مساطب
يجلس عليها اه وفي
منك ابن الجهمي ومن لم
يكن له مركب فالأفضل
أن يقف قائما فاذا أعيان

في أرض عرفات الثاني أن يكون في وقته كما ساقى بيانه وليس القيام من شرطه ولا من واجباته حتى لو كان جالسا جاز لان الوقوف المفروض هو الكيفية فيه وكذا النية ليس من شرطه وواجبه الا ما تباد الى النوب واماسننه فالاعتسال للوقوف والمخطينتان والجمع بين الصلاتين وتبجيل الوقوف عقيمهما وان يكون منظر الكونه أعون على الدعاء وان يكون متوضئا لكونه أكمل وان يقف على راحلته وان يكون مستقبل القبلة وان يكون وراء الامام بالقرب منه وان يكون حاضر القلب فارغا من الامور الشاغلة عن الدعاء فينبغي أن يجتنب في موقفه طريق القوافل وغيرهم لثلاثي ترجع بهم وان يقف عند الصخرات السود وموقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وان تعذر عليه يقف بالقرب منه بحسب الامكان واما ما اشتهر عند العوام من الاعتناء بالوقوف على جبل الرحمة الذي هو بوسط عرفات وترجيحهم له على غيره فخطأ ظاهر ومخالف للسنة ولم يذكر أحد من يعتد به في صعود هذا الجبل فضيلة تختص به بل له حكم سائر أراضي عرفات غير موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه أفضل الا الطبري والساوري في الحاوي فانه ما قالوا باستحباب قصد هذا الجبل الذي يقال له جبل الدعاء قال وهو موقف الانبياء وما قاله الاصل اه ولم يرد فيه حديث صحيح ولا ضعيف كذا ذكر النووي في شرح المهذب ومن السنة أن يكثر من الدعاء والتكبير والتهليل والتلبية والاستغفار وقراءة القرآن والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ويجذر كل المخد من التقصير في شيء من هذا فان هذا اليوم لا يمكن تداركه ويكثر من التلطف بالتوبة من جميع المخالفات مع التمسك بالقلب وان يكثر البكاء مع الذكر فهناك تسكب العبرات وتستقبل العثرات وترتجى الطلقات وانه لجمع عظيم وموقف جسيم يجتمع فيه خيار عباد الله الصالحين وأوليائه المخلصين وهو أعظم مجامع الدنيا وقد قيل اذا وافق يوم

جلس ولو وقف جالسا جاز اه ومفهوم عبارة الكرماني ان من قدر على الركوب ولم يركب يكون مستثالا تركه السنة فافهم والافقاعا وهو يلى القيام في الفضيلة ويكره الاضطجاع الامن عند ركاه هو مذكور في كتب المناسك اه (قوله وقد قيل اذا وافق يوم عرفة الخ) قال الرمي قال صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل الايام يوم عرفة واذا وافق يوم الجمعة فهو أفضل من سبعين حجة في غير يوم الجمعة أخرجه رزين وعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا كان يوم الجمعة غفر الله تعالى لجميع أهل الموقف قال الشيخ عز الدين بن جماعة سئل والدي عن وقفة الجمعة هل لها منزلة على غيرها فاجاب ان لها منزلة على غيرها من خمسة أوجه الاول والثاني ما ذكرناه من الحديثين الثالث ان العمل يشرف بشرف الا زمانة كما يشرف بشرف الامكنة ويوم الجمعة أفضل ايام الاسبوع فوجب أن يكون العمل فيه أفضل الرابع في يوم الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله تعالى شيئا الا أعطاه اياه وليست في غير يوم الجمعة الخامس موافقة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فان وقفته في حجة الوداع كانت يوم الجمعة وانما يختار له الفضل قال والدي أيا من حيث اسقاط الفرض فلا منزلة لها على غيرها وسأله بعض الطلبة فقال قد جاء ان الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف فواجه تخصيص ذلك بيوم الجمعة في الحديث يعني المتقدم فاجابه بأنه يحتمل ان الله تعالى يغفر في يوم

الجمعة بغير واسطة وفي غير يوم الجمعة قوم القوم اه كذا في حاشية الشيخ نور الدين الزياي الشافعي (قوله وأشار إلى أنه لا تطوع بين الصلاتين) أي بل يصلي سنة المغرب والعشاء والوتر بعدها كما صرح به مولانا عبد الرحمن الجامي قدس الله سره السامي في منسكه كذا في شرح الباب للقاري (قوله لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم الخ) لأصل لهذا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بل هو ٣٦٦ في البخاري عن ابن مسعود أنه فعله وكذا أخرجه ابن أبي شيبة عنه وتماه في الفتح

(قوله والمغرب قضاء)

دفعه في النهر بما في السراج أنه ينوي في المغرب الاداء لا القضاء اه قلت وبديل عليه كلام المؤلف الآتي ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء الخ وكذا ما يأتي من أن الدليل

ثم إلى مزدلفة بعد المغرب وانزل بقرب جبل قرح وصل بالناس العشاءين باذان واقامة ولم تجز المغرب في الطريق

الظني أفاد تأخير وقت المغرب أي عدم خروجه بدخول وقت العشاء في خصوص هذه الليلة (قوله وهذه ليلة جعت شرف الزمان والمكان) قال في النهر وقد وقع السؤال في شرفها على ليلة الجمعة وقد كنت ممن مال إلى ذلك ثم رأيت في الجوهرة أنها أفضل ليالي السنة (قول المصنف ولم تجز المغرب في الطريق) قال العلامة الشهاوي في

عرفة يوم الجمعة غفر لكل أهل ا. وقف وأنه أفضل من سبعين حجة في غير يوم الجمعة كما ورد في الحديث وليحذر كل المحذر من الخاصصة والمشاقمة والمنافرة والكلام القبيح بل ومن المباح أيضا في مثل هذا اليوم (قوله ثم إلى مزدلفة بعد الغروب) أي ثم رح كائنت في صحیح مسلم من فعله عليه السلام وهذا بيان للواجب حتى لو دفع قبل الغروب وجاوز حدود عرفة لزمه دم وأشار إلى أن الإمام لو أبطأ بالدفع بعد الغروب فإن الناس يدفعون لأنه لا ما وافقة في مخالفة السنة ولو ملك بعد الغروب وبعد دفع الإمام وإن كان قليلا لحوف الزحام فلا بأس به وإن كان كثيرا كان ميثا لمخالفة السنة والأفضل أن يمشي على هيئته وإذا وجد فرجة أسرع ويستحب أن يدخل مزدلفة ماشيا وإن يكبر ويهلل ويحمد ويلبي ساعة فصاعة (قوله وانزل بقرب جبل قرح) يعني المشعر الحرام وهو غير منصرف للعدل والعلية كعمر من قرح الشيء ارتفع يقال أنه كانوا آدم عليه السلام وهو موقوف الإمام كإرواء أبوداود ولا ينبغي النزول على الطريق ولا الانفراد عن الناس فينزل عن عيئه أو يساره ويستحب أن يقف وراء الإمام كالوقوف بعرفة (قوله وصل بالناس العشاءين باذان واقامة) أي المغرب والعشاء جمع تأخير لرواية مسلم عن ابن عمر أنه عليه السلام أذن للمغرب بجمع فأقام ثم صلى العشاء بالاقامة الأولى وأشار إلى أنه لا تطوع بين الصلاتين ولو سنة مؤكدة على الصحيح ولو تطوع بينهما أعاد الاقامة كما لو اشتغل بينهما بعمل آخر وفي الهداية وكان ينبغي أن يعاد الاذان كما في الجمع الأول الا أنا كتفينا بأعادة الاقامة لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أفرد الاقامة بالعشاء وإلى أن هذا الجمع لا يختص بالمسافر لأنه جمع بسبب النسيك فيجوز لأهل مكة ومزدلفة ومنى وغيرهم وإلى أن هذا الجمع لا يشترط فيه الإمام كما شرط في الجمع المتقدم لأن العشاء تقع اذاع في وقتها والمغرب قضاء والأفضل أن يصليهما مع الإمام بجماعة وينبغي أن يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينبغي جماله ويعقلها وهذه ليلة جعت شرف المكان والزمان فينبغي أن يحتج في أحيائها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع (قوله ولم تجز المغرب في الطريق) أي لم تحل صلاة المغرب قبل الوصول إلى مزدلفة للحديث الصلاة مأمك قاله حين قيل له الصلاة يارسول الله وهو في طريق مزدلفة أي وقتها فدل كلامه أنها لا تحل بعرفات بالطريق الأولى وأشار إلى أن العشاء لا تحل بالطريق الأولى وإن كان بعد دخول وقتها لأن صاحب الوقت وهي المغرب إذا كانت لا تحل به فغيرها أولى ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء علم أنه لو خاف طلوع الفجر جاز أن يصليهما في الطريق لأنه لو لم يصلهما لصار ناقضا وإذا لم يحل له إذا وهما بالطريق فاذا صلاهما أو أحدهما فقد ارتكب كراهة التحريم في كل صلاة أدبت معها واجب أعادتها فيجب أعادتهما ما لم يطلع الفجر فان طلع سقطت الاعادة لأن الاعادة للجمع بينهما في وقت العشاء وقد خرج في الفتاوى الظهيرية ثم ههنا مسئلة لا بد من معرفتها

منسكه وهذا الحكم الذي ذكرناه في حق صلاة المغرب في الطريق إنما هو فيما إذا ذهب إلى المزدلفة من طريقها أما وهو

إذا ذهب إلى مكة من غير طريق المزدلفة جاز له أن يصلي المغرب في الطريق بلا توقف ولم أجد أحدا صرح بذلك سوى صاحب النهاية والعناية في باب قضاء الفوائت وكلام شارح الكثر يدل عليه وهي فائدة جلية اه وكذا صرح به في البناية في الباب المذكور أيضا اه كذا وجدته بخط العلامة الشيخ إبراهيم أبي سلمة على هامش نسخة من الكثر وقد نقل عبارة العناية الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرحه وأقرها كذا في حاشية المذني على الدر (قوله ثم ههنا مسئلة الخ) قال الرمي فيه اشكال وهو أن

فيه تقويت الترتيب وهو فرض يفوت الجواز بفوته كترتيب الوتر على العشاء فان حل على ظاهره فهو مشكل الا ان يحمل على ساقط الترتيب او على عودها الى الجواز اذ اصيلي خسا بعد ما وذل ان المغرب والعشاء وقتها وقت العشاء فها مصلتان اجمعتا في وقت واحد وقد تقدم في الوتر والعشاء انه يجب الترتيب بينهما قال اهناك ولا يقدم الوتر على العشاء للترتيب لالان وقت الوتر لم يدخل حتى لو نسي العشاء وصلى الوتر جاز لسقوط الترتيب به وهذا عند ابي حنيفة لانه فرض عنده فصار كفرضين اجمعتا في وقت واحد كالقضاء او القضاء والاداء فينبغي ان يكون في تقديم صلاة العشاء على المغرب هنا كذلك اذ لا موجب لسقوط الترتيب وبانقجار الصبح لم تدخل الفوائت في حد الكثرة اه قلت وهذا خلاف الظاهر بل المتبادر سقوط الترتيب هنا بضا ولذا قال في حواشي مسكين تراد هذه على ما يسقط به الترتيب (قوله وهو يومهم عدم الصحة) قال في النهر افي يتوهم عدم الصحة للصلاة بعد دخول وقتها اه ونامله مع ما مر عن السراج وقواه في حديث الصلاة امامك اى وقتها فلا يتوهم معه ذلك وقال ازملى كيف لا يتوهم والجواز مشترك بين الصحة والحل واذا قلنا اني يتوهم عدم الصحة بعد دخول الوقت قلنا اني يتوهم عدم الحل بعد دخوله كما هو ظاهر فالتوهم هنا لا ينكر (قوله لكان اداء) اى لكان فعلها تابيا اداء ان كان في الوقت الخ (قوله وحاصل دليلهم الخ) خطري هذا اشكال وهو ان الحديث المفيد تاخير المغرب اذا كان ظننا وكان الدليل الموجب للمحافظة على الوقت قطعيا لم يجز تاخير المغرب عن وقتها الثابت بالقطعي والالزم تقديم الظني عليه مع انه لا قائل بعدم جواز تاخير بل بوجوبه ٣٦٧ ولا يحصى حينئذ الابدعوى عدم

وهو انه لو قدم العشاء على المغرب بمزدلفة صلى المغرب ثم بعيد العشاء فان لم يعد العشاء حتى ان فجر الصبح عاد العشاء الى الجواز وهذا كما قال ابو حنيفة فيمن ترك صلاة الظهر ثم صلى بعدها خسا وهو ذا كر للتركة لم يجز فان صلى السادسة عاد الى الجواز واعلم ان المشايخ صرحوا في كتبهم بعدم الجواز وهو يومهم عدم الصحة وليس بمراد بل المراد عدم الحل ولهذا صرحوا بالاعادة ولو كانت باطلة لكان اداءه ان كان في وقت وقضاءه ان كان خارجه ولو صرحوا بعدم الحل لزال الاشتباه وحاصل دليلهم المقضى لعدم الحل انه ظني مفيد تاخير وقت المغرب في خصوص هذه الليلة لتوصل الى الجمع بمزدلفة فعملنا بمقتضاه ما لم يلزم تقديم على الدليل القاطع وهو الدليل الموجب للمحافظة على الوقت فقبل طلوع الفجر لم يلزم تقديمه على القطعي وبعده انتفى اه كان تدارك هذا الواجب وتقرر المأثم اذ لو وجبت الاعادة بعده كان حقيقته عدم الصحة فيما هو مؤقت قطعيا وفيه التقديم المستنع وفي فتح القدير وقد يقال بوجوب الاعادة مطلقا لانه اذا ما قبل وقتها الثابت بالحديث فتعلمه بانه للجمع فاذا وات سقطت الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ومرجعه الى تقديم المعنى على النص

العلامة بانه من المشاهير تلقته الامه بالقبول في الصدر الاول وعمه لوابه فجاز ان يزاد به على كتاب الله تعالى واقول قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا الآية ونحوها ليس فيه دلالة قاطعة على تعين الاوقات وانما دلالتها على ان للصلاة اوقاتا وتعيينها ثبت امامنا بحديث جبريل او غيره من الاحاد او بقوله عليه الصلاة والسلام رمث ذلك لا يفيد القطع فجاز ان يعارضه خبر الواحد ثم يعمل بقوله عليه السلام وهو انه جمع بينهما بالازدلفة ولا يجوز ان يكون قضاء فتعين ان يكون ذلك وقته اه والا حسن الاول لان عدم قطعية تعين الاوقات بعيد لبوته بالنقل المتواتر عنه عليه الصلاة والسلام بل ينظم القرآن اذا فر دلك الشمس وغروها كما في السعدية ثم قال في العناية وشكك عن ابي يوسف اى او رداش كلا من جانبته على صاحبها ان صلاة المغرب التي صلاها في الطريق امان وقعت صحيحة او لا فان كان الاول فلا تجب الاعادة لا في الوقت ولا بعده وان كان الثاني وجبت فيه وبعده لان ما وقع فاسدا لا ينقلب صحيحا بمضى الوقت واجيب بان الفساد وقوف يظهر اثره في ثاني الحال كما مر في مسألة الترتيب اه هذا ويؤخذ من هذا الجواب ان مرادهم من عدم الجواز عدم الصحة لانه لا فرق بين الفساد والبطالان في العبادات وهو ظاهر ما في الهداية حيث قال ومن صلى المغرب في الطريق لم يجزه عند ابي حنيفة ومحمد رحم الله وعليه اعادتها ما لم يطلع الفجر وقال ابو يوسف يجزئه وقد أساء اه لان قوله لم يجزه من الاجزاء لا من الجواز والذي يطلق على الحل الثاني لا الاول وقول المؤلف ولو كانت باطلة الخ جوابه ما علمت من ان البطلان غير بات بل هو موقوف ويدل عليه ما نقله عن الظهيرية وتنطيره بمن ترك الظهر الخ فان البطلان في المقيس عليه غير بات نعم ظاهر ما في النهاية يوافق ما ذكره المؤلف حيث نظرو وجوب الاعادة هنا بما اذ اصيل

ظنية الحديث او عدم قطعية دلالة الآية واذا كان كذلك لا يتم قواه فعملنا بمقتضاه الخ وبه يتأيد بحث المحقق ثم رأيت في العناية قال ما نعه واعترض بان هذا الحديث من الاحاد فكيف يجوز ان يبطل به قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا واجاب شيخ شيعني

الظهر في منزله يوم الجمعة (قوله وفي المحيط لوصلاهما بعدما جاوزا المزدلفة جاز) نقله في شرح الباب عن المتقي ثم قال وهو خلاف ما عليه الجمهور وقال أيضا وإذا ثبت وجوب هذا الجمع بمزدلفة في وقت العشاء فلو صلى المغرب في وقتها أو العشاء والمغرب في وقت العشاء قبل أن يأتي بمزدلفة ٣٦٨ أو بعدما جاوزها لم يجزه وعليه أعادتها ما لم يطالع الفجر في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر

والحسن وقال أبو يوسف يجزئه ولا يعيد وقد أساء لترك السنة ولو لم يعد حتى طلع الفجر عادت إلى الجواز وسط القضاء اتفاقا إلا أنه يأثم لتركه ثم صلى الفجر بغلس ثم وقف مكبرا مهلا مليا مهليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك ووقف على جبل قزح إن أمكنك والا فبقرب منه وهي موقف الابطن محسر ثم إلى منى بعدما أسفر جدا فارم جرة العقبة من بطن الوادي

الواجب وعن أبي حنيفة إذا ذهب نصف الليل سقطت إعادة الذهاب وقت الاستحباب اه (قوله وقف على جبل قزح الخ) كذا في الزيلعي والظاهر أنه يوجد في بعض نسخ المتن والا فالذي رأيت في بعضها وعليه كتب في النهر بدون هذه الزيادة (قوله وهي سنة الخ) وللشافعي قولان قول بالوجوب وقول بالسنية حكاهما

وكلهم على أن العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص لا يقال لو أجزأ بناءه على إطلاقه أدى إلى تقديم الظني على القطعي لا فانهقول ذلك أو قلنا بافتراض ذلك لكان حكمه بالأجزاء ونوجب إعادة ما وقع بمجزئنا شرعا مطلقا ولا بدع في ذلك فهو نظير وجوب إعادة صلاة أدب مع كراهة التحريم حيث نصحكم بأجزائها ويجب أعادتها مطلقا اه وفي المحيط لوصلاهما بعدما جاوزا المزدلفة جاز اه (قوله ثم صل الفجر بغلس) لرواية ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم صلاها يومئذ بغلس وهو في اللغة آخر الليل والمراد هنا بعد طلوع الفجر بقليل للحاجة إلى الوقوف بالمزدلفة (قوله ثم وقف مكبرا مهلا مليا مهليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك ووقف على جبل قزح إن أمكنك والا فبقرب منه) بيان للسنة فلو وقف قبل الصلاة أجزأه ووقته من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس وقدمنا أنه واجب وصرح في الهداية بسقوطه للعذر بأن يكون به ضعف أو عدة أو كانت امرأة تخاف الزحام لا شيء عليه وسيأتي في الجنايات أن هذا لا يخص هذا الواجب بل كل واجب إذا تركه للعذر لا شيء عليه ولم يقيد في المحيط خوف الزحام بالمرأة بل أطلقه فشمل الرجل لو وقف قبل الوقت لخوفه لا شيء عليه ولو لم بهامن غير أن يقف جاز كالوقوف بعرفة ولو لم يرف في جزء من أجزاء المزدلفة جاز كذا في المعراج واختلف في جبل قزح فقليل هو المشعر المحرام وقيل المشعر جميع المزدلفة ولم يذكر البيت وتة بمزدلفة وهي سنة لا شيء عليه لو تركها كالموقوف بعدما أقام في الأمام قبل الشمس لأن البيت وتة شرعت للتأهب للوقوف ولم تشرع نسكا (قوله وهي موقف الابطن محسر) أي المزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وهو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر السين المهملة المشددة وبالراء سمي بذلك لأن فيل أصحاب الفيل حسره أي عي وكل وادي محسر موضع فاصل بين منى ومزدلفة ليس من واحدة منهما قال الأزرقي إن وادي محسر خمسة أذراع وخمس وأربعون ذراعا وأما مزدلفة فأنها كلها من الحرم سميت بذلك من التزلف والأزدلاف وهو التقرب لأن الحجاج يتقربون منها وحدها بين وادي محسر ومازى عرفة ويدخل فيها جميع تلك الشعاب والجبال الداخلة في الحمد المذكور وظاهر كلام المصنف كغيره أن بطن محسر ليس مكان الوقوف كبطن عرنة في عرفات فلو وقف فيها فقط لا يجوز كالموقف في منى سواء قلنا أن عرنة ومحسر من عرفة ومزدلفة أولا ووقع في البدائع وأما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من أجزاء مزدلفة إلا أنه لا ينبغي له أن ينزل في وادي محسر ولو وقف به أجزاء مع الكراهة وذكر مثله في بطن عرنة قال في فتح القدير وما ذكره في البدائع غير مشهور من كلام الأصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الأجزاء وهو الذي يقتضيه النظر لأنهما ليسا من معنى المكانين والاستثناء منقطع (قوله ثم إلى منى بعدما أسفر جدا) أي ثم رجع وفسر الأسفار بأن تدفع بحيث لم يبق إلى طلوع الشمس إلا مقدار ما يصلي ركعتين كافي المحيط وفي الظهيرية وينبغي أن يكون أكثر من الذكر والصلاة عليه عليه السلام والدعاء وهو ذهاب فاذا بلغ بطن محسر أسرع أن كان ماشيا وحرك دابته أن كان راكبا قدر رمية حجر لانه عليه السلام فعل ذلك (قوله فارم جرة العقبة من بطن الوادي

النووي في مناسكه ثم قال ويتنا كذا الاعتناء بهذا المبيت سواء قلنا أنه واجب أو سنة فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ذهب أمان جليلان من أصحابنا إلى أن هذا المبيت ركن لا يصح الحج إلا به قاله أبو عبد الرحمن ابن بنت الشافعي وأبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة فينبغي أن يحصر على المبيت للخروج من الخلاف اه (قوله ومازى عرفة) قال في شرح التوازل المأزم المضيق بين جبلين والمراد عند الفقهاء الطريق بين الجبلين وهما جبلان بين عرفات ومزدلفة

(قوله أي المكان المسمى بذلك) تفسير لجمرة العقبة (قوله وقيل ان تضع طرف الابهام الخ) قال في الشربلاية عليه مشي في الهداية فقال وكيف الرمي أن يضع المحصاة على ظهر ابهامه اليمنى ويستعين بالسبابة اه قال الكمال وهذا التفسير يحتمل كلاما من تفسيرين قيل بهما أحدهما أن يضع طرف ابهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع المحصاة على ظهر الابهام كأنه عاقد سبعين فيرميها وعرف منه أن المسنون في كون الرمي باليد اليمنى والاشارة باليد اليسرى وبسببته ويضعها على مفصل ابهامه كأنه عاقد عشرة وهذا في التمكن من الرمي به مع الزجاة والوجهة عشر وقيل يأخذها بطرفي ابهامه وسببته وهذا هو الاصح لانه لا يسر المعتاد اه وكذا نقل تصحيحه في السراج عن النهاية وهو الذي صححه الولوالجي أيضا وظاهر كلام المؤلف ان الثاني مما في المغرب هو هذا فامشي عليه في الهداية غيره كما يدل عليه كلام الكمال وهو الظاهر خلافا لما مر عن الشربلاية (قوله ومقدار الرمي الخ) هذا تقدير برأى من ما يكون بينه وبين المكان في المسنون كذا في الفتح (قوله فلورماها فوقت قربا من الجمرة الخ) أي قدر ذراع ونحوه ومنهم من لم يقدره اعتبارا للقرب عرفا وضده البعد وتماه في الفتح وقال في الباب وقدر القريب بثلاثة أذرع والبعد عما فوقها وقيل القريب مادون الثلاثة (قوله ولو وقعت المحصاة على ظهر رجل الخ) فلو وقعت على الشخص أي أطراف اليد الذي هو علامة للجمرة أجزأه ولو على قبة الشخص ولم تنزل عنه فالظاهر انه لا يجوز له البعد ليلاب وفيه ٣٦٩ وان لم يدرا انها وقعت في المرمى بنفسها أو بنقض من وقعت عليه وتحرى كنه فيه اختلاف والاحتياط ان يعيده وكذا لورمي وشك في وقوعها موقعها

سبع حصيات كحصى الخذف) أي المكان المسمى بذلك والجمار هي الصغار من الحجارة جمع جرة وبها سموا المواضع التي ترمى جارا وجرات لما يتهجم من الملابس وقيل لتجمع ما هنالك من الحصى من تجمد القوم اذا تجمعوا وجر شعره اذا جمعه على قفاه والخذف بالحاء والذال المجتمعتين ان ترمى بمحصة أو نواة أو نحوها تأخذ بين سبابتك وقيل ان تضع طرف الابهام على طرف السبابة وفعله من باب ضرب كذا في المغرب وصحح الولوالجي القول الثاني لانه أكثر اها نه للشيطان وهذا بيان للسنة فلورمي كيف اراد جاز ولورمي من فوق العقبة أجزأه وكان مخالفا للسنة قيد بالرمي لانه لو وضعها وضعا لم يجوز لترك الواجب والطرح رمي ١١ تدميه فيكون مجزئا لانه مخالف للسنة ومقدار الرمي أن يكون بين الرمي وموضع السقوط خمسة أذرع كذا في الهداية وفي التمهيد يجب أن يكون بينهما هذا القدر فلورماها فوقت قربا من الجمرة بكفيه ولو وقعت بعيد لم يجز لانه لم يعرف قربة الا في مكان مخصوص والقريب عفو ولو وقعت المحصاة على ظهر رجل أو على عجل وثبتت عليه كان عليه اعادتها واذا سقطت عن الحمل أو عن ظهر الرجل في سنها ذلك أجزأه وأشار بقوله كحصى الخذف الى انه لورمي بسبع حصيات جلة واحدة فانه يكون عن واحدة لان المنصوص عليه تفرق الافعال والتقييد بالسبع لمنع النقص لانتع الزيادة فانه لورماها بأكثر من السبع لم

بنفسها أو بنقض من وقعت عليه وتحرى كنه فيه اختلاف والاحتياط ان يعيده وكذا لورمي وشك في وقوعها موقعها

سبع حصيات كحصى الخذف
فلا حوط أن يعيد (قوله ولورمي بسبع حصيات جلة الخ) وفي الكرماني اذا وقعت متفرقة على مواضع الجرات جاز كما لو جمع بين أسواط الحد

٤٧ بحر - ثاني في بضربة واحدة وان وقعت على مكان واحد لا يجوز وقال مالك والشافعي وأحمد لا يجوز له الا عن حصاة واحدة كنفما كان لانه مأثور بالرمي سبع مرات شرح الباب ثم نقل عن مصنف الباب في منسكه الكبير ان الذي في المشاهير من كتب أصحابنا الاطلاق في عدم الجواز كما هو قول الاثمة الثلاثة ثم نازعه بما فيه نظر من أحسن النظر فراجعه وتبصر وفي حاشية المندني عن المرشدي ولا يجوز الرمي بالقوس ونحوه ولا الرمي بالرجل ومن كان مريضا أو مغشى عليه توضع المحصاة في يده ويرمي بها وان رمي عنه غيره بامر أو أجزأه والاول أفضل وفي الباب ولورمي بحصيتين احدهما عن نفسه والاخرى عن غيره جاز ويكره والاولى أن يرمى أولا عن نفسه ثم عن غيره (قوله فانه لورماها بأكثر من السبع لم يضره) قال في الباب ولورمي أكثر من سبع بكره وقال شارحه أي اذا رماه عن قصد وأما اذا شك في السبع ورماه وتبين انه الثامن فانه لا يضره ذلك هذا وقد ناقضه في الكبير بقوله ولورمي بأكثر من السبع لا يضره اه أقول ما ذكره في المنسك الكبير هو ما ذكره المؤلف هنا ولعله محمول على غير القصد فلا تناقض اذ لا شك ان السبع هو المسنون فالزيادة عليها مخالفة للسنة فتكره لو كانت مقصودة والا فلا وفي حاشية المندني قال الشيخ عز الدين بن جماعة في مناسكه الكبرى قالوا لو زاد الرمي على السبع هل يندب أو يكره فقال بعضهم انه لا تدره الزيادة لان رمية طاعة وقال بعضهم بل تكره لانه خلاف السنة هكذا نقل الخلاف اه وقال نخس الاثمة لو زاد على سبع حصيات لأجزأه وينبغي أن يكره قال القاضي عبيد بن نبي أن يكون هذا هو المذهب ويكره رمي الجمرتين

كذلك في هذا اليوم بالطريق الأولى لانه بدعة ولم يفعله عليه الصلاة والسلام وربما اتخذها الجهال نسكا اه (قوله والا فيجوز الرمي الخ) قال في الترمذي اطلاق يعطى جوازه بالياقوت والفيروزج وفيه ما خلاف ومنه الشارحون وغيرهم بناء على اشتراط الاستهانة بالرمي وأجازه بعضهم بناء على نفي ذلك الاشتراط ومن ذكر جوازه الفارسي في مناسكه كذا في الفتح وهذا يفيد ترجيح اعتبار الشرط المذكور ومقتضى كلام الشارح تبعاً للغاية عدم اعتباره حيث جزم بجوازه بالايجار النفيسة بخلاف الخشب والعنبر والأولوث يعني كباره لانها ليست من أجزاء الارض وأما الذهب والفضة فنثار وليست برمي اه وفي الثمر النبيلة قدمنا جواز الرمي بكل ما كان من جنس الارض ومن صرح به صاحب الهداية فشم كل الاجار النفيسة كالياقوت والزبرجد والزمرد والبخس الفيروزج والبلور والعقيق وبهذا صرح الزيلعي الا انه قال في العناية اعترض على صاحب الهداية بالفيروزج والياقوت فانهما من أجزاء الارض حتى جاز التيمم بهما ومع ذلك لا يجوز الرمي بهما وأجيب بان الجواز مشروط بالاستهانة برمييه وذلك لا يحصل بهما اه فقد أثبت تخصيص العموم وهو مخالف لنص الزيلعي وخصص بالفيروزج والياقوت دون غيرهما فليتأمل ويحذر اه بقي شيء وهو ان الزيلعي استثنى الجواهر وتبعه المؤلف مع انه صرح بجواز الاجار النفيسة ولم يذكر الجواهر العينية ولا الشئني قال نوح أفندي لانها من قبيل الاجار النفيسة بل الاجار النفيسة مستخرجة منها وفي حاشية مسكين تفرقة الزيلعي بين الجواهر والاجار النفيسة في الحكم ليس الا محض تحكم اه لكن ذكر الشيخ اسمعيل في شرحه عن الغاية والجواهر وهي كالأولوث وبه اندفع التحكم لانها ليست من جنس الارض ٣٧٠ ومن اعترض على العناية بما في الغاية والزيلعي سعى أفندي في حواشيه علمه اوسفه

البه في التتارخانية فانه بعد ما ذكر الاعتراض والجواب السابقين وعزاهما الى السغناقي قال واعلم ان هذه الرواية مخالفة لما في المحيط أي من الجواز بكل ما كان من جنس الارض كما مر عن الهداية (قوله اما لانها ليست من جنس الارض) هذا خاص فيما قبل الذهب

يضره والتقييد بالمحصى لبيان الاكل والا فيجوز الرمي بكل ما كان من جنس الارض كالخجر والمدر وما يجوز التيمم به ولو كفاه من تراب ولا يجوز بالخشب والعنبر والأولوث والجواهر والذهب والفضة اما لانها ليست من جنس الارض اولانها نثار وليست برمي اولانه اعزاز لا هانة وكذا التقييد بمحصى الخذف لبيان الاكل فانه لورماها بأكبر منه جاز لمحصل المقصود غير انه لا يرمي بالبحار من الحجارة كسلا يتأذى به غيره ولورمي صح وكذا لم يبين الموضع المأخوذ منه المحصلا لانه يجوز أخذه من أي موضع شاء فليأخذها من مزدلفة أو من قارة الطريق ويكره من عند الجمرة تنزيها لانه حصي من لم يقبل حجه فانه من قبل حجه رفع حصاه كما ورد في الحديث ولم يشترط طهارة الحجارة لانه يجوز الرمي بالحجر النجس والافضل غسلها وفي مناسك المحصري جرى التوارث بحمل المحصى من جبل على الطريق فيحمل منه سبعين حصاة قال وفي مناسك الكرماني يدفع من المزدلفة بسبع حصيات وقال قوم بسبعين حصاة وليس مذهبا اه كذا في معراج الدراية وفي فتح القدير ويكره ان يلتقط

والفضة وقوله واما لانها نثار خاص بهما كما هو مذكور في السعدية عن الغاية وقوله واما لانه اعزاز الخ شمل الكل جزا الا الخشب ان كان مما ليس له قيمة (قوله كما ورد في الحديث) جعله في الهداية أثرا وقال في الفتح وقوله به ورد الاثر كانه ما عن سعيد بن جبير قلت لابن عباس ما بال الجار ترمى من وقت التحليل عليه السلام ولم تصره ضابا تسد الاق فقال اما علمت ان من يقبل حجه يرفع حصاة قال ومن لم يقبل ترك حصاة قال مجاهد سمعت هذا من ابن عباس جعلت على حصاة في علامة ثم قوسطت الجمرة فريمت من كل جانب ثم طلبت فلم أجده تلك العلامة شيئا اه لكن في حاشية المدني عن شرح النقاية لمن لا على الفاري انه رواه الدارقطني والحاكم وصححه عن أبي سعيد الخدري قال قلت يا رسول الله هذه الجمار التي ترمى بها كل عام فحسب انها تنقص فقال انه ما يقبل منها رفع ولولا ذلك لأيتها أمثال الجبال اه واستشكله ابن كمال باشا بان حج المشركين غير مقبول وأجيب بان الكفار قد تقبل عباداتهم فيجازون عليها في الدنيا أقول المراد أعمالهم التي هي عبادات صورة لا حقيقة لان مثل الحج لا يكون عبادة الا بالنية والكافر ليس من أهلها كما صرحوا به تأمل هذا وفي مني خمس آيات هذه احداها وقد نظمها بعضهم فقال وأى مني خمس فمنا تساعها * بحاج بيت الله لو جاوزوا المحدا ومنع حداة خطف لمحم بارضاها * وقلة وجدان البعوض بهاعدا وكون ذباب لا يعاقب طعمها * ورفع حصي المقبول دون الذي ردا (قوله وليس مذهبا) قال في الثمر النبيلة يعارضه قول الجوهرة ويستحب أن يأخذ حصي بجمار من المزدلفة أو من الطريق اه ولذا قال في الهداية يأخذ المحصى من أي موضع شاء اه فالنفي ليس الاعلى التعيين أي لا يتعين الاخذ من المزدلفة لنا مذهبا وما قاله في الهداية يقتضي خلاف ما قيل

انه يلتقطها من الجبل الذي على الطريق في المزدلفة وما قبل يأخذ من المزدلفة سبعاً فأدانه لاسنة في ذلك وجب خلافها الاساءة
(قوله وانتهاه اذا طلع الفجر الخ) فيه ان وقت الجواز لا آخره لان المراد به الصلوة لا المحل فالاولى عدم التعرض للانتهاه كما في
عبارة المبسوط المذكورة في الفتح ثم ظهر لي الجواب بانه اراد بيان وقت الجواز اداء كما افاده في شرح اللباب لكن في الفتح
و ثبت وصف القضاء في الرمي من غروب الشمس عند أي حنيفة الا انه لا شيء فيه سوى ثبوت الاساءة ان لم يكن لعذر اه نامل
هذا وفي حاشية المديني عن حاشية شيخه بعد عزوه ما ذكره المؤلف الى المبسوط والمحيط ٣٧١ الرصوى قال لكن في الهداية

والزيلي والعيني والبدائع
والكافي والكبرماني
وغبرها ان وقته من
طلوع الفجر الى غروب
الشمس وقال في مبسوط
السرخسي ففي ظاهر
المذهب وقته الى غروب
الشمس ولكنه لورمي
بالبيل لا يلزمه شيء اه

وكبر بكل حصاة واقطع
التلبية بأولها ثم اذبح

وعليه يحمل ما قدمناه
عن الفتح نامل (قوله
والثاني من طلوع الشمس
الى الزوال) قال الرمي
أي المستحب وقد وافق
على الاستحباب العيني
وذكره في مجمع الرواية
عن المحيط أيضاً بصيغة
المسنون ووافقه في النهر
(قوله والرابع قبل
طلوع الشمس الخ) قيده
في الفتح بعد احاديث
ساقها بعدم العذر قال
حتى لا يكون رمي الضعفة
قبل الشمس ورمي الرعاة

حجر واحد اذ يكسره سبعين حجراً صغيراً كما يفعله كثير من الناس اليوم ولم يبين وقته وله اوقات
اربعة وقت الجواز ووقت الاستحباب ووقت الكراهة فالاول ابتداءه من طلوع
الفجر يوم النحر وانتهاه اذا طلع الفجر من اليوم الثاني حتى لو أخره حتى طلع الفجر في اليوم الثاني
لزمه دم عند أي حنيفة خلافاً لهما ولورمي قبل طلوع فجر يوم النحر لم يصح اتفاقاً والثاني من طلوع
الشمس الى الزوال والثالث من الزوال الى الغروب والرابع قبل طلوع الشمس وبعد الغروب كذا
في المحيط وغيره وجعل في الفتاوى الظهيرية الوقت المباح من المكروه فهي ثلاثة عنده والا كثرون
على الاول (قوله وكبر بكل حصاة) أي مع كل حصاة من السبعة بيان للافضل فلولم يذكر الله أصلاً
أوهل أو سبع أجزاء ولم يذكر الدعاء آخره لان السنة ان لا يقف عندها كما يشير اليه في رمي الجمار
الثلاث وضابطه ان كل جرة بعدها جرة فانه يقف بعدها للدعاء لانه في أثناء العبادة وكل جرة
ليس بعدها جرة ترمى في يومه لا يقف عندها لانه خرج من العبادة كذا في الظهيرية وهو مشكل
فان الدعاء بعد الخروج من العبادة مستحب كما في الصلاة والصوم اذا خرج منها فالاولى الاستدلال
بفعله عليه السلام كذلك وان لم تظهر له حكمة وقد يقال هي كون الوقوف يقع في جرة العقبة في
الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة ازدحام الواقفين والمارين ويقضى ذلك الى
ضرر عظيم بخلافه في باقي الجمرات فانه لا يقع في نفس الطريق بل بجعل عنده (قوله واقطع التلبية
بأولها) أي مع أول حصاة ترميها الحديث الصحيح لم يزل عليه السلام يلبى حتى رمى جرة العقبة ولا
فرق بين المفرد والمتعمد والقارن وقيد بالبحر بالجمع لان المعتمر يقطع التلبية اذا استتم الحجر لان
الطواف ركن في العمرة فيقطع التلبية قبل الشروع فيها وقيد بكونه مدرّكاً للجمع بادراك الوقوف
بعرفة لان فائت الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين يأخذ في الطواف لان العمرة واجبة عليه
فصار كالمعتمر والمحصر يقطعها اذا ذبح هديه لان الذبح للتحلل والقارن اذا كان فائت الحج يقطع
حين يأخذ في الطواف الثاني لانه يتحلى بعده وأشار بالرمي الى انه يقطعها اذا فعل واحداً من
الامور الاربع التي تفعل في الحج يوم النحر فيقطعها ان حلق قبل الرمي أو طاف الزبارة قبل الرمي
والذبح والحقق أو ذبح قبل الرمي ثم التمتع أو القران ومضى وقت الرمي المستحب كفعله فيقطعها
اذا لم يرم جرة العقبة حتى زالت الشمس كذا في المحيط (قوله ثم اذبح) أي على وجه الافضلية
لان الكلام في المفرد وهو ليس بواجب عليه وانما يجب على القارن والمتعمد وأما الافضلية فان كان
مسافراً فلا أخضية عليه ولا فعليه كما لم يكن وقد ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام ذبح
بيده ثلاثاً وستين بدنة وأمر علياً فذبح ما بقي وأشركه في هديه ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر

لئلا يلزمهم الاساءة وكيف بذلك بعد الترخص (قول المصنف وكبر بكل حصاة) كذا روى ابن مسعود وابن جابر وأم سليمان
وظاهر المرويات من ذلك الاتقصار على الله أكبر غير انه روى عن الحسن بن زياد انه يقول الله أكبر رغم الشيطان وخبره وقيل
يقول أيضاً اللهم اجعل حجى مبروراً وسعي مشكوراً وذنبى مغفوراً كذا في الفتح (قوله فالاولى الاستدلال بفعله عليه الخ) قال
في الفتح على هذا اتفاق الروايات عنه عليه السلام ولم يظهر حكمة تخصيص الوقوف والدعاء بغيرها من الجمرتين فان تخايل انه
في اليوم الاول لكثرة ما عليه من الشغل والحقق والافاضة الى مكة فهو منعدم فيما بعده من الايام (قوله وقيد بالبحر بالجمع)

نسب اليه هذا التفسير وان لم يكن مصرحاً به وكذلك ما بعده لان الكلام فيه فهو عما تضمنه كلامه (قوله ومراده ان ياخذ من كل شعرة الخ) قال في الشريعة لا يسه قات يظهر لي ان المراد بكل شعرة أى من شعر الربع على وجه اللزوم أو من الكل على سبيل الاولوية فلا مخالفة ٣٧٢ في الاجزاء لان الربع كالكل كافى للحلق (قوله وفي فتح القدير انه هو الصواب)

قال في النهر وبواقفه ما في الملتقط عن الامام حلق رأسي بمكة فخطأ في الحلق في ثلاثة أشياء ما ان جلست قال استقبل القبلة وناولته الجانب الايسر فقال ابدأ باليمن فلما أردت ان أذهب قال ادفن شعرك فرجعت فدفنته اه قات وفي المعراج روى انه عليه

فطبخت فاكلام من مجهاوشر بامن مرقها ثم ركب الى البيت فصلى بمكة الظهر قال ابن حبان والحكمة في انه صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثاً وستين بدنة انه كان له يومئذ ثلاث وستون سنة فحمر لكل سنة بدنة (قوله ثم احلق أو قصر والحلق أحب) بيان للواجب والمراد بالحلق ازالة الشعر ربع الرأس ان أمكن والا بان كان أقرع فيجبرى الموسى على رأسه ان أمكن واحب على المختار والا بان كان على رأسه قروح لا يمكن امرار الموسى عليه ولا يصل الى تقصيره فقد سقط هذا الواجب وحل بمن حلقها والا حسن أن يؤخر الاحلال الى آخر الوقت من أيام النحر ولو أمكنه الحلق لكن لم يجد آلة ولا من يحلقها فليس بعذر وليس له الاحلال لان اصابة الآلة مرجوف كل ساعة ولا كذلك به القروح وان دمالها والازالة لا تختص بالموسى بل بأي آلة كانت أو بالنورة والمستحب الحلق بالموسى لان السنة وردت به والمراد بالتقصير ان يأخذ الرجل أو المرأة من رؤس شعر ربع الرأس مقدار الاغلة كذا ذكر الشارح ومراده أن يأخذ من كل شعرة مقدار الاغلة كما صرح به في المحيط وفي البدائع قالوا يجب أن يزيد في التقصير على قدر الاغلة حتى يستوفى قدر الاغلة من كل شعرة برأسه لان أطراف الشعر غير متساوية قال المحلى في مناسكه وهو حسن والاغلة بفتح الهمزة والميم وضم الميم لغة مشهورة ومن خطأ راوياً فقد أخطأ واحدة لانامل ثم التخيير بين الحلق والتقصير انما هو عند عدم العذر فلو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير أو التقصير تعين الحلق كأن لبده بضمغ فلا يعمل فيه المقرض وانما كان الحلق افضل لدعائه عليه السلام للمحققين بالرجة فنفقنا أو ثلاثاً وفي الثالثة أو الرابعة للتقصير بها ويستحب حلق الكل لا اتباع ولم يذكر سنن الحلق لانه لا يخص الحلق في الحج لان أصل الحلق في كل جمعة مستحب كما صرح به في القنية ويعتبر في سنته البداءة باليمن للحلق لا الحلق فيبدأ بشقه الايسر ومقتضى النص البداءة بيمين الرأس لما في الصحيحين انه عليه السلام قال للحلق خذ وأشار الى الجانب الايمن ثم الايسر ثم جعل يعطيه الناس وفي فتح القدير انه هو الصواب وهو خلاف ما ذكر في المذهب ويستحب دفن شعره والدعاء عند الحلق وبعد الفراغ مع التكبير وان رمى الشعر فلا بأس به وكره القاؤه في الكنف والمغتسل كذا في فتاوى العلاي ويستحب له أن يقص أطفاره وشواربه بعد الحلق للاتباع ولا يأخذ من محبته شيئاً لانه مثله ولو فعل لا يلزمه شيء (قوله وحل لك غير النساء) أى بالحلق أى غسل التطيب لمحدث الصحاب عن عائشة رضي الله عنها قالت طيب رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمه حين أحرم وحله حين أحل قبل أن يطوف بالبيت وحرم الدواعي كالوطء أفادانه ليس قبل الحلق تحليته لشيء مما كان حلالاً بالأحرام ويدل عليه ما في المبسوط والحاصل ان في الحج احلالين أحدهما بالحلق والثاني بالطواف وما في الهداية وغيرهما من أن الرمي ليس من أسباب التحلل عندنا يخالفه ما في فتاوى قاضيان ولفظه وبعد الرمي قبل الحلق يحل له كل شيء الا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يحل له الطيب أيضاً وان كان لا يحل له النساء والصحيح ما قلنا لان الطيب داع الى الجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيارة بالآثر اه وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى لما قدمنا وما في المحيط ولفظه

ثم احلق أو قصر والحلق أحب وحل لك كل شيء غير النساء

الصلاة والسلام حلق رأسه من يمين الحائق وعن الشافعي من يمين المخلوق فاعتبرنا يمين الحائق وهو يمين المخلوق قال الكرماني ذكره بعض أصحابنا ولم يعزه الى أحد بل الاولى اتباع السنة فانه عليه الصلاة والسلام بدأ بيمينه في الصحيح وقد أخذ أبو حنيفة رحمه الله بقول المجام حين قال ادن الشق الايمن من رأسك وفيه حكاية معروفة اه وهذا أيضاً يؤيد ما استصوبه في الفتح ويفيد

ان خلافه ليس مما ثبت عند أهل المذهب (قوله وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى) قال في الشريعة لا يسه قات يظهر لي ان المراد بكل شعرة أى من شعر الربع على وجه اللزوم أو من الكل على سبيل الاولوية فلا مخالفة ٣٧٢ في الاجزاء لان الربع كالكل كافى للحلق (قوله وفي فتح القدير انه هو الصواب)

الله تعالى عليه وسلم وبعد الرمي قبل المحلق يحل له كل شيء إلا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يحل له الطيب أيضا وإن كان لا يحل له النساء والصحيح ما قلنا أن الطيب دأع إلى الجماع وإنما عرفنا حل الطيب بعد المحلق قبل طواف الزيارة بالآخر اهـ فالأولى أن يرد كلامه المذكور نائبا بكلامه الأول لأنه ألزم لموافقة ما في الهداية وليس له ما في الصحيحين ولأنه يتناقض الأول بالثاني وقواه وإنما عرفنا حل الطيب الخ جواب عن سؤال مقدر كانه قال قائل الطيب دأع إلى النساء فكان ممنوعا منه مطلقا فخصه بالرمي وحل بالمحلق للأنظر لكنهم يأت بدليل لتحليل الرمي لشيء فالمرجع لكلامه الأول الموافق للهداية ومحصره التحلل بالمحلق بقوله والخروج عن الاحرام انما يكون بالمحلق وبهذا يعلم بطلان ما ينسب لقاضيخان من أن المحلق لا يحل به الطيب (قول المصنف فطف للركن سبعة أشواط) قال الرمي ويسمى طواف الزيارة وطواف الأفاضة وطواف يوم النحر وطواف الركن كما في العيني وسيأتي أن طواف الصدر يسمى طواف الأفاضة لأنه لاجله يفيض إلى البيت من منى اهـ هذا وشراؤها صحة الاسلام وتقديم الاحرام والوقوف والنية واثنان أكثره والزمان يوم النحر بعده والمكان وهو حول البيت داخل المسجد وكونه بنفسه ولو محمولا فلا تحوز النية بالمغمى عليه وواجباته المشي للقادر والقيام واتمام السبعة والطهارة عن الحدث وستر العورة وفعله في أيام النحر وأما الترتيب بينه وبين الرمي والمحلق فسنة ولا مفسد للطواف ولا قوت قبل الممات ولا يجزئ عنه البذل إذا مات بعد الوقوف بعرفة وأوصى باتمام الحج تجب البدنة لطواف الزيارة وجازجه اهـ باب ٣٧٣ أي صح وكل لكن في مناسك

الطرابلسي عن محمد فدين مات بعد وقوفه بعرفة وأوصى باتمام الحج يذبح

ثم إلى مكة يوم النحر أو غدا أو بعده فطف للركن سبعة أشواط بالرمل وسعى إن قدمتهما والا فعلا وحل لك النساء

عنه بدنة للزلفة والرمي والزيارة والصدر ورازجه فهذا دليل على أنه إذا مات بعرفة بعد تحقق

ولو أبيع له التحلل فغسل رأسه بالمحطى وقلم ظفره قبل المحلق فعليه دم لأن الاحرام باق لأنه لا يحل إلا بالمحلق فقد جنى عليه وقد ذكر الطحاوي لادم عليه عند أبي يوسف ومحمد أنه أبيع له التحلل فيقع به التحلل اهـ فلو كان التحلل بالرمي حاصلا في غير الطيب والنساء لم يلزمه دم بتقليم الأظفار وتخريج على قول الطحاوي عندهما ما يبيح التحلل (قوله ثم إلى مكة يوم النحر أو غدا أو بعده فطف للركن سبعة أشواط بالرمل وسعى إن قدمتهما والا فعلا) أي ثم رجع في واحد من هذه الأيام الثلاثة لاداء الركن الثاني من ركني الحج وقد قدمنا أن الركن أكثرها وهو أربعة أشواط على الصحيح وما زاد عليها واجب بنجر بالدم وأول وقت صحته إذا طلع الفجر يوم النحر ولو قبل الرمي والمحلق وليس له وقت آخر تغتفر الخطأ بغوته بل وقته العمر وأما الواجب فهو فعله في يوم من الأيام الثلاثة عند أي حنيفة حتى لو أخره عنهما مع الامكان لزمه دم وأفضلها أولها كالأضحية وقد ورد في الحديث أنه عليه السلام طاف بعد صلاة الظهر يوم النحر للركن وأفاد أنه مخير في تقديم الرمل والسعي إذا طاف للقدوم في تأخيرهما لطواف الركن وانهما لا يتكرران في الحج ولم يتكلم على الأفضلية وقالوا الأفضل تأخيرهما لطواف الركن ليصير اتبعاً للعرض دون السنة (قوله وحل لك النساء) يعني بالمحلق

الوقوف تجبر عن بقية أعمال البدنة فلا ينافي ما في المبسوط أنه تجب البدنة لطواف الزيارة إذا فعل بقية الأعمال إلا الطواف ويؤيده ما في قاضيخان والسراجية أن الحاج عن الميت إذا مات بعد الوقوف بعرفة جازع عن الميت لأنه أدى ركن الحج أي ركنه الأعظم الذي لا يغتفر إلا بغوته لقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة وهو لا ينافي ما سبق من وجوب البدنة وأنه يجب من مال الميت - تذ اهـ شارح لباب (قوله وقد ورد في الحديث الخ) قال في الباب وإذا فرغ من الطواف رجع إلى منى فصلى الظهر بها وقال شارحه أي بمنى أو بمكة على خلاف فيها ذكره ابن الهمام والثاني أظهر تغلا وعقلا أما النقل فلما ورد في الكتب الستة أنه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بمكة وأما العقل فلأنه عليه السلام لا شك أنه أسفر جادا بالشعر الحرام ثم أتى منى في الضحوة فحضر بيده الشريفة يديه ثلاثا وستين بدنة وعلى رضى الله عنه أكل للسنة ثم قطعت من كل واحدة قطعة فطخت فاكل منها ثم حلق فأتى مكة وطاف وسعى فلا بد من دخول وقت الظهر حينئذ والصلاة بمكة أفضل فلا وجه لعدوله إلى منى ثم لا يعارض حديث الجماعة حديث علم بانفراده أنه عليه السلام صلى الظهر بمنى قال ابن الهمام ولا شك أن أحدا المخبرين وهم وإذا تعارضا ولا بد من صلاة الظهر في أحد المكانين ففي مكة بالمسجد الحرام أولى لثبوت مضاعفة الفرائض فيه ولو تجشنا الجمع جملنا فعله بمنى على الأعادة بسبب اطلاع عليه موجب نقصان المؤدى أولا اهـ (قوله وأفاد أنه مخير في تقديم الرمل والسعي الخ) قال الرمي قدم عن التحفة أفضلية التأخير وأقول فلو لم يفعل ما في هذين الطوافين فعلها مؤاؤف الصدر لأن السعي غير مؤقت كما

سبصره في الجنائيات وصرحوا بان الرمل بعد كل طواف يعقبه سعي فيه علم انه يأتي بهما في الصدر لولم يقدمهما ولم اراه صريحا وان علم من اطلاقهم نامل (قوله موقوف على الركن منها) أي من الاشواط (قوله وفي الظهيرة وليالي أيام النحر منها) تقدم الكلام فيه في باب الاعتكاف (قوله وهو ممتد الى طلوع الشمس من الغد) ذكر مثله في البحر العميق ومنسك الفارسي والطرابلسي ويخالفه ما في لباب المناسك وشرحه من انه اذا طلع الفجر فقد فات وقت الاداء عند الامام خلافا لهما وبقي وقت القضاء اتفاقا فهو صريح في ان آخر الرمي ٣٧٤ في هذين اليومين طلوع الفجر وأقره عليه الشارح المرشدي ومثله في منسك العفيف

ويدل عليه قول صاحب البدائع فان آخر الرمي فیهما الى الليل فرمي قبل طلوع الفجر جاز ولا شيء عليه لان الليل وقت الرمي في أيام الرمي لما روينا من الحديث اه وقول وكره تأخيره عن أيام النحر ثم الى منى فإرم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليه ثم بحجرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم عدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكثت

الحاوي القدسي والمكروه في اليوم الاول ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس وكذلك في اليوم الرابع عند أي حنيفة وما بين هذه الايام كلها من التباين الثلاث اه وقول الحدادی في الجوهره وان رمي بالليل قبل طلوع

الفجر جاز ولا شيء عليه اه وكاش فيه اختلاف الرواية ثم رأيت في المنسك الاوسط للمنلاسنان الرومي حكاية الخلاف الشمس حيث قال وقال أصحابنا ان وقت أداء رمي الجمار في اليوم الاول والثاني من أيام التشريق من زوال الشمس الى طلوع الفجر من الغد وقال بعضهم الى طلوع الشمس من الغد اه كذلك حاشية المدني عن حاشية شيخه (قوله فظهر ان له وقتين الخ) فوقت العصاة من الزوال الى طلوع الشمس ووقت الكراهة من غروب الشمس الى طلوعها وهذا كله وقت الاداء في اليومين الثاني والثالث قال في اللباب وشرحه واذا طلع الفجر اری صبح الرابع فقد فات وقت الاداء أي عند الامام خلافا لهما وبقي وقت القضاء أي اتفاقا الى آخر أيام التشريق فلو أخره أي الرمي عن وقته أي المعين له في كل يوم فعليه القضاء والجزاء وهو لزوم الدم ويفوت وقت القضاء بغروب الشمس من الرابع اه وسيشير الى ذلك قريبا

السابق لا بالطواف لان الحلق هو التحلل دون الطواف غير انه آخر عمله في حق النساء الى ما بعد الطواف فاذا طاف عمل الحلق عمله كالطلاق الرجعي آخر عمله الى انقضاء العدة محتاجة الى الاسترداد فاذا انقضت عمل الطلاق عمله فبانت به والدليل على ذلك انه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شيء حتى يحلق كذا ذكر الشارح وغيره وهكذا صرح في فتح القدير انه لا يخرج من الاحرام الا بالحلق فاذا انه لو ترك الحلق أصلا وقلم ظفره أو غطى رأسه قاصدا التحلل من الاحرام كان ذلك جنابة موجبة للجزاء وحل النساء موقوف على الركن منها وهي أربعة فقط (قوله وكره تأخيره عن أيام النحر) أي تأخير الطواف كراهة تحريم لترك الواجب وهو أداءه فيها وأشار به الى رد ما ذكره القدوري في شرحه من أن آخره آخر أيام التشريق ولو قال وكره تأخيرهما عن أيام النحر لكان أولى ليفيد حكم الحلق كالطواف وحل الكراهة ولزوم الدم بالتأخير انما هو عند الامكان كما في المحيط من أن الحائض اذا طهرت في آخر أيام النحر فان أمكنها الطواف قبل الغروب ولم تفعل فعليها دم للتأخير وان لم يمكنها طواف أربعة أشواط فلا شيء عليها ولو حاضت بعد ما قدرت على الطواف فلم تطف حتى مضى الوقت لزمها الدم لانها مقصرة بتفريطها وفي الظهيرة وليالي أيام النحر منها (قوله ثم الى منى فإرم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليه ثم بحجرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم عدا كذلك ان مكثت) أي ثم رجع الى منى فإرم الجمار اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذ كر البيتوتة بمعنى لانها ليست بواجبة لان المقصود الرمي لكن هي سنة حتى قال الاسيحاوي ولا يبيت بمكة ولا بالطريق ويكره أن يبيت في غير أيام منى وأشار بقوله بعد الزوال الى أول وقته في ثاني النحر وثالثه حتى لورمي قبل الزوال لا يجوز ولم يذ كر آخره وهو ممتد الى طلوع الشمس من الغد فلورمي لیسلاص وكره كذلك في المحيط فظهر ان له وقتين وقتا للصلاة ووقتا لكراهة بخلاف الرمي في اليوم الاول فان له أربعة أوقات كما بيناه وما في الفتاوى الظهيرية من أن اليوم الثاني من أيام التشريق كالיום الاول ولو أراد ان ينصرف في هذا اليوم له أن يرمي قبل الزوال وانما لا يجوز قبل الزوال لمن لا يريد النفر فمحمول على غير ظاهر الرواية فان ظاهر الرواية انه لا يدخل وقته في اليومين الا بعد الزوال ما لمقاوفي المحيط ولو أخر رمي الجمار كلها الى اليوم الرابع رماها على التأليف لان أيام التشريق كلها وقت رمي فيقتضى مرتبا كالمسنون وعليه دم واحد عند أي حنيفة لان الجنائيات اجتمعت من جنس واحد فيعلق بها كفارة واحدة ولو تركها حتى غابت

وكاش فيه اختلاف الرواية ثم رأيت في المنسك الاوسط للمنلاسنان الرومي حكاية الخلاف الشمس حيث قال وقال أصحابنا ان وقت أداء رمي الجمار في اليوم الاول والثاني من أيام التشريق من زوال الشمس الى طلوع الفجر من الغد وقال بعضهم الى طلوع الشمس من الغد اه كذلك حاشية المدني عن حاشية شيخه (قوله فظهر ان له وقتين الخ) فوقت العصاة من الزوال الى طلوع الشمس ووقت الكراهة من غروب الشمس الى طلوعها وهذا كله وقت الاداء في اليومين الثاني والثالث قال في اللباب وشرحه واذا طلع الفجر اری صبح الرابع فقد فات وقت الاداء أي عند الامام خلافا لهما وبقي وقت القضاء أي اتفاقا الى آخر أيام التشريق فلو أخره أي الرمي عن وقته أي المعين له في كل يوم فعليه القضاء والجزاء وهو لزوم الدم ويفوت وقت القضاء بغروب الشمس من الرابع اه وسيشير الى ذلك قريبا

(قوله فظهر بهذا الخ) قال في الباب وبغروب الشمس من هذا اليوم أي الرابع يفوت وقت الاداء والقضاء بخلاف ما قبله ولولم يرم يوم النحر أو الثاني أو الثالث وماه في الليلة المقبلة أي الا تبة لكل من الايام الماضية ولا شيء عليه سوى الاساءة ان لم يكن بعذر ولورمي ليلة الحادي عشر عن غدها لم يصح لان الليالي في الحج في حكم الايام الماضية لا المستقبلية أي فيجوز رمي يوم الثاني من أيام النحر ليلة الثالثة ولا يجوز فيها رمي يوم الثالث ولولم يرم في الليل رماه في النهار قضاء وعليه الكفارة ولو أخر رمي الايام كلها الى الرابع مثلاً قضاها كلها فقه وعلمه التجزأ وان لم يقض حتى غربت الشمس منه أي من الرابع فات وقت القضاء وليست هذه الليلة أي ليلة الرابع عشر تابعة لما قبلها ليبقي وقت الرمي فيها بخلاف الليالي التي ٣٧٥ قبلها اه موضحاً من شرحه والحاصل انه لو أخر الرمي

الشمس في آخر أيام التشريق يسقط الرمي لانقضاء وقته وعليه دم واحد اتفاقاً اه فظهر بهذا ان للرمي وقت اداءه ووقت قضاءه وأفاض بقوله بادئاً الى آخره الى الترتيب بين الجمار الثلاث وهو ثابت من فعله عليه السلام ولم يبين انه واجب أو سنة وفيه اختلاف في الظهيرية فان غير هذا الترتيب فبدا في اليوم الثاني بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلى مسجد الخيف يعني وهو بعد في يومه أعاد الجمرة الوسطى وجمرة العقبة ليا في هاتر تبا مسنونا وعل في المحيط بان الترتيب مسنون قال وان لم يعد أجزاءه لان رمي كل جمرة قربة تامة بنفسها وليست بتابعة للبعض فلا يتعلق جوازها بتقديم البعض دون البعض كالطواف قبل الرمي يقع معتد به وإذا كان مسنونا فان رمي كل جمرة بثلاث أتم الاولى باربع ثم أعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع لانه رمي من الاولى أقلها والاقل لا يقوم مقام الكل فلا عبرة به فكانه أني بهما قبل الاولى أصلاً فيعدهما فان رمي كل واحدة باربع أتم كل واحدة بثلاث لانه أني بالاكثرت من الاولى وللا كثر حكم الكل فكانه رمي الثانية والثالثة بعد الاولى وان استقبل رميها كان أفضل ليكون اثباته له على الوجه المسنون وعن محمد ولورمي الجمار الثلاث فإذا في يده أربع حصيات لا يدري من أيتهن هي يرمي عن الاولى ويستقبل الجمرتين الباقيتين لاحتمال انها من الاولى فلم يجز رمي الاخرين ولو كن ثلاثاً أعاد على كل جمرة واحدة ولو كانت حصاة أو حصاتين أعاد كل واحدة ويجزئه لانه رمي كل واحدة بأكثرها فوقع معتد به ولكن لم يقع مسنونا اه ما في المحيط وهو صريح في الخلاف وفي اختيار السنة واعتمده المحقق ابن الهمام وقال في المجموع ويسقط الترتيب في الرمي وأفاض بقوله ان مكثت انه مخير في اليوم الثالث بين النفر والاقامة للرمي في اليوم الرابع والاقامة أفضل اتباعاً لفعله عليه السلام كذلك وان الاقامة لطوع الفجر يوم الرابع موجه للرمي فيه وباطلاقه انه لا فرق بين المكى والآفاق في هذه الاحكام لعموم قوله تعالى فمن جعل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى وهو كالسافر مخبر بين الصوم والفطر والصوم أفضل وقد قدمناه عن قوله وقف عند كل رمي بعده رمي في بحث رمي جمرة العقبة فراجعوه وينبغي أن يحمده الله تعالى وينبئ عليه ويصلي على نبيه صلى الله عليه وسلم ويدعوا لله بحاجته ويجعل باطن كفيه الى السماء في رفع يديه وان يستغفر لآبويه وأقاربه ومعارفه للحديث اللهم اغفر للحاج ولمن استغفره الحاج وفي فتح القدير ومن كان مريضاً لا يستطيع الرمي بوضع في يده ويرمي بها أو يرمي عنه غيره وكذا المغمي عليه ولورمي بحصاتين احدهما لنفسه والاخرى للآخر

الايام والفرق لا يخفى على محصل اه أقول وفيه نظر بل الصواب ما قاله المؤلف فان صرح بكلام المحيط باختيار السنة أيضاً حيث قال واذا كان مسنوناً الخ وقرر كلامه عليه ثم نقل التعيين بقوله وعن محمد وهذا العنوان كالصريح في اختيار السنة فمن أين جاء اختيار التعيين وفي الباب والا كثر على انه سنة قال شارحه كما صرح به صاحب البدائع والكرمانى والمحيط وفتاوى السراجية (قوله لمن اتقى) قال في النهر متعلق بما قبله على اعتبار حاصل المعنى أي هذا التحذير وفي الاثم عنهما للتمتع لثلاث يقع في قلبه ان أحدهما يوجب اثمًا في الاقدام عليه (قوله ويجعل باطن كفيه الى السماء) قال في النهر وظاهر الرواية انه يجعل باطن كفيه نحو الكعبة كما في السراج وقال الثاني يرفع يديه حذاء منكبيه كما في سائر الادعية واقتصر عليه في البحر اه قال في شرح الباب

واختاره قاضيان وغيره
والظاهر الاول (قوله
والظاهر انها تنزيهية)
نظر فيه في النهر بان عمر
رضي الله تعالى عنه كان
يمنع منه ويؤدب عليه قال
وهذا يؤذن بانها تنزيهية
اذلا يؤدب على التنزيهية

ولورميت في اليوم الرابع
قبل الزوال صح وكل
رمي بعده رمي دارمه ماشيا
والافرا كما وكرد ان تقدم
ثقلك الى مكة وتقيم بمكة
للمري ثم الى المحصب فطف
للصدر سبعة أشواط وهو
واجب الاعلى أهل مكة
اه قال شيخنا فيه نظر فانه
رضي الله تعالى عنه كان
يؤدب على ترك خلاف
الاولى هذا وفي السراج
وكذا يكره للانسان أن
يجعل شيئا من حوائجه
خلفه ويصلي مثل النعل
وشبهه لانه يشغل خاطره
فلا يتفرغ للعبادة على
وجهها (قوله بين منى
ومكة) وحده ما بين الجبل
الذي عند مقابر مكة
والجبل الذي يقابله
مصعدا في الشق اليسر
وأنت ذاهب الى منى
مرتقعا عن بطن الوادي
كذا في الباب (قوله
فان الروح اليه لا يستلزم
التزول فيه) قال في النهر
لا يخفى ان المصنف في هذا

جاز ويكره ولا ينبغي أن يترك الجماعة مع الامام بمسجد الخيف ويكثر من الصلاة فيه امام المنارة
عند الاحجار اه وقد قدمنا ان المرأة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لاجل الزحام لا يلزمها شيء فينبغي
انها لو تركت الرمي له لا يلزمها شيء والله سبحانه أعلم (قوله ولورميت في اليوم الرابع قبل الزوال
صح) يعني عند أبي حنيفة اقتداء بابن عباس وقياسا على الترك وقال لا يجوز اعتبارا بسائر الايام قيد
بالرابع احترازا عن الثاني والثالث فانه لا يجوز قبل الزوال اتقا للوجوب اتساع المنقول عنه عليه
السلام لعدم المعقول فلم يظهر أثر تخفيف فيها بنحو ترك الترتيب وفي المحيط وأما وقت الرمي في
اليوم الرابع فعند أبي حنيفة من طلوع الفجر الى غروب الشمس الا ان ما قبل الزوال وقت مكروه
وما بعده مسنون اه فعلم انه قبل الزوال صحيح مكروه عنده (قوله وكل رمي بعده رمي دارمه ماشيا
والافرا كا) بيان للافضل واختيار لقول أبي يوسف على ما حكاه في الظهيرية عن ابراهيم بن
الحجاج قال دخلت على أبي يوسف فوجدته مغشى عليه فقبح عنه فقرأ في فقال يا ابراهيم أيا أفضل
للحاج ان يرمي راجلا أو راكبا قلت راجلا فخطأني ثم قلت راكبا فخطأني ثم قال ما كان يوقف عندها
فالأفضل أن يرميها راجلا وما لا يوقف عندها فالأفضل أن يرميها راكبا قال فخرجت من عنده فسا
بلغت الباب حتى سمعت صراخ النساء انه قد توفي الى رحمة الله تعالى فلو كان شيء أفضل من هذا كرة
العلم لاشتغل به في هذه الحالة لان هذه الحالة حالة الندامة والحسرة اه وأما قول أبي حنيفة ومحمد
فعلى ما في فتاوى قاضيان ان الرمي كله راكبا أفضل في قول أبي حنيفة ومحمد وعلى ما في فتاوى
الظهيرية ان الرمي كله ماشيا أفضل فان ركب اليها فلا بأس به يعني عندهما لانه حكى قول أبي يوسف
بعده فحصل ان في هذه المسئلة ثلاثة أقوال ورجح في فتح القدير ما في الظهيرية لان أداءها ماشيا
أقرب الى التواضع والخشوع وخصوصا في هذا الزمان فان عامة المسلمين مشاة في جميع الرمي فلا يؤمن
من الاذى بالر كوب بينهم بالزحمة ورميه عليه السلام راكبا انما هو ليظهر فعله يقتدي به كطوافه
راكبا اه ولوقيل بأنه ماشيا أفضل الا في رمي جرة العقبة في اليوم الاخير فهو راكبا أفضل لكان
له وجه باعتبار انه ذاهب الى مكة في هذه الساعة كما هو العادة وغالب الناس راكب فلا ايداه في
ركوبه مع تحصيل فضيلة الاتباع له صلى الله عليه وسلم (قوله ويكره أن تقدم ثقلك الى مكة وتقيم بمكة
للمري) لا تراين أبي شيبة عن ابن عمر رضي الله عنه من قدم ثقله قبل النفر فلا ج له وأراد نفي
الكمال ولانه يوجب شغل قلبه وهو في العبادة فيكره والظاهر انها تنزيهية والثلث متاع المسافر
وحشمه وهو بفتحين وجهه أنقال وأشار الى انه يكره ترك أمتعته بمكة والذهاب الى عرفات بالطريق
الاولى لانها العبادة المقصودة بخلاف الرمي وينبغي أن يكون محل الكراهة في المسئلة عند عدم
الامن عليها بمكة أما ان أمن فلا لعدم شغل القلب (قوله ثم الى المحصب) أي ثم رح اليه وهو بضم
الميم وفتح المهملة وهو البطح موضع ذات حصي بين منى ومكة وليست المقبرة منه وكانت الكفار
اجتمعوا فيه وتحالفوا على اضرار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل عليه السلام فيه اراءة لهم لطيف
صنع الله به وتكرمه بنصرته فصارت ذلك سنة كالمثل في الطواف وعبارة الجمع اولى من عبارة
المصنف حيث قال ثم ينزل بالمحصب فان الروح اليه لا يستلزم النزول فيه وفي فتاوى قاضيان وينزل
بالمحصب ساعة وفي فتح القدير ويصلي فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويجمع هجعة ثم يدخل
مكة اه فاصله ان النزول به ساعة محصل لاصل السنة وأما الكمال فاذكره الكمال (قوله فطف
للصدر سبعة أشواط وهو واجب الاعلى أهل مكة) وله خمسة أسام ما في الكتاب لانه يصدر عنه أي

الباب استعمال الروح الى الشيء بمعنى النزول فيه ومنه ثم روح الى متى ثم الى عرفات اه ولا يخفى انه لا نزاع في الاولوية (قوله)
باعتبار ان الكلام فيه) فيه بيان لما اخذ التقييد من كلامه وقوله لان المعتمر الخ ٣٧٧ تعديلا للتقييد وقد مر نظيره هذا بعينه

من المؤلف عند قول
المتن واقطع التلبية باولها
فقال وقيد بالحرمان بالجمع
وقيد بكونه مدر كالحج
وما يوجد في بعض النسخ
من تغيير قيد في الموضوعين
هنا الى لم يقيد بتحرير
فاشئ عن عدم الفهم لانه
لو كانت النسخة كذلك
لتنقض مسع قوله لان
المعتمر الخ وقوله لان
العود الخ لان عدم التقييد
يفسد سبب اطلاقه
ان يكون على المعتمر
وفاء الحج طواف الصدر
لانه ليس عليه ما ذلك
واما عبارة النهر حيث قال
ولم يقيد فريد عليها ما قلنا
ويبقى تعليقه بقوله لان
الكلام فيه ضائعا فتدبر
قوله ولم يستثن الحائض
والنفاس مع اهل مكة
في سقوطه عنهم لما
يسمى صرح به في باب التمتع
ولما علم ان واجبات
الحج تسقط بالعذر كذا
في بعض النسخ وفي بعضها
بعد قوله في سقوطه
عنهم لما علم في واجبات
الحج (قوله وان جاوزت
بيوت مكة مسيرة سفر)
هذا القيد غير معتبر
المفهوم دل عليه ما بعده

يرجع والصدور الرجوع وطواف الوداع لانه يودع البيت به وطواف الافاضة لانه لا حله بقبض الى
البيت من منى وطواف آخره بدالبيت لانه لا طواف بعده وطواف الواجب واختلف في المراد
بالصدر الذي هو الرجوع فعندنا هو الرجوع عن افعال الحج وعند الشافعي هو الرجوع الى أهله
ويبقى عليه انه لو طاف للصدر ثم اقام بمكة لشغل لم تلزمه الاعادة عندنا خلافا له والصحيح قولنا لان
الاضافة للاختصاص وهو ما باعتبار ان الصدر سبب أو شرط وكل منهما سابق على الحكم وهو بما
قلنا وعلى قوله يكون متأخرا عن الحكم والفراغ عن الافعال يسمى صدورا ورجوعا عنها الى الحالة
التي كانت من قبل ولم يبين وقته وله وقتان وقت الجواز وقت الاستحباب فالاول اوله بعد طواف
الزيارة اذا كان على عزم السفر حتى لو طاف كذلك ثم اطلال الاقامة بمكة وله سنة ولم ينو الاقامة بها
ولم يتخذها دارا جاز طوافه واما آخره فليس بموقت مادام مقيما حتى لو اقام عام لا ينوي الاقامة فله
ان يطوف ويقع اداءه والثاني ان يوقعه عند اعادة السفر حتى روى عن أبي حنيفة انه لو طافه ثم اقام
الى العشاء فاحب الى ان يطوف طوافا آخر ليكون توديع البيت آخر مروره كذا في المحيط ولم
يشترط المصنف له نية معينة فاذا دانه لو طاف بعد ما حل النفر ونوى التطوع اجزاء عن الصدر كما
لو طاف بنية التطوع في أيام النحر وقع عن الغرض واذا ديان صفته انه لو نفر ولم يطف يجب عليه ان
يرجع فيطوفه لكن قالوا ما لم يجاوز المواقيت فان جاوزها لم يجب الرجوع عينا بل امان يضي
وعليه دم واما ان يرجع فيرجع باحرام جديد لان الميقات لا يجاوز بلا احرام فيجرم بعمره فاذا رجع
ابتدأ بطواف العمرة ثم يطوف للصدر ولا شئ عليه لتأخيرها وقالوا الاولى ان لا يرجع ويريق دما
لانه انفع للفقراء واسرع عليه لمافيه من دفع ضرر التزام الاحرام ومشقة الطريق والدليل على وجوبه
من السنة احدث اصرحها ما في صحيح مسلم كانوا ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا ينصرفن احد حتى يكون آخر عهده بالبيت واراد باهل مكة من اتخذ مكة أو داخل
المواقيت دارا فلا طواف صدر على من كان داخل المواقيت وكذا الاقافي الذي اتخذ مكة دارا ثم
بداله الخروج وقيد في البدائع بان ينوي الاقامة بها قبل ان يحل النفر الاول واما ان نواه بعده
لا يسقط عنه في قول أبي حنيفة خلافا لابي يوسف اه والظاهر الاطلاق وحكي الخلاف في الجمع
بين أبي يوسف ومحمد والمراد بالنفر الاول الرجوع الى مكة في اليوم الثالث من أيام النحر وكذا
لا طواف صدر على من اذا اراد الخروج منها وقيد بالحرمان بالجمع باعتبار ان الكلام فيه لان المعتمر
ليس عليه طواف الصدر وقيد بكونه أدرك الحج فان فاءت الحج ليس عليه طواف الصدر لان العود
مستحق عليه ولانه كالمعتمر وأشار الى انه لا سعي عليه ولا رمل في هذا الطواف لعدم ذكرهما ولم
يستثن الحائض والنفاس مع اهل مكة في سقوطه عنهم لما سمي صرح به في باب التمتع ولما علم ان
واجبات الحج تسقط بالعذر وقد صرح قاضيان في فتاواه بسقوط طواف الصدر بالعذر والحيمض
والنفاس عذر ولهذا قال في المحيط لو طهرت الحائض قبل ان تخرج من مكة يلزمها طواف الصدر
وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر وطهرت فليس عليها العود وكذا لو انقطع دمها فلم تغتسل ولم يذهب
وقت الصلاة حتى خرجت من مكة لم يلزمها العود لانه لم يثبت لها احكام الطاهرات وقت الطواف
وان خرجت وهي حائض ثم اغتسلت ثم رجعت الى مكة قبل ان تجاوز المواقيت فعليها الطواف وان

وكذا قول شارح الباب لانها حين خرجت من العمران صارت مسافرة بدليل جواز
القصر فلا يلزمها العود ولا الدم اه

قوله والجاورة بهامكروهة) قال في النهر وبقوله قال الخائفون المحتاطون من العلماء كما في الاحياء قال ولا يظن ان كراهة القيام تنافض فضل البعثة لان هذه الكراهة علتها ضعف الحق وقصورهم عن القيام بحق الموضع قال في الفتح وعلى هذا فيجب كون الجوار في المدينة المشرفة كذلك يعني مكروها عنده فان تضاعف السبائح وتعاظمها ان فقد فيها فمخافة السامة وقلة الادب المفضي الى الاخلال بوجوب التوقير والاجلال قائم (قوله ولم يذكر المصنف الخ) قال في النهر لم يذكر تقبيل العتبة قبل الشرب كما في الفتح والاستقاء بنفسه ولا رجوع القهقري كما في المجموع لما قيل من انه لم يثبت شيء من ذلك من فعله عليه الصلاة والسلام وأما الالتزام والتثبت فجاء فيهما حديثان ضعيفان اه وما ذكره من انه عليه السلام لم يثبت عنه الاستقاء بنفسه لما في الفتح عن الطهات مرسلاته صلى الله تعالى عليه وسلم لما أفاض نزع بالدلول ينزع معه أحد فشرب ثم أفرغ باقي الدلو في البئر وقال لولا ان تغلبكم الناس على سقايةكم لم ينزع منها أحد غيري وجمع في الفتح بين هذا وبين ما في حديث جابر انهم نزعوا له بان هذا كان عقب طواف الوداع وذلك عقب طواف الافاضة وتعامه فيه على ان قوله لولا ان تغلبكم الناس الخ يكفي في اثبات المقصود ويدل على ان تركه له ٣٧٨ كان لذلك العذر ان لم يثبت نزع عليه الصلاة والسلام بنفسه (قوله في

خمس عشرة موضعا) قال في الشربة لالية ورايت نظما للشيخ العلامة عبد الملك بن جمال الدين منلازاده العصامي ذكر فيه المواطن للدعاء في مكة المشرفة وعين فيه ثم اشرب من زمزم والتمزم الملتزم وتثبت بالاستار والتصق بالجدار

ساعاتها زيادة على ما في رسالة المحسن البصري رحمه الله طبق ما صرح به الشيخ العلامة أبو بكر ابن الحسن النقاش في

جاوزت فلا تعود الا باحرام جديد وأشار بطواف الصدر الى الرجوع الى أهله وعدم الجاورة بمكة ولهذا قال في المجموع بعده ثم يعود الى أهله والجاورة بهامكروهة يعني عند أي خيفة وعندهما لا تركه لقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين والعا كفيين والركع السجود والجاورة هي العكوف وله ان الجاورة في العادة تنفسي الى الاخلال باجلال بيت الله لكثرة المشاهدة والعكوف في الآية بمعنى اللبث دون الجاورة وقد قرر في فتح القدير فيها كلاما حسانا فراجع (قوله ثم اشرب من زمزم والتمزم الملتزم وتثبت بالاستار والتصق بالجدار) بيان للمستحب وقدم الشرب من ماء زمزم على غيره لان المختار تقدمه كما ذكره الشارح واختار في فتح القدير تأخيره عن التزام الملتزم وتقبيل العتبة وكيفيته ان يأتي زمزم فيستقي بنفسه الماء ويشربه مستقبلا القبلة ويتصلع منه ويتنفس مرات ويرفع بصره في كل مرة وينظر الى البيت ويمسح به وجهه ورأسه وحسده ويصب عليه ان تيسر والتمزم ما بين الركن والباب كما رواه البيهقي حديثا مرفوعا والتثبت التعلق والمراد بالاستار استتار الكعبة ان كانت قريبة بحيث ينالها والوضع يديه فوق رأسه مبسوطين على الجدران قائمتين ويجهت في اخراج الدمع من عينه ولم يذكر المصنف انه يمشی القهقري وذكره في المجموع لكن بفعله على وجه لا يحصل منه صدم أو وطلا حدوه وبك تحسر على فراق البيت الشريف وبصره ملاحظ له حتى يخرج من المسجد وفي رسالة المحسن البصري التي أرسلها الى أهل مكة ان الدعاء هناك يستجاب في خمسة عشر موضعا في الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب وفي البيت وعند زمزم وخلف

مناسكه فكانت خمسة عشر موضعا فقال

قد ذكر النقاش في المناسك * وهو لعمري عمدة للناسك * وهي المطاف مطلقا والملتزم * بنصف ليل فهو شرط ملتزم وتحت ميزاب له وقت السحر * وهكذا خلف المقام المفخر ثم الصفا ومروة والمسعى * بوقت عصر فهو قيد برعي ثم لدى الجمار والمزدلفه * عند طلوع الشمس ثم عرفه وقد روي هذا الوقت وطرا * من غير تقييد بما قد مر صلى عليه الله ثم سلى * وآله وأصحاب ما غيبتهما اه قلت ولا يخفى ان الجمار ثلاثة وانه ليس في كلام المحسن ذكر السدرة فيها تبلغ ستة عشر موضعا فتنبه له اه ما في الشربة لالية قلت في عذبة العتبة من تلك الاماكن نظر لما مر من انه لا وقوف ولا دعاء عندهما فالظاهر ان الرجز لم يعتبرها فذكر بدلها السدرة واهله صح نقلها عنده عن المحسن فنسبها اليه وسقطت من كلام المؤلف تبعا للفتح وأعدوا جرة العتبة بناء على ما قدمناه عن الفتح في محله من انه قيل انه يقول اللهم اجعل حجي مبرورا وسعي مشكورا واذني مغفورا فليست امل هذا وقد نظم في النهر الاماكن بقوله

المقام

دعاء البراءة يستجاب بكلمة * ملتزم والموقفين كذا الحجر طواف وسعي مرونين وزنم * مقام وميزاب جارك تعتبر
ومراده بالموقفين عرفته والمزدلفة والمروتين الصفا والمروة تغليبا وما ذكره بناء على هذا الجمار ثلاثا لكن نقص نماذ كره المؤلف
منى وذكر بدله الحجر ولم يذكر أيضا عند رؤية البيت والسدرة وقد زاد في الدر المختار عن اللبب هذه الثلاثة مع موضعين آخرين في
الحجر وعند الركن الجاني وتضمنت هذه الخمسة أحقا لما في النهر بقولي ورؤية بيت ثم حجر وسدرة * وركن يمان مع منى ليلة القمر
وقولي ليلة القمر تابع فيه قوله في الدر ليلية البدر ومثله ما في الأرجوزة ٢٧٩ والظاهر أن المراد بالليلة الثالثة عشر لأن
الحاج لا يمكث في منى

بعدها تأمل

فصل (قوله فان

حقيقة السقوط الخ) كان

هذا وجه قوله في النهر

وعبارة أصله أي الوافي

ولم يطف للقدوم من لم

يدخل مكة ووقف بعرفة

فصل (ومن لم يدخل

مكة ووقف بعرفة سقط

عنه طواف القدوم ومن

وقف بعرفة ساعة من

الزوال إلى فجر الفجر فقد

تم حجه ولو جاهلا ونائما

أو مغنى عنه ولو أهل

عنه رفيقه بأغنامه صح

أولى كما لا يخفى اهـ

ويحتمل أن المراد بوجه

الأولية أن عبارة المصنف

تشعر بعدم الكراهة

حيث عبر بالسقوط

بخلاف عبارة الوافي تأمل

(قوله أمالنه الخ) بيان

لوجه سقوطه والتعليل

الأول مذكور في الهداية

والثاني في التبيين قال

في النهر وفي كل منها

المقام وعلى الصفا وعلى المروة وفي السعي وفي عرفات وفي مزدلفة وفي منى وعند الجمرات الثلاث وزاد
غيره وعند رؤية البيت وفي الحطيم لكن الثاني هو تحت الميزاب فهو ستة عشر موضعا (فصل
(قوله ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم) مجاز عن عدم سنيته في حقه فان
حقيقة السقوط لا تكون الا في اللأز. أمالنه ما شرع الا في ابتداء الأفعال فلا يكون سنة عند التأخر
ولا شيء عليه بتركه لانه سنة وأمالنه طواف الزيارة أغنى عنه كالغرض يغنى عن تحية المسجد ولذا لم
يكن للعمرة طواف قدوم لان طوافها أغنى عنه قيد بطواف القدوم لان القارن اذا لم يدخل مكة
ووقف بعرفة فانه صار رافضا للعمرة فيلزمه دم رفضها وقضاؤها كما سيأتي في آخر القرآن (قوله
ومن وقف بعرفة ساعة من الزوال إلى فجر الفجر فقد تم حجه ولو جاهلا ونائما أو مغنى عنه) لانه عليه
السلام وقف بعد الزوال وقال من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج فكان فعله بياناً لأول وقته وقوله
بياناً لآخره والمراد بالساعة العرفية وهو اليسير من الزمان وهو الحمل عند اطلاق الفقهاء
لأن الساعة عند النجسين كإيضاء في الحوض والمراد بتمام الحج بالوقوف في الحديث وعبارتهم الامن
من البطلان لا حقيقة اذ بقي الركن الثاني وهو الطواف وأما ان النية ليست بشرط لصحة الوقوف
وقيد به لان الطواف لا بد له من النية حتى لو طاف هاربا من عدو ولا يصح والفرق بينهما ان الطواف
عبادة مقصودة ولهذا يتنقل به فلا بد من اشتراط أصل النية وان كان غير محتاج الى تعيينه حتى ان
الحرم لو طاف يوم النحر ونوى به التذرية بحجبه عن طواف الزيارة لا عما وجب عليه وأما الوقوف فليس
بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنقل به فوجب وجود النية في أصل العبادة وهو الا حرام يغنى عن اشتراطه في
الوقوف مع ان الوقوف أعظم الركنين لكن باعتبار الامن على البطلان عند فعله لامن كل وجه
(قوله ولو أهل عنه رفيقه بأغنامه جاز) أي أحرأ أطلقه فشمع ماذا كان أمره بان يحرم عنه عند عجزه
أولا والأول متفق عليه وفي الثاني خلاف أبي يوسف ومحمد بناء على ان المرافقة أمر به دلالة عند الجهر
عند أبي حنيفة وعندهما التماثر اذ المرافقة لا مر السفر لا غير ويتفرع على ثبوت الاذن دلالة مسائل
ذكرها في جامع الفصولين منها مسألة الحج ومنها ذبح شاة قصاب شهدها للذبح لا ضمان عليه لا لو
لم يشدها ومنها ذبح أضحية غيره في أيامها بلا اذنه ذكرها في أكثر الكتب مطلقة وقيدت في بعضها بما
اذا أجمعها للذبح ومنها وضع القدر على كانون وفيه اللحم ووضع الحطب تحتها فوقد النار رجل
وطبخ لا ضمان عليه ومنها جعل بره في دورق وربط الجمار فساقه رجل حتى طحنه ومنها سقط جل في
الطريق فجعل بلا اذن ربه فتلقت الدابة ومنها رفع جرة نفسه فأعانه آخر على الرفع فانكسرت ومنها
مزارع زرع الارض ببذر بها ولم ينبت حتى سقاها ربا بلا أمره فالحارج بينهما لانه لما هيئت للسقي

نظر أما الأول فمقوض بالاربع قبل الظهر والجواب انها في قوة الواجب ولا يخفى ضعفه وأما الثاني فلان مقتضاه انه لا كراهة
عليه في ذلك وهو ممنوع بل هو مسمى كما قال بعضهم نعم لادم عليه (قوله والمراد بتمام الحج) المراد مبتدأ وقوله بتمام الحج متعلق
به وقوله بالوقوف متعلق بتمام وقوله في الحديث حال من تمام الحج وقوله وعبارتهم بالحجر عطف على الحديث وقوله الامن بالرفع
خير المبتدأ (قوله والفرق بينهما ان الطواف الخ) قال في النهر يرد عليه القراءة في الصلاة فانها عبادة مستقلة بدليل انه يتنقل
بها مع انه لا يشترط لها النية وهذا أمره لا حدود لم يظهر لي عنه جواب اهـ وتعقب بانها ليست بعبادة مستقلة لما ذكره القهستاني

في الاعتكاف من ان النذر بها لا يصح مع الايمانها فرضت تبعا للصلاة لا لعينها (قوله ولم أره صريحا) قال الرمي اطلاقهم يدل عليه اه وفي النهر ظاهر ما في الفتح أي من قوله الا في قريبا عن علم قصده يفيد انه لا بد من العلم بقصده فان لم يعلم ينبغي ان لا يجوز له الاحرام بها بل اما بالعمرة او الحج فان ضاق وقت الحج بان غلب على الظن ان دخول مكة من الميقات ليلية الوقوف مثلا تعين الاحرام بالحج منه والابان دخولا في أثناء ٣٨٠ السنة فبالعمرة لان الاعانة انما تكون بما ينفع لا بغيره وعلى هذا فينبغي انه

لو احرم بالعمرة والوقت للحج ان لا يصح وهذا فقه حسن م أر من أفصح به اه وبرد عليه وعلى المؤلف ما في الشرع ليلية ان المسافر من بلاد بعيدة ولم يكن حج الغرض كيف يصح ان يحرم عنه بعمرة وليست واجبة عليه وقد تمتد الاعناء ولا يحصل احرام عنه بالحج فيفوت مقصده ظاهرا فليتم امل اه (قوله وقد سبققت النية منه) وتمام كلامه فهو كن فوى الصلاة في ابتداءها ثم أدى الافعال ساهيا لا يدري ما يفعل حيث يجزئه لسبق النية اه قال في الفتح وبشكل عليه اشتراط النية لبعض أركان هذه العبادة وهو الطواف بخلاف سائر أركان الصلاة ولم يوجد منه هذه النية اه قال في النهر وأقول ما علل به نفي الاسلام مبني على عدم اشتراط النية للطواف أصلا وان نية الاحرام

والترتبة صار مستعينا بكل من قام به دلالة وكذا لو سقاها أجنبي والمسئلة بحالها ومنها من أحضر فعلة لهدم دار فهدم آخر بلا اذن لا يضمن استحسانا ولا اصل في جنسها ان كل عمل لا يتفاوت فيه الناس تثبت الاستعانة فيه بكل أحد دلالة وكل عمل يتفاوت فيه الناس لا تثبت الاستعانة فيه بكل أحد كما لو ذبح شاة وعلقها للسبع فسلخها رجل بلا اذنه ضمن اه وقد قدمنا ان الاحرام هو النية مع التلبية فاذا نوى الرفيق ولي صار المعنى عليه محرما لا الرفيق ولذا يجوز للرفيق بعده ان يحرم عن نفسه ويصح منه عن المعنى عليه ولو كان محرما لنفسه ولا يلزم النائب التجرد عن المحيط لاجل احرامه عن المعنى عليه ولو احرم عن نفسه وعن رفيقه وار تكب محظورا احرامه لزمه جزاء واحد بخلاف القارن يلزمه جزاء ان لانه محرم باحرامين وشمل ما اذا احرم عنه بحجة أو عمرة أو بهما من الميقات أو بمكة ولم أره صريحا والمراد بالرفيق واحد من أهل القافلة سواء كان مخالطه أولا كما قالوا فيما اذا خاف عطش رفيقه في التيمم انه الواحد من القافلة كما صرح به المحمدا دى في السراج الوهاج فحينئذ ذكر الرفيق في عبارتهم هنا لبيان الواقع لكن ذكر في المحيط انه لو احرم عنه غير رفيقه على قول أي حنيفة قبل يجوز وقبل لا يجوز ولم يرجح ورجح في فتح القدير الجواز لان هذا من باب الاعانة لا الولاية ودلالة الاعانة قائمة عند كل من علم قصده رفيقا كان أولا وأصله ان الاحرام شرط عندنا اتفاقا كالوضوء وستر العورة وان كان له شبه بالر كن فخازت النيابة فيه بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من بلده وانما اختلفوا في هذه المسئلة بناء على ان المرافقة تكون أمرا به دلالة عند الجوز أولا اه وبرجحه أيضا ان المسائل التي ذكرنا ان الاذن ثابت فيها دلالة لم تختص بواحد معين بل الناس كلهم فهم على السواء وأشار الى انه لو استمر معنى عليه الى وقت اداء الافعال فأدى عنه رفيقه فانه يجوز وان لم يشهده المشاهد ولم يطف به وصححه صاحب المبسوط لان هذه العبادة مما تجزئ فيها النيابة عند العجز كما في استنابة الزمن غير انه ان أفاد قبل الافعال تبين ان عجزه كان في الاحرام فقط ففوت النيابة فيه ثم يجري هو على موجب وان لم ينفق تحقق عجزه عن الكل غير انه لا يلزم ان ينفق بنفسه المحظور شي بخلاف النائب في الحج عن الميت لانه يتوقع افاقته في كل ساعة فنقلنا الاحرام اليه بخلاف الميت وقيد بكونه أغنى عليه قبل الاحرام اذ لو أغنى عليه بعد الاحرام فلا بد من ان يشهده الرفيق الناسك عند أصحابنا جميعا على ما ذكره مفر الاسلام لانه هو الفاعل وقد سبققت النية منه ويشترط نيته الطواف اذا جاوره كما يشترط نيته وقيدنا بالاغناء لان المريض الذي لا يستطيع الطواف اذا طاف به رفيقه وهو قائم ان كان بأمره جازا ان فعل المأمور كفعل الأمر والا فلا كذا في المحيط فظهر أن النائب يشترط صريح الاذن منه بخلاف المعنى عليه وانه يشترط نية المحامل للطواف ان كان المحمول معنى عليه حتى لو جله وطاف به طابا الغريم لم يجزه بخلاف النائب لا تشترط نية المحامل له

مغنية عنه يفصح عن ذلك ما في البدائع ذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي ان الطواف لا يصح من غير للطواف نية الطواف عند الطواف وأشار القاضى في شرح مختصر الطحاوى الى ان نية الطواف ليست بشرط أصلا وان نية الحج عند الاحرام كافية ولا يحتاج الى نية مفردة كما في سائر أفعال الصلاة نعم في حكاية الاجماع مؤاخذه لا تخفى وعلى هذا تفرع ما في المحيط لو طاف بنائم ان كان بأمره جازا لا بغير أمره ولا يشترط نية المحامل الطواف لان نية الاحرام كافية وقد غفل عن هذا في البحر فزعم ان ما في المحيط فيه بحث لان ما فيه مبني على عدم اشتراط النية فلا يصح ان يعترض عليه بالقول المقابل اه والظاهر ان ما سياتى عن

الاسبيحي مفرغ على ذلك أيضا نامل (قوله ودل كلامه الخ) قال في النهر لم أر مالوجن فاحرم عنه ولبه أوفريقه وشبهه المشاهد كلها هل يصح ويسقط عنه حجة الاسلام أم لا ثم رأيت في الفتح نقل عن المنتقى عن محمد أكرم وهو صحيح ثم أصابه عنه فقضى به أصحابه الناسك ووقفوا به فكث كذلك سنين ثم أفاق أجزاء ذلك عن حجة الاسلام اه وهذا رجمائون الى الجواز فتدبر اه ولا تنس ما قدمناه قبيل المواقيت فانه صريح في ذلك (قوله ولما كان كشف وجهها خفيا الخ) قال الرمي هذا جواب عما اعترض الزيلعي وتبعه العيني من ان قوله تكشف وجهها تكرار ولو اقتصر على قوله ٣٨١ غير انها لا تكشف رأسها كان أولى

(قوله لم يتوهم هنا من عبارته اختصاصها الخ) قال في النهر لا يخفى ان ذكره على طريق الاستثناء يوهم الاختصاص وكان يمكنه للتخصيص على الخفاء أن يقول كما قال في الهداية غير انها لا تكشف رأسها وتكشف وجهها (قوله والمراد والمرأة كالرجل غير انها تكشف وجهها لا رأسها ولا تلبس جهر او لا ترمل ولا تسمى بين المبلين ولا تخلق رأسها ولكن تقصر وتلبس الخيط

للطواف لان نية الاحرام منه كافية كما صرح به في المحيط وفيه بحث فان الطواف لا بد له من أصل النية ولا يكفي نية الاحرام له كما قدمناه فينبغي انه لا بد من نية الحامل في المستثنين اللهم الا أن يقال ان نية الاحرام لا تكفي للطواف عند القدرة عليها واما النائم فلا قدرة له عليها وذكروا في المحيط ان استئجار المريض من يحمله ويطوف به صحيح وله الاجرة اذا طاف به وان المريض الذي لا يستطيع الرمي توضع الحفاضة في كف يده ليرمي به أه رمي عنه غيره بأمره ودل كلامه ان للاب أن يحرم عن ولده الصغير والمجنون ويقضى الناسك كلها بالاولى ولو ترك رمي الجمار أو الوقوف بالمرزلفة لا يلزمه شيء كذا في المحيط وذكر الاسبيحي ومن طيف به مجحولا أجزاء ذلك الطواف عن الحامل والمحمول جميعا وسواء نوى الحامل الطواف عن نفسه وعن المحمول أو لم ينو أو كان الحامل طواف العمرة والمحمول طواف الحج أو للحامل طواف الحج والمحمول طواف العمرة أو يكون الحامل ليس بمحرم والمحمول عما أوجب احرامه وان طيف به لغيرة طواف العمرة أو الزيارة وجب عليه الامانة أو الله اه (قوله والمرأة كالرجل غير انها تكشف وجهها لا رأسها ولا تلبس جهر او لا ترمل ولا تسمى بين المبلين ولا تخلق رأسها ولكن تقصر وتلبس الخيط) لان أوامر الشرع عامة لجميع المكلفين ما لم يقم دليل على الخصوص وانما لا تكشف رأسها لانه عورة بخلاف وجهها فاشتركا في كشف الوجه وانفردت بتغطية الرأس ولما كان كشف وجهها خفيا لان المتبادر الى الفهم انها لا تكشفه لانه محل الفتنة نص عليه وان كانا سواء فيه ولما قدم في باب الاحرام ان الرجل يكشف وجهه ورأسه لم يتوهم هنا من عبارته اختصاصها بكشف الوجه والمراد بكشف الوجه عدم محاسنة شيء له فلذا يكره لها ان تلبس البرقع لان ذلك محاس وجهها كذا في المبسوط ولو أرخت شيئا على وجهها وحافقته لا بأس به كذا ذكر الاسبيحي لكن في فتح القدير انه يستحب وقبجعه لوالذلك أعوادا كالقبة توضع على الوجه وتستدل من فوقها الثوب وفي فتاوى قاضيان ودلت المسئلة على انها لا تكشف وجهها للاجانب من غير ضرورة اه وهو يدل على ان هذا الارضاء عند الامكان ووجود الاجانب واجب عليها ان كان المراد لا يحل ان تكشف فيحتمل الاستحباب عند عدمهم وعلى انه عند عدم الامكان فالواجب على الاجانب غض البصر لكن قال النووي في شرح مسلم قبيل كتاب السلام في قوله سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نظر الفجأة فأمرني أن أصرف بصري قال العلماء وفي هذا حجة انه لا يجب على المرأة ان تستر وجهها في طريقها وانما ذلك سنة مستحبة لها ويجب على الرجال غض البصر عنها الا لغرض شرعي اه وظاهره نقل الاجماع فيكون معنى ما في الفتاوى

بكشف الوجه الخ) لعطفه بالولكان جوابا آخر أحسن من الاول نامل (قوله وهو يدل على ان هذا الخ) الغمير راجع الى ما في الفتاوى وقوله ان كان المراد شرط جوابه محذوف دل عليه ما قبله أي ان كان المراد بقوله لا تكشف لا يحل فهو

يدل على ان الارضاء الخ وقوله فيحتمل الاستحباب أي الواقع في كلام الفتح تفريع على ما قبله ويجوز جعله جواب الشرط والاول أظهر وقوله أو على انه أي الشأن عطف على قوله على ان هذا الظرف متعلق بالواجب وهو مبتدأ والفاء فيه زائدة وغض خبره والمجلة خبران الثانية والمعنى انه يدل ان كان المراد منه لا يحل على ان الارضاء واجب عليها ان أمكنها والا فالواجب على الاجانب الغض (قوله وظاهره نقل الاجماع) قال في النهر ممنوع بل المراد علمامذه وقول الفتاوى لا تكشف أي لا يحل اه فليتأمل ثم يؤيد ان المراد عدم الحل ما في الأخيرة حيث قال وفي الأصل المرأة المحرمة ترخي على وجهها بخرقه وتجافي عن وجهها فالواحدة المسئلة دليل على ان المرأة منبهة عن اظهار وجهها للرجال من غير ضرورة لانها منبهة عن تغطية الوجه لاجل النسك

(قوله وقد يقال) قال في النهر المعتبر في الاحرام انما هو نية النسك ولا خفاء ان قصد مكة لا يستلزمه اه وفيه نظر فان من قصد مكة من البلاد النائية في أيام الحج ٣٨٢ لا يقصد ما عداه الا للنسك (قوله ثم المصنف الخ) قال في النهر فصار محرما وساقها

أولا كما في رواية الجامع وفي الاصل ويسوقه ويتوجه معه قال فخر الاسلام هذا أعني ذكر السوق أمر اتفاقي انما الشرط أن يلحقه ولا يخفى بعده هذا التأويل ولذا لم يلتفت اليه من أثبت الخلاف وبهذا التقرير علمت ان قوله في الفتح في قول الهداية فان أدركها

ومن قلده بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه فتوجه معها يريد الحج فقد أحرم فان بعث بها ثم توجه إليها لا يصير محرما حتى يلحقها الا في بدنة المتعة

وساقها أو أدركها رددين السوق وعدمه لا اختلاف في الرواية ثم ذكر ما مر عن الاصل قال وهو أمر اتفاقي فيه مؤاخذة ظاهرة اذ كونه أمر اتفاقا يرفع الخلاف الذي حكاه أولا (قوله وقد يقال لا يحتاج اليه الخ) قال في النهر هذا هو ظاهر اذ ليس موضوع عبارة الجامع ان غيره ساق بل لو لم يسقها أحد بعد ما لحقها صار محرما على رواية

لا ينبغي كشفها وانما لا تجهر بالتلبية لما ان صوتها يؤدي الى الفتنة على الصحيح أو عورة على ما قيل كما حققناه في شروط الصلاة وانما لا الرمل ولا يسعى لها لما أنه يخل بالستر أو لان أصل المشروعية لاظهار الجلود وهو للرجال وأشار الى انها لا تضطرب لانه سنة الرمل وانما لا تخلق لكونه مثله كخلق اللحية وأطلق في التقصير فأفاد انها كالرجل فيه بخلاف ما قيل انه لا يتقدر في حقها باز بيع بخلاف الرجل وانما تلبس الخيط لما انها عورة وأشار بعدم الرمل الى انها لا تستعمل الحجر اذا كان هناك جمع لانها ممنوعة عن مماسة الرجال بخلاف ما اذا لم يكن لعدم المانع وأشار بانس الخيط الى لبس الخفين والقفازين وما ذكره الشارح من انها لا تنج الا بمحرم بخلاف الرجل ليس مما نحن فيه لان هذا لا يختص بالحج بل هو حكم كل سفر ومن انها تترك طواف الصدر بعذر الحيض فليس منه أيضا لان الحيض غير ممكن من الرجل حتى تنال فيه في أحكامه كذا ما ذكره الاسيحياني من انه لا يجب بها تأخير طواف الزيارة عن أيام النحر لاجل الحيض والنفاس شيئا ولو اواخى المشرك في جميع ما ذكرنا كالمرأة احتياطاً ولا يخلو بامرأة ولا برجل لانه يحتتمل أن يكون ذكراً ويحتتمل أن يكون أنثى (قوله ومن قلده بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه فتوجه معها يريد الحج فقد أحرم) بيان لما يقوم مقام التلبية لان المقصود من التلبية اظهار الاحياء للدعوة وهو حاصل بتقليد الهدي فيسقط كونه محرماً لثلاثة التقليدات التوجه وارادة النسك فأفاد ان التقليد وحده لا يكفي وكذا أخواه وكذا لو نتفاد وساق ولم ينول يكون محرماً فاذا ذكره الاسيحياني من انه لو قلدها وساقها قاصدا الى مكة صار محرماً بالسوق نوى الاحرام أو لم ينو بخلاف لما عليه العامة فلا يعول عليه كذا في فتح القدير وقد يقال ان قصد مكة منه نية فلا يحتاج معه الى نية أخرى فلا يخفى لفة منه لما عليه العامة وأراد بجزاء الصيد جزاء صيد عليه في حجة سابقة فقلده في السنة الثانية أو جزاء صيد المحرم وأدب قوله أو نحوه الى ان هذا الحكم لا يختص بشيء بل المراد انه قلده بدنة مطلقة والتقليد ان يعلق على عنق بدنته قطعة نعل أو شراك نعل أو عروة مرادة أو حذاء أو نحو ذلك مما يكون علامة على انه هدى والمعنى بالتقليد افادة انه عن قريب يصير جلده كذا اللحم والنعل في اليدوسة لراقة دمه وكان في الاصل يفعل ذلك كيلا يحتاج عن الورود والكلال وتكرر اذا ضلت للعالم بانه هدى وذكر الشارح انه لو اشتراك جماعة في بدنة فقلدها أحدهم صاروا محررين ان كان ذلك بأمر البقية وساروا معها (قوله فان بعث بها ثم توجه إليها لا يصير محرما حتى يلحقها الا في بدنة المتعة) لفقد أحد الشروط الثلاثة وهو السوق في الابتداء فاذا أدركها اقترنت نيته بفعل ما هو من خصائصها الا في هدى هو من خصائص الحج ووضعا وهو هدى المتعة والقران فانه لا يحتاج فيه الى الادراك والمتعة تشمل التمتع العرفي والقران لان المذكور في الآية انما هو التمتع بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج الى آخره فهو دليلهما فلذا اقتصر المصنف على المتعة ولما كان التمتع لا يكون قبل أشهر الحج لم يقيده بالبعث بأشهر الحج فاستغنى عن تقييد النهاية ثم المصنف تبع للجامع الصغير شرط اللحوق فقط ولم يشترط السوق معه وشرطه ما في المسوط والظاهر الاول لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل كذا عمل به في فتح القدير وقد يقال لا يحتاج اليه لانه يصير محرما باللحوق وان لم يسقها أحد وهذا التعليل انما هو على قول

الجامع وليس في الفتح تعليل ما في الجامع بهذا الفاذا ذكر

مسئلة مبتدأة بعد ما حكى الخلاف وهي انه لو أدركها ولم يسق وساق غيره فهو كسوقه لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل من
اه نعم يجب أن يكون هذا مفرعا على رواية الاصل

من يشترط السوق مع المهور وأما المصنف أنه لا بد من التوجه إلى بدنة المتعة ولا يكفي البعث (قوله وإن جلاها أو أشعرها أو قلدا شاة لم يكن محرما) يعني وإن ساقها لأنه ليس من خصائص الحج فلم يعم مقام التلبية شي لأن التحليل لدفع الأذى عنها والأشعار مكره عند أبي حنيفة وهو أن يطعن من الجانب الأيسر في السنام فيسيل الدم فلا يكون من النسك وعندهما وإن كان حسنا فقد يفعل للمعاجة بخلاف التقليد فإنه يختص بالهدى ولذا كان التقليد أحب من التحليل لأنه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتجليل حسن للتابع ويستحب التصديق به وأما تقليد الشاة فقير متعارف وليس بسنة أيضا فلا يقوم مقامها وقد علم مما قرره المصنف أنه لا يكون محرما بمجرد التنية من غير تلبية أو ما يقوم مقامها وهو المذهب وعن أبي يوسف أنه يكفي بالنية ولا خلاف أن التلبية وحدها لا تكفي بلانية (قوله والبدن من الأبل والبقر) يعني لغة وشرا قال الجوهري البدنة ناقة أو بقرة وقال النووي أنه قول أكثر أهل اللغة فإذا طلب من المكاف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كالناقة وأما حديث الرواح يوم الجمعة وعطفه البقرة على البدنة فمحمول على أنه أراد بالاعم بعض الأفراد وهو الجزور لا كل ما يصدق عليه لأنه لو كانت البدنة اسم للجزور فقط للزم النقل عن المعنى اللغوي وهو خلاف الأصل فالخاص ان العطف في الحديث يقتضي المغايرة بينهما ظاهرا ولزم النقل عن المعنى اللغوي على تقديره خلاف الأصل فالظاهر عدمه فتعارض آخر جئنا ما ذهنا إليه لما ثبت في حديث جابر كان نحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال وهل هي إلا من البدن ذكره مسلم في صحيحه وعمرة الاختلاف تظهر فيما إذا التزم بدنة فإن نوى شيئا فهو على ما نوى لأن المنوى إذا كان من محتملات كلامه فهو كالمرجوح به وإن لم يكن له نية فعليه بقرة أو جزور فينحرها حيث شاء في قولهما خلافا لابي يوسف فإنه يقدس على الهدى وهو يختص بمكة اتفاقا وهما قاساه على ما إذا التزم جزورا فإنه لا يختص بمكة اتفاقا كذا في المبسوط والله أعلم

باب القران

هو مصدر قرن من باب نصر وفعال يحيى مصدران الثلاثى كلباس وهو الجمع بين شيئين يقال قرنت البعيرين إذا جمعت بينهما بحبل وسيأتي معناه شرعا ثم اعلم أن المحرمين أربعة مفرد بالحج أحرم به مفردا أو مفردا بالعمرة أحرم به في غير أشهر الحج وطاف لها كذلك حج من عامه أولا أو طاف فيها ولم يحج من عامه أو أحرم به في أشهر الحج وطاف كذلك ولم يحج من عامه أو حج وألم بينهما بأهله المأما صححا وستمع أن أبي بكر أشواط العمرة في أشهر الحج بعدما أحرم بها فقط مطلقا ثم حج من عامه من غير أن يلزم بأهله المأما صححا وقارن أن أحرم بهما معا أو أدخل أحرام الحج على أحرام العمرة قبل أن يطوف لها أكثر الأشواط أو أدخل أحرام العمرة في أحرام الحج - هل أن يطوف للقدوم ولو شوطا ولا إساءة في القسمين الأولين وهو قارن متى في الثالث وأما الأحرام المبهمة كان يحرم بنفسك مبهمة ثم يصرفه إلى ما شاء من حج أو عمرة أو لهما والأحرام المعلق كان يحرم بأحرام كاحرام زيد فليس خارجا عن الأربعة كما لا يخفى (قوله هو أفضل ثم التمتع ثم الأفراد) بيان لما مر من الأول جواز الثلاث وهو مجمع عليه إلا ما ثبت في الصحيحين عن عمرو بن عثمان رضي الله عنهما أنهما كانا ينهيان عن التمتع وجهه العلماء على نهى التنزيه جلالا للناس على ما هو الأفضل لأنهما يعتقدان بطلانه مع علمهما بالآية الشريفة وجهه على أن المراد به فتح الحج إلى العمرة ضعيف لأن

وإن جلاها أو أشعرها أو قلدا شاة لم يكن محرما والبدن من الأبل والبقر
باب القران
هو أفضل ثم التمتع ثم الأفراد

باب القران
(قوله وطاف لها كذلك)
أي في غير أشهر الحج وقوله
أوطاف فيها أي أشهر
الحج وقوله كذلك أي
في أشهر الحج (قوله في
القسمين الأولين) أي
من أقسام القارن الثلاثة

(قوله وفضل أجد التمتع) قال المرحوم الشيخ عبد الرحمن أفندي العمادى مفتى دمشق الشام فى منسكه المسمى المستطاع من الزاد ما حاصله فى لما حجت اخترت ٣٨٤ التمتع لما أنه أفضل من الافراد وأسهل من القرآن لما على القارن من مشقة

جميع أداءه للنسكين ولما يلزمه فى الجناية من الدمين ومع ذلك فله مكتة أخرى كان التمتع بها الامثالا أخرى وهى امكان المحافظة على صيانة احرام الحج للمتمتع من الرفق والفسوق والمجدال فيرجى له أن يكون حجه مبرورا لانه مفسر بمالا رقت ولا فسوق ولا جدال فيه وانما كان المتمتع اقرب الى الاحتراز عن ذلك فانه لا يحصر من الميقات الا بالعمره فقط وانما يحصر بالحج يوم التروية من الحرم فيمكنه الاحتراز فى ذنبك اليومين فيسلم حجه بخلاف الفرد والقارن يبقين محرمين بالحج أكثر من عشرة أيام وقيل ما يقدر الانسان على الاحتراز فى مثل هذه المدة قال شيخ مشايخنا الشهاب أحمد المنيني فى مناسكه وهو كلام نفيس بريده ان القرآن فى حذذاته أفضل من التمتع لكن قد يقرن به ما يجعله مرجوحا بالنظر الى التمتع فاذا دار الامر بين أن يحج الرجل قارنا

سياق الحديث فى الصحيح يقتضى خلافه وهو ثابت بالكتاب والسنة أيضا اما الاول فقوله تعالى والله على الناس حج البيت دليل الافراد وقوله وأتوا الحج والعمره لله دليل القرآن وقوله فمن تمتع بالعمره الى الحج دليل التمتع واما الثانى فما فى الصحيحين من حديث عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فنامن أهل بعمره ومنامن أهل بحج وعمره ومنامن أهل بالحج وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج وفى رواية تسلم منامن أهل بالحج مفردا ومنامن قرن ومنامتتع الثانى تفضيل القرآن ثم التمتع ثم الافراد وفضل مالك والشافعى الافراد وفضل أجد التمتع وأصله الاختلاف فى حجه صلى الله عليه وسلم وقد أكثر الناس الكلام فيها وأوسعهم نفسا فى ذلك الامام الطحاوى فانه تكلم فى ذلك زيادة على ألف ورقة وقد قال الامام الشافعى رحمه الله تعالى ليس على شئ من الاختلاف أسير من هذا وان كان الغلط فيه قبيحا من جهة انه مباح يعنى لما كانت الثلاثة مباحة لم يكن فى الاختلاف تغيير حكم لكن لما كانت حجة واحدة ولم يتفقوا على نقلها كان اختلافهم قبيحا منهم فمبارج انه عليه السلام كان قارنا ما رواه على فى الصحيحين وأنس فى الصحيحين بروايات كثيرة وعمران بن الحصين فى صحيح مسلم وعمر بن الخطاب فى صحيح البخارى وأبى داود والنسائى وحفصة فى الصحيحين وأبى موسى الأشعري فى الصحيحين ومبارج انه عليه السلام كان مفردا ما ثبت فى الصحيح من رواية جابر وابن عمر وابن عباس وعائشة رضى الله عنهم ومبارج انه كان متمعا ما ثبت عن ابن عمر وعائشة فى الصحيحين وعن ابن عباس فيما رواه الترمذى وحسنه وعن عمران بن الحصين فى الصحيحين وجمع أئمتنا بين الروايات بأن سبب رواية الافراد سماع من رأى تلبينه بالحج وحده ورواية التمتع سماع من سمعه يلبى بالعمره ورواية القرآن سماع من سمعه يلبى بهما وهذا لانه لا مانع من افراد ذلك فى التلبين وعدم ذكر شئ أصلا وجهة أخرى مع نية القرآن فهو نظير سبب الاختلاف فى تلبينه عليه السلام كانت دبر الصلاة أو عند استوائ ناقته أو حين علا على السبده فروى كل بحسب ما سمع ومبارج القرآن ان من روى الافراد روى التمتع فتناقض بخلاف من روى التمتع وهو بلغه القرآن الكريم وعرف الصحابة أعم من القرآن وترجى الفرد المسمى بالقرآن فى الاصطلاح بما فى الصحيح عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوادى العقيق يقول انانى الليلة آت من ربي عز وجل فقال صل فى هذا الوادى المبارك ركعتين وقل عمرة فى حجة ولا بدله من امتثال ما أمر به فى مقامه الذى هو وحي ولا تمتنا ترجمات كثيرة وقال النووى فى شرح المذهب والصواب الذى نعتقده انه صلى الله عليه وسلم أحرم بالحج أولا مفردا ثم ادخل عليه العمرة فصارقارنا وادخل العمرة على الحج جائز على أحد القولين عندنا وعلى الأصح لا يجوز لنا وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة وأمر به فى قوله لبيك عمرة وحجة فمن روى انه كان مفردا اعتمد أول الاحرام ومن روى انه كان قارنا اعتمد آخره ومن روى انه كان متمعا أراد التمتع اللغوى وهو الانتفاع بان كفاه عن النسكين فعل واحد يؤيده انه عليه السلام لم يعتمر تلك السنة عمرة مفردة لاقبل الحج ولا بعده وقد قدمنا ان القرآن أفضل من افراد الحج من غير عمرة بلا خلاف ولو جعلت حجه عليه السلام مفردة لزم أن لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد أن الحج وحده أفضل من القرآن اه

ولا يسلم احرامه من الرفق والفسوق والمجدال وبين أن يحج متمعا ويسلم احرامه عنها فالاولى فى حقه وهذا أن يحج متمعا ليسلم حجه ويكون مبرورا لانه وظيفة العمر فلحصر الحاج مهمما أمكنه على صونه عن مثل هذه الامور لئلا يضيع بعبه وماله اه (قوله ولو جعلت حجه عليه السلام مفردة) أى من غير ادخال العمرة عليها وهذا من كلام النووى كما

لا يخفى لا كما فهمه الرمل (قوله وتبين به بطلان ما ذكره الشارح) حيث قال بعد نقل كلام النهاية ولم ينقل فيه شيئا وانما قاله خروا واستدل بالجموع الاحتجاج واطلاقهم ان القرآن افضل من الافراد برده لان ظاهره يراد به الافراد بالجمع وايضا لو كان كما قاله لكان مجمعا الشافعي وكلهم كانوا معه لان محمد لم يبين ان قوله ما خلا ذلك فيجوز ان يكون مجمعا عليه اه وجزم في الفتح بما في النهاية (قوله وبهذا اندفع ما ذكره الشارح) قال في النهر وبه استغنى عما في المحواشي السعدية من انه يجوز ان يكون معه على هذه الرواية وأما لزوم كون الكل معه فيمنوع بقوله عندي ٣٨٥ (قوله ان عطفه على يهل الخ) يعني ان المصنف ان عطف قوله

ويقول على قوله يهل
فيكون منصوبا من تمام
الحمد كان المراد بالقول
النسبة لا التلطف لانه غير
شرط قال في النهر وأقول
فيه نظر ظاهر لانه وان
أريد بالقول النفي لا يتم
لما مر من ان الارادة غير
النسبة فالحق انه ليس من
الحمد في شيء اه وأنت

وهو ان يهل بالعمرة والجمع
من الميقات ويقول اللهم
اني أريد العمرة والجمع
فيشرحها لي وتقبلها
مني ويطوف ويسعى لها
ثم يجمع كالم

خير بانه لم يقل ان المراد
من القول الارادة حتى
يرد عليه ذلك بل المراد منه
النسبة نعم في جعل الشرط
من تمام الحمد نظر وهذا
شيء آخر قد سدر (قوله
لان الواو للترتيب) كذا
في بعض النسخ وفي بعضها

وبهذا تبين صحة ما في النهاية من أن محل الاختلاف بيننا وبين الشافعي انما هو ان افراد كل نسك
باحرام في سنة واحدة افضل أو الجمع بينهما باحرام واحد افضل وانه لم يقل أحد بتفضيل الجمع وحده
على القرآن وتبين به بطلان ما ذكره الشارح هنا ردا على صاحب النهاية وما روى عن محمد انه قال حجة
كوفية وعمره كوفية افضل عندي من القرآن فليس بموافق لمذهب الشافعي في تفضيل الافراد
فانه يفضل الافراد سواء أتى بسكن في سفره واحدة أو في سفرتين ومحمد انما فضل الافراد اذا اشتمل
على سفرين وبهذا اندفع ما ذكره الشارح من لزوم موافقة محمد للشافعي (قوله وهو ان يهل بالعمرة
والجمع من الميقات ويقول اللهم اني أريد العمرة والجمع فيشرحها لي وتقبلها مني) أي القرآن ان يلى
بالسكن مع النسبة حقيقة أو حكما من غير مكة وما كان في حكمها وانما عبر بالاهلال للإشارة الى
أن رفع الصوت بها مستحب وأراد بالميقات ما ذكرنا وانما ذكره للإشارة الى أن القارن لا يكون الا
آفاقيا وهو أحسن مما ذكره الشارح من انه قبله اتفاق فانه لو أحرم بهما من دويرة أهله أو بعد
الخروج قبل الميقات أو داخله فانه يكون قارنا وقتنا حقيقة أو حكما ليدخل ما إذا أحرم بالعمرة ثم أحرم
بالجمع قبل أن يطوف لها الا كثر أو أحرم بالجمع ثم أحرم بالعمرة قبل أن يطوف له وان كان مسيا في الثاني
كما قدمناه لوجود الجمع بينهما في الاحرام حكما والمراد من قوله ويقول النسبة لا التلطف ان عطفه على
يهل فيكون منصوبا من تمام الحمد وان رفع كان ابتداء كلام بيانا للسنة فان السنة للقارن التلطف بها
وتقديم العمرة في الذكرك مستحب لان الواو للترتيب ولم يشترط المصنف وقوع الاحرام في أشهر الحج
أو طواف العمرة فيها كما هو شرط في التمتع لما روى عن محمد انه لو طاف لعمرة في رمضان فهو قارن
ولادم عليه ان لم يطف لعمرة في أشهر الحج فتوهم بعضهم من هذه الرواية الفرق بين القرآن والتمتع
فيه وليس كما توهمه فان القرآن في هذه الرواية بمعنى الجمع لا القرآن الشرعي المصطلح عليه بدليل
انه نفي لازم القرآن بالمعنى الشرعي وهو لزوم الدم شكر او نفي اللازم الشرعي نفي للزوم الشرعي
والمحصل ان النسك المستعقب بالدم شكر اهو ما تحقق فيه فعل المشروع المرتفع به النسخ لما كان
في الجاهلية وذلك بفعل العمرة في أشهر الحج فان كان مع الجمع في الاحرام قبل أكثر طواف العمرة
فهو المسمى بالقران والافهو التمتع بالمعنى العرفي وكلاهما التمتع بالاطلاق القرآني وعرف الصحابة
وهو في الحقيقة اطلاق اللغة لمحصل الفرق به هذا كله على أصول المذهب كذا في فتح القدير
(قوله ويطوف ويسعى لها ثم يجمع كالم) يعني يأتي بأفعال العمرة أولا من الطواف والسعي بين
الصفا والمروة والرمل في الاشواط الثلاثة والسعي بين الميادين الأخضرين وصلاة ركعتي الطواف ثم

﴿ ٤٩ - بحر ثاني ﴾

ليست للترتيب وهو الصواب أي ان تقديم العمرة في الذكرك اذا أحرم بهما
معا وفي التسمية بعده والدعاء مستحب لا واجب لان الواو لا تقتضي الترتيب (قوله لما روى عن محمد الخ) تعليل لقوله ولم يشترط
بناء على ما توهمه البعض من ان المراد من القرآن معناه الاصطلاحي وسينه المؤلف على رده هنا وفي باب التمتع وبه عليه في الفتح
أيضا في الموضعين وقال ان الحق اشتراط فعل أكثر العمرة في أشهر الحج (قوله لا القرآن الشرعي الخ) قال في شرح الباب والذى
يظهر لي انه قارن بالمعنى الشرعي أيضا كما هو المتبادر من اطلاق قول محمد وغيره انه قارن وبدليل انه اذا ارتكب محظورا بتعدد
عليه الجزاء وغايته انه ليس عليه هدى شكر لان أداءه لم يقع على الوجه المسنون المقرر في الشريعة من ايقاع أكثر العمرة في

الا شهر فانه من وجه في حكم من أفرد بعمره في غير الاشهر ثم أفرد بالجمع فانه ليس بقارن اجاماً اه (قوله فيبدأ بطواف القدوم) سينص المؤلف على ان المتمتع برمّل في طوافه والظاهر ان القارن كذلك ثم رأيت في الولو الجمية قال ولا برمّل القارن والمفرد الا في طواف التحية ولا يسمى بين الصفا والمروة بعد طواف الزيارة أما المتمتع برمّل في طواف الزيارة لانه يسمى بعده بخلاف المفرد والقارن لانهم لا يسميان بعده لوجود السعي عقب طواف التحية والسنة ان برمّل في كل طواف بعده سعي اه وسيأتي في باب الجنائيات عن المحيط ما يشير اليه أيضاً وسننبه عليه ان شاء الله تعالى وانما لا برمّل المتمتع في طواف التحية لانه لا يس في حقه طواف التحية كما يأتي في باب نه نعم لوطاف للتحية وسعي ٣٨٦ ورمل لم يعدهما في طواف الزيارة لانهم لا يتكروا كما يأتي أيضاً ثم رأيت أيضاً في

الباب قال فيطوف لها أي للعمرة سبعا ويضطجع فيه ويرمل في الثلاثة الأولى ثم يصلي ركعتيه ويسعى بين الصفا والمروة ثم يطوف للقدوم ويضطجع فيه ويرمل ان قدم السعي اه قال القاري في شرحه فان طاف لهما طوافين وسعى سعيين حاز وأساء واذا رمي يوم النحر ذبح شاه أو بدنة أو سبعا وهذا ما عليه الجمهور لما قالوا من ان كل طواف بعده سعي فالرمل فيه سنة وقد نص عليه الكرماني حيث قال يطوف طواف القدوم ويرمل فيه أيضاً لانه طواف بعده سعي وكذا في خزانة الاكل وانما الرمل في طواف العمرة وطواف القدوم مفردا كان أو قارنا وأما ما نقله الزبلي عن الغاية للسروجي

بأنى بأفعال الحج كلها ثانياً فيبدأ بطواف القدوم ويسعى بعده ان شاء وهـذا الترتيب أعنى تقديم العمرة في أفعال الحج واجب لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج جعل الحج غاية وهو شامل للقران والتمتع كما قدمناه فافاد انه لوطاف أولاً للجمعة وسعى لها ثم طاف لعمرة وسعى لها فطوافه الاول وسعيه يكون للعمرة وينتبه لغو ولم يذكر الحلق للعمرة لانه لا يتحلل بينهما بالحلق فلو حلق كان حنابة على الاحرامين أما على احرام الحج فظاهر لان أو ان التحلل فيه يوم النحر وأما على احرام العمرة فكذلك لان أو ان تحلل القارن يوم النحر كما صرح به الامام محمد قال الشارح ويؤيده ان المتمتع اذا ساق الهدى وفرغ من أفعال العمرة وحلق يجب عليه الدم ولا يتحلل بذلك من عمرته بل يكون حنابة على احرامها مع انه ليس محرماً بالحج فهذا أولى (قوله فان طاف لهما طوافين وسعى سعيين حاز وأساء) بأن طاف للعمرة والحج أربعة عشر شوطاً وسعى كذلك وأراد بالواو معنى ثم أو الفاء لان المسئلة مفروضة فيما اذا أتى بالسعي بعد الطوافين ولا يفهم هذان الواو لانها لم تطلق الجمع ولهذا أتى في الجامع الصغير بم واختالفوا في ثاني الطوافين في قولهم طاف طوافين فذهب صاحب الهداية والشارحون تبعاً للبسوط الى انه طواف القدوم ولهذا قال في الهداية وقد أساء بتأخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شيء اما عندهما فظاهر لان التقديم والتأخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما وعند طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقدمه أولى والسعي بتأخيره بالاستغفال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذلك بالاستغفال بالطواف اه وذهب صاحب غاية البيان الى ان المراد باحدهما طواف العمرة وبالاخر طواف الزيارة بأن أتى بطواف العمرة ثم اشتغل بالوقوف ثم طاف للزيارة يوم النحر ثم سعى أربعة عشر شوطاً بدليل قولهم في جواب المسئلة يجوز له والمجزي عبارة عما يكون كافياً في الخروج عن عهدة الفرض ولا يحصل الاجزاء بترك الفرض والاثبات بالسنة وبدليل قولهم ان القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين عندنا ليس المراد بهما الا طواف العمرة وطواف الزيارة (قوله واذا رمي يوم النحر ذبح شاه أو بدنة أو سبعا) لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى والمتمتع يشمل القران والعرفي والتمتع العرفي كما قدمناه قيد بالذبح بعد الرمي لان الذبح قبله لا يجوز لوجوب الترتيب ولم يقيد الذبح بالمحبة كما قيدها في ذبح المفرد لما نه واجب على القارن والمتمتع وأطلق البدنة فشملت البعير والبقرة والسبع جزء من سبعة أجزاء وانما كان مجزئاً لمحدث الصحيحين عن جابر عن جهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرنا بالبعير عن سبعة والبقرة

من أنه اذا كان قارناً لم برمّل في طواف القدوم ان كان رمل في طواف العمرة بخلاف ما عليه الاكثر اه (قوله بدليل عن قولهم في جواب المسئلة يجوز له) قال في النهران قلت المراد بالاجزاء معناه اللغوي وهو الاكتفاء قلت يردّه التعليل بقوله لانه أتى بما هو المستحق عليه اذا ظهره ان المراد بالمعنى الاصطلاحي ولقائل أن يقول معنى قول محمد يجوز له أي ما فعله من الايمان بالسعي الواجب عليه للعمرة وان قدم طواف الحج عليه لان وصل سعي طواف العمرة بطوافها غير واجب وهو المعنى بقول صاحب الهداية لانه أتى بما هو المستحق عليه وهذا لان محط الفائدة ان سعيه صحيح لكنه مسمى بتقديم طواف الحج عليه وبهذا اكتفينا مؤنة التعبير بالاجزاء فتدبر (قوله ولم يقيد الذبح بالمحبة) قال الرمي أي بقوله ان أحب وقوله كما قيدها في ذبح المفرد غفلة منه

لانه لم يقده بها ايضاً بل قال ثم اذبح ثم اخلق أو قصر والحلق أحب (قوله وأشار بالتخير بين البدنة وسبعها الى انه دم عبادة الخ) مقتضاه انه لو كان دم جنابة لما تخير وفي أخمية الوقاية وشرحها للقهستاني كبقرة ذبحتها ثلاثة عن أخمية ومتعة وقران في الحج فانه يصح وكذا الذبح سبعة عن تلك وعن الاحصار وجزاء الصيد أو الحلق والعقيقة والتطوع فانه يصح في ظاهر الاصول وعن أبي يوسف الافضل أن تكون من جنس واحد فلو كانوا متفرقين وكل واحد متقرب جاز وعن أبي حنيفة انه يكره كافي النظم اه وسد كرفي الهدى يجوز الاشتراك في بدنة كافي الاخمية بشرط ارادة الكل القرية وان اختلفت أجناسهم من دم متعة واحصار وجزاء صيد وغير ذلك اه (قوله والاشتراك في البقرة أفضل من الشاة) قال في الشربلية يقيدها اذا كانت حصته من البقرة أكثر قيمة من الشاة كما هو في منظومة ابن وهبان (قول المصنف وصام العاجز عنه) اختلف أصحابنا في تعريف حد الغني في باب الكفارات فقال بعضهم قوت شهر فان كان عنده أقل منه جازله الصوم وقال ابن مقاتل من كان عنده قوت يوم وليلة لم يجزله الصوم ان كان الطعام الذي عنده مقدار ما هو الواجب عليه وهو موافق لما روى عن أبي حنيفة وهو رواية عن أبي يوسف انه اذا كان عنده قدر ما يشتري به ما وجب وليس له غيره لا يجزئه الصوم وقال بعضهم في العامل بسده أي الكاسب بمسك قوت يومه ويكفر بالباقي ومن لا يعمل بمسك قوت شهر على ما ذكره الكرماني وهو تفصيل حسن الا ان هذا اذا لم يكن في ملكه عن المنصوص والا فلا يجوز له الصوم كما صرح به في الخلاصة والبدائع ولو كان عليه دين كما ذكره بعضهم وعن أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة ان كان له فضل عن مسكنه وكسونه عن الكفاف وكان ٣٨٧ الفضل مائتي درهم فصاعداً لا يجزئه

الصوم كذا في شرح
الكتاب وفي حاشية المندى

وصام العاجز عنه ثلاثة
أيام آخرها يوم عرفة
وسبعة اذا فرغ ولو بمكة

عن المنسك الكبير
للإسدي يعلم من عبارة
الظهيرية ان من كان
بمكة معسراً وببلده
موسراً يجوز في حقه

عن سبعة وأشار بالتخير بين البدنة وسبعها الى انه دم عبادة لا دم جنابة فبأكل منه كما سيأتي وسبأ في الأخمية انه لا بد أن يكون الشكل مريد للقرية وان اختلفت جهة القرية فلو اراد أحد السبعة نجماً لاهله لا يجزئهم واستدل له بعض شارحي المصابيح بقوله صلى الله عليه وسلم أنا غني الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه وما في المبتغي ولو بعث القارن بشمن هديين فلم يوجد بذلك بمكة الا هدي واحد فذبحه لا يتحلل عن الاحرامين ولا عن أحدهما اه محمول على هدي الاحصار لان التحلل موقوف عليه لا على ذبح دم الشكر وفي الظهيرية والمخانبند والاشتراك في البقرة أفضل من الشاة والجزور أفضل من البقرة كافي الاخمية فان كان القارن ساق الهدي مع نفسه كان أفضل (قوله وصام العاجز عنه ثلاثة أيام آخرها يوم عرفة وسبعة اذا فرغ ولو بمكة) أي صام العاجز عن الهدى لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم ثلاث عشرة كاملة والعبارة لا أيام النحر في الحجز والقدرة وكذا لو قدر على الهدى قبل أن يكمل

الصوم لان مكان الدم مكة فاعتبر بيساره واعسارها اه (قوله والعبارة لا أيام النحر في الحجز والقدرة) ذكر الشربلية في رسالة سماها بديعة الهدى لما استيسر من الهدى وذكر ان التحلل عن الاحرام لغیر المصراغاه والحلق أو التقصير والمهصر ذبح الهدى في محله وذكر ان الهدى وجب شكر اعلى القارن والتمتع وانه أصل والصوم خلف عنه وان شرط بدليته تقديم الثلاثة على يوم النحر ثم حقق ان العبارة لو جود الهدى في أيام النحر وانه لا بدلية بين الهدى والحلق حتى يقال وجود الهدى بعد الحلق لا يعتبر لحصول المقصود بالخلف وهو الحلق كما وقع في عدة من المعترات اذ لا دخل للحلق قبل وجوده فيها فوجوده فيها يبطل حكم الصوم فيلزمه ذبحه وان تحلل قبله لموجب اطلاق النص ولقول المحققين العبارة لا أيام النحر وجوداً وعدمها للهدى قال الكمال فان قدر على الهدى في خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدى وسقط الصوم لانه خلف واذا قدر على الاصل قبل تأدي الحكم بالخلف بطل الخلف اه فقد نص على ان الصوم خلف عن الهدى والهدى لا يتحلل به ولا بخلفه بل بالحلق أو التقصير وهذا عين الصواب وأما قوله وان قدر على الهدى بعد الحلق قبل أن يصوم السبعة في أيام الذبح أو بعدها لم يلزمه الهدى لان التحلل قد حصل بالحلق فوجود الاصل بعده لا ينقض الخلف اه ففيه تدافع وتقييد اطلق الكتاب كما تقدم وذلك لانه أفاد انه يتحلل بالهدى أصلاً وبالحلق خلفاً فاذا وجد الهدى لا يبطل خلفه الذي هو الحلق على كلامه الاخير والصواب كلامه الاول ثم نقل نحوه عن المحيط وغيره ومنها ما في هذا الشرح ونازعه بمارو وحاصل كلامه وجوب الهدى بوجوده في أيام النحر سواء حلق أولاً وانه لا يسقط الهدى الا بوجوده بعدها مخالفاً لما هو المنصوص عليه في كثير من المعترات أقول لا يخفى عليك ان الواجب

اتباع المنقول ووجهه ان المقصود من الذبح اباحة التحلل بالخلق أو التقصير فاذا عجز عن الذبح جعل الصوم خلفا عنه في اباحة التحلل بالخلق فاذا قدر على الذبح في أيام النحر قبل الخلق وجب الذبح لعدم حصول المقصود بالخلف فبطل الخلف كما لو وجد المتمتع المساقب قبل الصلاة أو ما قدر عليه بعد الخلق لا يبطل الصوم كما لو وجد المساء بعد الصلاة لمحصل المقصود به وهو التحلل بالخلق وحينئذ فحصول الاصل الذي هو الذبح بعد تحقق المقصود الذي هو الخلق أو التقصير لا ينتقض الخلف الذي هو الصوم هذا معنى ما في الفتح وغيره وليس في كلام الفتح ولا في غيره جعل الخلق خلفا عن الذبح وقوله لم العبرة لا أيام النحر يعني قبل حصول المقصود فافهم (قوله) ويدل على انه لو صام في وقته انظر ما هذه الدلالة وما وجهها وليس هذا في الفتح بل الذي فيه ولو صام الخ (قوله بيان للافضل) قال في النهر وأما بقوله آخرها يوم عرفه ان صومها بعده لا يجوز فإني الجعري فيه نظر اه وأجب عنه بان قوله بيان للافضل راجع الى تأخير الصوم الى يوم عرفه ٢٨٨ الى كونه قبل أيام النحر اه قات والذي يظهر ان هذا لم يخف على صاحب

النهر حتى يجاب عن نظره به لان عبارة المؤلف صريحة في ذلك ولعل مراده ان المناسب حمل كلام المصنف على بيان ما هو الاهم وهو عدم جواز التأخير ويكون حينئذ فيه إشارة الى ما هو الأفضل لا على بيان فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم

صوم الثلاثة أيام أو بعد ما كمل قبل أن يخلق ويحمل وهو في أيام الذبح بطل صومه ولا يحل الا بالهدى ولو وجد الهدى بعد ما خلق وحل قبل أن يصوم السبعة صم صومه ولا يجب عليه ذبح الهدى ولو صام ثلاثة أيام ولم يخلق ولم يحل حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدى فصومه ماض ولا شيء عليه كذا ذكر الاسيحاوي ويدل على انه لو صام في وقته مع وجود الهدى ينظر فان بقي الى يوم النحر لم يجزه للقدرة على الاصل وان هلك قبل الذبح جاز للجعري عن الاصل فكان المعتبر وقت التحلل كذا في فتح القدير وقوله آخرها يوم عرفه بيان للافضل والافوقته وقت الحج بعد اتمام الاحرام بالعمرة لان المراد بالحج في الآية وقته لان نفسه لا يصلح طرفا وانما كان الافضل التأخير لان الصوم بدل عن الهدى فيستحب تأخيرها الى آخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل كذا في الهداية وأشار بقوله اذا فرغ الى ان المراد بالرجوع في الآية الفراغ من أعمال الحج مجازا اذا الفراغ سبب للرجوع الى أهله وقد عمل الشافعي بالحقيقة فلم يجوز صومها بركة وشهد له حديث البخاري مرفوعا وسبعة اذار جمعتم الى أهليكم وانما عدل أمتناعا عن الحقيقة الى المجاز لفرع جمع عليه وهو انه لو لم يكن له وطن أصلا ليرجع اليه بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الأعمال وكذا الرجوع الى مكة غير قاصدا لا إقامة بها حتى تحقق رجوعه الى غير أهله ووطنه ثم بدله ان يتخذها وطنا كان له أن يصوم بها مع انه لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه كذا في فتح القدير وأراد بالفراغ الفراغ من أعمال الحج فرضا واجبا وهو بعض أيام التشريق لان اليوم الثالث منها يوم للرعى الواجب على من أقام به حتى طلع الفجر فيعيد انه لو صام السبعة وبعضها من أيام التشريق فانه لا يجوز ولما قدمه في بحث الصوم من النهي عن الصوم فيها مطلقا فلذا لم يقيد ههنا (قوله فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم) أي ان لم يصم الثلاثة حتى دخل يوم النحر لم يجزه الصوم أصلا وصار الدم متعينا لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والدس خصه بوقت الحج وجواز الدم على الاصل وعن ابن عمر انه أمر في مثله بذبح الشاة فلو لم يقدر على الهدى تحلل وعليه دمان

الافضل وترك الاهم كما فعل المؤلف تأمل لادن لا يخفى ان قول المصنف الآتي فان لم يصم الثلاثة الى يوم النحر تعين الدم صريح في بيان عدم جواز التأخير فلذا جعل المؤلف قول المصنف هنا آخرها يوم عرفه بيانا للافضل

لثلاثين ركلا مه قتأمل (قوله بعد الاحرام بالعمرة) هذا بالنسبة للمتمتع أما القارن فلا بد

أن يكون بعد الاحرام بالحج والعمرة فقد ذكر في الباب من شرائط صحة صيام الثلاثة أن يصومها بعد الاحرام بها في القارن وبعد احرام العمرة في المتمتع اه لكن هل يشترط صومها في المتمتع حالة وجود الاحرام أم يجوز حال كونه حلالا أي بعدما أحل من احرام العمرة فيه كلام قال في شرح الباب ثم اعلم ان كل ما هو شرط في صوم القارن فهو شرط في صوم المتمتع بلا خلاف الا احرام الحج فانه ليس بشرط لصحة صوم المتمتع في ظاهر المذهب على قول الا كثيرا يشترط أن يكون بعد احرام العمرة فقط فلو صام المتمتع في أشهر الحج بعدما أحرم بالعمرة قبل أن يحرم بالحج حاز الأثر وجود الاحرام حالة صوم الثلاثة شرط في جواز صوم القارن وأما صوم المتمتع فلا كثر على عدم اشتراط ذلك في البدائع وهل يجوز له بعدما أحرم بالعمرة في أشهر الحج قبل أن يحرم بالحج قال أصحابنا يجوز سواء طاف لعمرة أو لم يطف اه وهو ظاهر في هذا المعنى لكن ليس بصريح في المدعى اذ يمكن جملة

على التمتع الذي ساق الهدى وكذا ما في المدارك وشرح الكثر من أن وقته أشهر الحج بين الآخر من في حق التمتع لكنه يوهن أنه لا يصح بعد إجماع الج وليس كذلك بل بعده هو المستحب أو المتعين اه لمخصا وتما فيه (قوله بل كلامه صواب في الموضعين الخ) حاصله أنه يجب عليه عند الامام ثلاثة دعاء دم القرآن ودم الجناية على ٣٨٩ الاحرام بالخلق في غير أوانه

ودم تأخير الذبح ولما كان فرض المسئلة هنا فمن عجز عن الهدى لم يكن جانيا بتأخيرها وإنما الجناية حصلت بالخلق في غير أوانه فلزمه دم له ودم للقران وأما ما في الجنايات فهو في غير العاجز فلزمه دمان ولم وان لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها

باب التمتع

يذكر دم الشكر لركبته هنا لكن لزوم الدمين هناك خلاف المذهب وساغ حمل كلام الهداية عليه لتخصيصه وانحراجه عن الخطأ والسهو هنا وقد يقال انه اذا لم يكن جانيا بالتأخير لم يكن جانيا بالخلق في غير أوانه فنفي أن لا يلزمه الدم القرآن لان الهجر عذرو قد نقل الشرنبلالي في رسالته عن شرح مختصر الطحاوي للامام الاسمعي ما نصه ولولم يصم الثلاثة لم يجز الصوم بعد ذلك ولا يجرئه الا الدم فان لم يجدها

دم التمتع ودم التحلل قبل الهدى كذا في الهداية هنا وقال فيما يأتي في آخر الجنايات فان خلق القارن قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبي حنيفة دم بالخلق في غير أوانه لان أوانه بعد الذبح ودم بتأخير الذبح عن الخلق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الاول فنسبه صاحب غاية البيان الى التخليط لكونه جعل أحد الدمين هنادم الشكر والا لعدم الجناية وهو صواب وفيما يأتي أثبت عند أبي حنيفة دمين آخر من سوى دم الشكر ونسبه في فتح القدر أيضا في باب الجنايات الى السهو وليس كما قال بل كلامه صواب في الموضعين فهنا لم يكن جانيا بالتأخير لانه لغيره لم يلزمه لاجله دم ولزمه دم للخلق في غير أوانه وفي باب الجنايات لما كان جانيا بخلق قبل الذبح لزمه دمان كما قرره ولم يذكر دم الشكر لانه قدمه في باب القرآن وليس الكلام الا في الجناية وسياق تمامه هناك باز يد من هذا ان شاء الله تعالى (قوله وان لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها) يعني ان لم يأت القارن بالعمرة حتى أتى بالوقوف فعليه دم لترك العمرة لانه تعذر عليه أداؤها لانه يصير بابا أفعال العمرة على أفعال الحج وذلك خلاف الم شروع فعند دخول مكة كناية عن عدم طواف العمرة لان الدخول وعدمه سواء اذا لم يطف لها والمراد أكثر أشواطه حتى لو طاف لها أربعة أشواط ثم وقف بعرفة فانه لا يصير رافضا لها اذ قد أتى بركتها ولم يبق الا واجباتها من الاقل والسعي ويأتي بها يوم النحر وهو قارن على حاله بخلاف ما اذا طاف الاقل ثم وقف فانه كالعديم فيصير رافضا والمراد بعدم الطواف للعمرة عدم الطواف اصل فانه لو طاف طوافا ثم ولو قصد به طواف القدوم للحج فانه ينصرف الى طواف العمرة ولم يكن رافضا لها بالوقوف لان الاصل ان المأني به من جنس ما هو متلبس به في وقت يصلح له ينصرف الى ما هو متلبس به وعن هذا قلنا لو طاف وسعى للحج ثم طاف وسعى للعمرة كان الاول لها والثاني له ولا نفي عليه كن سجدة في الصلاة بعد الركوع بنوى سجدة تلاوة انصرف الى سجدة الصلاة ولم يقيد الوقوف بعرفة بكونه بعد الزوال كما وقع في كافي الحاكم لانه لا حاجة اليه لان الوقوف قبل وقته لا اعتبار به وقيد بالوقوف لانه لا يكون رافضا لها بمجرد التوجه الى عرفات هو الصحيح والفرق بينه وبين مصلى الظهر يوم الجمعة اذا توجه اليها ان الامر هناك بالتوجه متوجه بعد أدائه الظهر والتوجه في القرآن والتمتع منس عن قبل أداء العمرة فافترقا وأطلق في رفضها فتعمل ما اذا قصده أولا وأشار به الى سقوط دم القرآن عنه لعدمه وانما وجب دم لرفضها لان كل من تحلل بغير طواف يجب عليه دم كالمحصر ووجب قضاؤها لان الشروع ملزم كالنذر والله أعلم

باب التمتع

آخره عن القرآن لتأخره رتبة كما قسمه وهو في اللقمن المتاع أو المتعة وهو الانتفاع

حل وعليه دم المتعة ولادم عليه لاجل حاله قبل أن يذبح ولادم عليه لترك الصوم اه (قوله هو الصحيح) معناه صاحب الهداية والكافي وهو ظاهر الرواية وهو الاستحسان وفي رواية الحسن والطحاوي عن أبي حنيفة يصير رافضا بمجرد التوجه الى عرفات وهو القياس وفي الفتح والصحيح ظاهر الرواية أقول ويمكن الجمع بان يكون الرقص بالتوجه والارتقاء بالوقوف ثمرة الخلاف فيما اذا توجه الى عرفة ثم بذله فرجع عن الطريق قبل الوقوف بعرفة وطاف لعمرة وسعى لها ثم وقف بعرفة هل يكون قارنا بواجب ظاهر الرواية يكون قارنا كذا في شرح الباب وكان ينبغي له أن يذكر الجمع بعد ذكر ثمرة الخلاف تأمل

باب التمتع

(قوله فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة الخ) قال في الشريعة ما ذكره بقوله (وهو أن يحرم بعمره من الميقات فيطوف لها والصحيح منه) أي من الامام قال في العناية يقال ألم بأهله أذ انزل وهو على نوعين صحيح وفاسد والاول عبارة عن النزول في وطنه من غير بقاء صفة الاحرام وهذا انما يكون في المتمتع الذي لم يسق الهدى والثاني ما يكون على خلافه وهو انما يكون فيمن ساقه اه وقال في المعراج بعد ما تقدم وفي الخط الامام الصحيح ان يرجع الى أهله بعد العمرة ولا يكون العود الى العمرة مستحقا عليه وعن هذا قلنا لا تمتنع ٣٩٠ لاهل مكة وأهل المواقيت اه وهذا ما ذكره المؤلف والظاهر ان التفسير الاول انما هو في حق الافاقى

والثاني اعم منه يدل على هذا ما في الهداية اذا ساق الهدى فالمامه لا يكون صحيحا بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وأحرم بعمره وساق الهدى حيث لم يكن متمتعا بالعود هناك غير مستحق عليه فيصح المامه

وهو أن يحرم بعمره من الميقات فيطوف لها وبسعى ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية بأول الطواف ثم يحرم باليوم التروية من الحرم ويحج ويذبح فان عجز فقد مرفان صام ثلاثة من شوال فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة

فانه قال في العناية لان المراد بالعود هو ما يكون عن الوطن الى الحرم أو الى مكة وليس ههنا وجود ليدونه في الحرم أو في مكة فلا يتصور العود واذا ساق الهدى لا يكون متمتعا فلان لا يكون اذا

أو النفع وفي الشريعة ما ذكره بقوله (وهو أن يحرم بعمره من الميقات فيطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية بأول الطواف ثم يحرم باليوم التروية من الحرم ويحج) فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة فانه ليس لاهلها تمتنع ولا لقران للاحتراز عن ذبيرة أهله أو غيرها كما بيناه في القران ولم يقيدها بحرامها بأشهر الحج لانه ليس بشرط لكن اداء أكثر طوافها فيها شرط فلو طاف الاقل في رمضان مثلاً ثم طاف الباقي في شوال ثم حج من عامه كان متمتعا وانما لم يقيده الطواف به لما يصرح به في هذا الباب وانما ذكر المحقق لبيان تمام أفعال العمرة لانه شرط في التمتع لانه مخير بينه وبين بقائه محرماً بها الى ان يدخل احرام الحج ولا يرد عليه المتمتع الذي ساق الهدى فانه لا يجوز له الحلق للعمرة حتى لو حلق لها لزمه دم لان سوق الهدى عارض منعه من التحلل على خلاف الاصل وفي قوله ثم يحرم بالحج دلالة على تراخي احرامه عن أفعالها فخرج القران ولم يقيده بالحج بان يكون من عامه للعالم به لان معنى التمتع التفرق باداء النسكين في سفرة واحدة ولا يشترط أن يكون من عام الاحرام بالعمرة بل من عام فعلها حتى لو أحرم بعمره في رمضان وأقام على احرامه الى شوال من العام القابل ثم طاف لعمرة من القابل ثم حج من عامه ذلك كان متمتعا بخلاف من وجب عليه أن يتحلل من الحج بعمرة كفائت الحج فان حالي قابل فتحلل بها في شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لانه ما أتى بافعالها عن احرام عمرة بل للتحلل عن احرام الحج فلم تقع هذه الأفعال معتدا بها عن العمرة فلم يكن متمتعا وقوله يوم التروية بيان للجواز والافلا فضل أن يكون قبله للسارعة الى التحير وقوله من الحرم بيان للميقات المكاني لاهل مكة ولم يقيده بعدم الامام بأهله فيما بينهما الامام صحيحا لما يصرح به قريبا وحاصله انه ان لم يدينه ما بأهله الامام صحيحا بطل تمتعه والافلا والصحيح منه أن لا يكون العود مستحقا عليه يقال ألم بأهله له نزل وهو يزور الامام أي غما كذا في المغرب وانما يقطع التلبية فيها بأوله لما صححه ابوداود عن ابن عباس انه عليه السلام كان يمسك عن التلبية في العمرة اذا استلم الحجر ولم يذ كر طواف القدوم لانه ليس على المتمتع طواف قدوم كذا في المتن أي لا يكون مسنونا في حقه بخلاف الفارن لان المتمتع حين قدومه محرم بالعمرة فقط وليس له طواف قدوم ولا صدر والحكمة فيه ان المعتمر متمكن من أدائها حين وصل الى البيت وأما الحاج فغير متمكن من طواف الزيارة لعدم وقته فسن له طواف القدوم الى أن يحبس وقته والطواف ركن معظم في العمرة فلا يتكرر في الصدر كالوقوف للحج لا يتكرر كذا في النهاية وفي قوله ويحج دلالة على انه يسعى للحج ويرمل في طوافه والذي أتى به أولا انما هو عن العمرة فان سعى المتمتع ورمل في طوافه بعد احرامه بالحج لا يبيدهما في طواف الزيارة لانهم لا يتكرران (قوله ويذبح فان عجز فقد رمى) أي في باب القران فان حكمهما واحد (قوله فان صام ثلاثة أيام من شوال فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة) لان

لم يسق كان أولى اه فقد جعل المام هذا المكي صحيحا مع انه قد ساق الهدى (قوله ولم يذ كر طواف القدوم الخ) قال في العناية قوله ولو كان هذا المتمتع بعد ما أحرم بالحج طاف يعني طواف القدوم وسعى قبل أن يخرج الى منى لم يرمل في طواف الزيارة ولا يسعى بعده لانه أتى بذلك مرة ولا تكرار فيه وفي هذا الكلام دلالة على ان طواف التلبية مشروع للمتمتع حيث اعتبر رمله وسعيه فيه اه قال في الفتح ولا يخفى لو من شئ فان الظاهر ان المراد انه اذا طاف ثم سعى أجزاءه عن السعي لانه يشترط للأجزاء اعتبار طواف تحية بل المقصود ان السعي لا بد أن يترتب شرعا على طواف فاذا فرضنا ان المتمتع بعد احرام

الجمعة بتغفل بطواف ثم سعى بعده سقط عنه سعي الجمعة ومن قيد اجزائه يكون الطواف المقدم طواف تحية فعليه البيان اه وحاصله ان منشأ توهمه حله الطواف على طواف القدوم كما صرح به ولا شيء يفيد تقييده به (قوله سواء كان بعدما أحرم للعمرة في أشهر الجمع أو لا) هذا التعميم لا يصح مع قوله قبل أشهر الجمع تأمل (قوله والواو في قوله وساق بمعنى ثم الخ) قال في النهر أقول في كلامه بتقدير ابقاء الواو على بابها ما يدل على ما ادعاه لانها المطلق الجمع وظاهر ان ٣٩١ معنى أحرم أي به وهو انما يكون بالنية مع التلبية لانه شرع فيه كما توهمه في البحر اه

قلت وحيث أقرب بان الواو لمطلق الجمع كما هو الواقع يصدق بان يكون احرامه بالنية مع السوق أو مع التلبية فانه بكل آت بالاحرام لانه كما يكون بالنية مع الذكر يكون

وصح لو بعد ما أحرم بها قبل أن يطوف فان أراد سوق الهدى أحرم وساق وقلد بدنته بمزادة أو نعل ولا يشعر ولا يتحلى عد عمرته ويحرم بالجمعة التروية وقبله أحب

بها مع الخصوصية كما مر فالخصر بقوله وهو انما يكون الخ مدفوع والقول بالدلالة على ما ذكره المؤلف ممنوع فتدبر (قوله وقد قدمنا الخ) أي أول هذا الباب ثم ان وجوب الدم اذ لم يرجع الى أهله قال في الباب ولو حلق لم يتحل من احرامه ولزمه دم وان بدله أن لا يحج صنع

بهديه ماشاء ولا شيء عليه ولو أراد أن يذبح هديه ويحج لم يكن له ذلك وان نحره ثم رجع بعد الحلق الى أهله ثم حج لاشي عليه أي لانه غير متمتع ولو رجع الى غير أهله ثم حج من الا فاق يكون متمتعاً وعليه هديان هدي المتمتع وهدي الحلق قبل الوقت اه وفي شرحه عن المحيط فان ذبح الهدى فرجع الى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد في حق الجمعة بالنية فلا يلزمه الحج وان أراد أن ينحر هديه ويحج ولا يرجع ويحج من عامه لم يكن له ذلك لانه مقیم على عزيمة المتمتع فيمنعه الهدى من الاحلال

سبب وجوبه المتمتع وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز اذاؤه قبل سببه (قوله وصح لو بعد ما أحرم بها قبل أن يطوف) أي صح صوم الثلاثة بعدما أحرم بالعمرة قبل الطواف لانه اداء بعد السبب لان سببه التمتع بالمعنى اللغوي وهو الترفق لترتيبه على التمتع بالنص وما أخذنا لاشتقاق علة للترتيب والعمرة في أشهر الجمع هي السبب فيه لانها التي بها يتحقق الترفق الذي كان ممنوعاً في الجاهلية وهو معنى التمتع ولم يمكنه الخروج عن احرامها بلا فعل نزل الاحرام من ثلثها فلما جاز بعد احرامها قبل الفراغ منها قيد بصوم الثلاثة لان صوم السبعة لا يجوز الا بعد الفراغ وان كان السبب فيهما واحد لان الله تعالى فصل بينهما فجعل الثلاثة في الجمع أي في وقته والسبعة بعد الفراغ وقيد بكون الصوم في شوال أي في أشهر الجمع لان الصوم قبل أشهر الجمع لا يجوز سواء كان بعد ما أحرم للعمرة في أشهر الجمع أو لا وقد تقدم ان الأفضل تأخير صومها الى السابع من ذي الحجة لرجاء القدرة على الاصل وهو الهدى (قوله فان أراد سوق الهدى أحرم وساق وقلد بدنته بمزادة أو نعل ولا يشعر) بيان لأفضل التمتع اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والواو في قوله وساق بمعنى ثم لان الأفضل ان لا يحرم بالسوق والتوجه بل يحرم بالتلبية والنية ثم يسوق وأفاد بالتقليد انه أفضل من التحليل والسوق انه أفضل من القود الا اذا كانت لا تنساق فيقودها والضمير في قوله أراد عائد الى التمتع بمعنى مريده والمراد بالاحرام احرام العمرة وقيد بالبدنة لان الشاة لا يسن تقليدها والاشعار في اللغة الاعلام بان البدنة هدى والمراد هنا ان يشق سنماها من الجانب الايمن كذافي شرح الاقطع وفي الهداية قالوا والاشبه هو الايسر وهو مكره وعند أبي حنيفة حسن عندهما لا اتباع الثابت في صحيح مسلم وغيره وأوجب لابي حنيفة بانه مثله وقد نهى عنه فتعارضوا فرجنا المنع لانه قول وهو مقدم على الفعل أو نهى وهو مقدم على المبحج وردبانه ليس منها لما يكون تشويها كقطع الانف والاذنين فليس كل جرح مثله ولانه نهى عنها في أول الاسلام وفعل الاشعار في حجة الوداع فلو كان منها لم يفعل وبان اشعاره عليه السلام لصيانة الهدى لان المشركين لا يمتنعون عن تعرضه الابه وقال الطحاوي انما كره أبو حنيفة الاشعار المحدث الذي يفعل على وجه المبالغة ويخاف منه السراية الى الموت لامطلق الاشعار واختاره في غاية البيان وصححه وفي فتح القدير انه الاولي (قوله ولا يتحل بعد عمرته) لان سوق الهدى يمنعه من التحلل لمحدث البخاري اني لبنت رأسي وقلدت هدي فلا أحل حتى أنحر وقد قدمنا انه لو حلق رأسه بعد الفراغ من عمرته وقد كان ساق الهدى لزمه دم ومقتضاه انه يلزمه موجب كل جناية على الاحرام كانه محرم والحاصل ان لسوق الهدى تأثيراً في اثبات الاحرام ابتداء فكان له أثر في استدامة الاحرام أيضاً لاولي لان البقاء أسهل كذا في النهاية (قوله ويحرم بالجمعة التروية وقبله أحب) لما ذكرناه في متمتع لا يسوق الهدى وانما ذكر يوم التروية بعد ذلك لتعقب الاحرام

فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حج لاشئ عليه لانه غير متمتع ولو حل بمكة ففخره بديه ثم حج قبل ان يرجع الى أهله لانه لم يدم لتمتع عليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه (قوله واستبعده) أى استبعد ما قاله فى النهاية وقوله وهو المراد عند اطلاق الشارح الخ جلة معترضة أى اذا أطلق الشارح فى هذا الكتاب والمراد به الزيلعى (قوله فى هذا الكتاب) أقول بل هو المراد متى أطلق شارح الكنى عبارات العلماء مطلقا كما ان المراد بشارح الهداية متى أطلق هو الامام السقناقى صاحب النهاية (قوله يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة) أى اتفاقا وقوله وبعد الحلق قبل الطواف شاتان فيه خلاف وقيل بدنة وشاة وقال الوبرى بدنة للحج ولا شاة عليه للعمرة واستصوبه فى الفتح كما سأتى معلا فى الجنائيات بما ظاهره بقاء الاحرام للعمرة قبل الحلق فقط لا مطلقا كما هو ظاهر كلام الزيلعى (قوله وأكثر عبارات ٣٩٢ الاحباب) أكثر مبتدأ خبره قوله كما قال الشارح (قوله وقد تناقض كلام شيخ

الاسلام الخ) قال فى النهر يمكن انه قائل بانتهائه بالوقوف الا فى حق النساء وقد نقل فى الفتح عن الغاية معزى الى الميسر والبذائع والاستبحار لو جامع القارن أول مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة كان عليه بدنة للحج وشاة للعمرة لان

فاذا حلق يوم النحر حل من احراميه ولا تمتع ولا قران لمكى ومن حولها

القارن يتحلل من احرامه بالحلق الا فى حق النساء فهو محرم بهما فى حقهن أيضا وهذا يخالف ما ذكره فى الكتاب وشروح القدورى فانهم يوجبون على الحاج شاة بعد الحلق اه وهو ظاهر فى أن

(قوله فاذا حلق يوم النحر حل من احراميه) أى من احرامى الحج والعمرة وهو تصریح ببقاء احرام العمرة بعد الوقوف بعرفة الى الحلق وأورد عليه فى النهاية بان القارن اذا قتل صيدا بعد الوقوف بعرفة لا يلزمه قيمتان وأجاب بان احرام العمرة قد انتهت بالوقوف فى حق سائر الاحكام وانما يبقى فى حق التحلل لا غير كاحكام الحج تنتهى بالحلق فى يوم النحر ولا يبقى الا فى حق النساء خاصة واستبعده الشارح الزيلعى وهو المراد عند اطلاق الشارح فى هذا الكتاب بان القارن اذا جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان اه لكن صاحب النهاية لم يعجز به انما عزا الى شيخ الاسلام فى مبسوطه وهو اختياره وأكثر عبارات الاحباب كما قال الشارح وفى فتح القدير وهو الظاهر اذ قضاء الاعمال لا يمنع بقاء الاحرام والوجوب انما هو باعتبارانه جنابة على الاحرام لا على الاعمال والفرع المنقول فى الجماع يدل على ما قلنا وقد تناقض كلام شيخ الاسلام فانه اوجب فى جماع القارن بعد الوقوف شاتين فلا يخلو من أن يكون احرام العمرة بعد الوقوف توجب الجنابة عليه شيئا أولا فان اوجبت لزم شمول الوجوب والا فشمول العدم والحاصل ان المذهب بقاء احرام العمرة الى الحلق ويحل منه فى كل شئ حتى فى حق النساء اذا كان متمتعاً سابق الهدى لان المانع له من التحلل سوقه وقد زال بذبحه وفى القارن يحل منه فى كل شئ الا فى النساء كاحرام الحج وهذا هو الفرق بين المتمتع الذى ساق الهدى وبين القارن والا فلا فرق بينهما بعد الاحرام بالحج على الصحيح كما ذكرنا وفى المحيط قارن طاف لعمرة ثم حل فعليه دمان ولا يحل من عمرته بالحلق ولو احرمت بعمرة طاف لها ثم اضاف بها حجة ثم حل يحل من عمرته ولا شئ عليه لانه بمنزلة من احرمت بالحجة بعد ما حلق من العمرة (قوله ولا تمتع ولا قران لمكى ومن حولها) لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهـ له حاضرى المذهب المحرام بناء على عود اسم الاشارة الى التمتع لا الى الهدى بقرينة وصلها باللام وهى تستعمل فيما لنا ان نفعه بخلاف الهدى فانه علينا فلو كان مراد القيل ذلك على من لم يكن ولكونها اسم اشارة للبعيد والتمتع ابعده من الهدى ثم ظاهر الكتب متونا وشروحا وفتاوى انه لا يصح منهم تمتع ولا قران لقولهم واذا عاد المتمتع الى أهله ولم

ايجاب الشاتين لا بمخالفة فيه اه قلت لكن قول النهاية فيما مر وانما يبقى فى حق التحلل

يكن

لا غير يفيد انتهائه بالوقوف فى حق النساء أيضا وقد علمت ان ما فى النهاية معزى الى شيخ الاسلام (قوله فان اوجبت) أى الجنابة لزم شمول الوجوب أى فى الجماع وغيره والاى وان لم توجب شيئا لزم شمول العدم أى عدم الوجوب فى الجماع وغيره اما الايجاب فى الجماع وعدمه فى قتل الصيد فلا وجه له وسأتى فى الجنائيات ان المذهب فى مسئلة الصيد لزم دمن وان لزم دم ضعيف (قوله ثم ظاهر الكتب الخ) قال فى النهر وقد صرح أصحاب المذهب بان الا فاقى المتمتع لو عاد الى بلده بطل تمتعه اتفاقا بين الامام وصاحبيه وان شرط التمتع مطلقا عدم الالمام الصحيح ولا وجود للشروط بدون شرطه ولا شك انهم قالوا بوجود الفاسد مع الاتم ولم يقولوا بوجود الباطل شرطا مع ارتكاب النهى ومقتضى كلام أئمة المذهب أولى بالاعتبار من بعض المشايخ كذا فى الفتح ملخصا واختار منه ما أى العمرة أيضا وان لم يحج لكن لا يخفى ان ما استدلل به من كلام أئمة المذهب لا يقتضى عدم تحققها منه بل علم

كونه متمتعاً وهو الموافق لما سأل في إضافة الاحرام الى الاحرام ان المكي لو أدخل احرام الحج على العمرة بعد ما طاف لها أولم يطف ولم يرفض شيئاً أجزأه لأنه أتى بأفعالها كالمتمتع غير أنه منهي عنه وهذا عرف أنه يتصور الجمع بين العمرة والحج في حق المكي لكن لا على وجه التمتع والقرآن وهذا هو المترجم له في الباب الثاني اهـ وما ذكره المؤلف هنا من أن ظاهر الكتب عدم الصحة وكذا ما ذكره الكمال من أن مقتضى كلامهم ذلك وأنه أولى بما ذكره بعض المشايخ يعني به صاحب التحفة كما يأتي رده في الشربلالية بما انفقوا عليه متوناً وشروحات في باب إضافة الاحرام الى الاحرام من أن المكي لو أدخل احرام الحج الى آخر ما مر وذكر أنه لا خلاف في صحة قرآن المكي وتمتعته وان الكمال ناقض نفسه فيما يأتي وأطال في ذلك فراجعته متأملاً ورده أيضاً في شرح الباب بما حاصله ان مراد أئمة المذهب بقولهم بطل تمتعه أي المسنون فلا ينافي ما ذكره بعض المشايخ من الصحة وسيدكر المؤلف هذا التوفيق قريباً (قوله قال في غاية البيان ولهذا قلنا الخ) لم يبين وجه عدم صحة القران وبينه الزيلعي بقوله ولا نبيقات أهل مكة في الحج الحرم وفي العمرة المحل فلا يتصور الجمع بينهما فلا يشرع في حقهم القران (قوله لوجود الامام الصحيح) هذا خاص فممن لم يسق الهدى وحلق أما اذا ساق الهدى أو لم يسق ولم يحلق للعمرة لم يكن ملماً باهله الماماً صححاً فدعوى صاحب البدائع عدم تصور وجود تمتعه خاص بصورة ويتصور بصورتين كما ذكرنا به عليه في ٣٩٣ الشربلالية وكان مبنى ما ذكره تفسير

الامام الصحيح بما مر عن العناية وليس كذلك بل مبنى المسئلة تفسيره بما قدمناه عن المعراج عن المحيط بان يرجع الى أهله عن العمرة ولا يكون الرجوع الى العمرة مستحقاً عليه ولهذا قال وعن هذا قلنا لا تمتع لاهل مكة كما مر ومثله في النهاية واذا كان كذلك فالامام الصحيح موجود هنا لما قدمناه عن العناية ان المراد بالعود

يكن ساق الهدى بطل تمتعه قال في غاية البيان ولهذا قلنا لم يصح تمتع المكي لوجود الامام الصحيح ومقتضاه انه لو أحرم بعمرة في أشهر الحج وحل منها ثم أحرم بحج فانه لا يلزمه دم لكن صرح في التحفة بأنه يصح تمتعهم وقرآنهم فانه نقل في غاية البيان عنها انهم لو تمتعوا جاز وأساؤا ويجب عليهم دم الجبر وهكذا ذكر الاسيحاقي ثم قال ولا يباح لهم الا كل من ذلك الدم ولا يجزئهم الصوم ان كانوا معسرين فتعين أن يكون المراد بالنفي في قولهم لا تمتع ولا قرآن للمكي نفي المحل لا نفي الصحة ولذا وجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة واشترطهم عدم الامام فيما بينهما انما هو للتمتع المنتهض سبباً للثواب المترتب عليه وجوب دم الشكر فالحاصل ان المكي اذا أحرم بعمرة في أشهر الحج فان كان من نيتة الحج من عامه فانه يكون آثماً لانه عين التمتع المنهي عنه لهم فان حج من عامه لزمه دم جنابة لادم شكر وان لم يكن من نيتة الحج من عامه ولم يحج فانه لا يكون آثماً بالاعتذار في أشهر الحج لانهم وغيرهم سواء في رخصة الاعتذار في أشهر الحج وما في البدائع من أن الاعتذار في أشهر الحج للمكي معصية محمول على ما اذا حج من عامه واذا قرن فانه يكون آثماً أيضاً ويلزمه دم جنابة وفي الهداية بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث تصح لان عمرته وحجته ميقاتيتان فصار بمنزلة الآفاقي قال السارحون قيد بالقران لانه لو تمتع فانه لا يصح ويلزمه دم جنابة لوجود الامام الصحيح

٥٠ بحر - ثاني هو ما يكون عن الوطن الى الحرم أو الى مكة وليس ههنا موجود لكونه في الحرم أو في مكة وعليه فعدم التصور في الثلاث مسلم ناهل (قوله وما في البدائع الخ) اعلم أن عدم جواز العمرة للمكي قال في الفتح انه فاش بين حنفية العصر من أهل مكة ونازعهم في ذلك بعض الآفاقيين من الحنفية من قريب ومعتد أهل مكة ما وقع في البدائع والذي ذكره غير واحد خلافة اهـ ملخصاً فقيد مال صاحب الفتح الى الجواز لكن ذكر بعد ما حقق المقام انه ظهر له بعد نحو ثلاثين سنة ان الوجه منع العمرة للمكي في أشهر الحج سواء حج من عامه ذلك أولاً ثم بين وجهه ورده في النهر كما قدمناه آنفاً وكذا رده من لا على في شرح الباب ونقل التصريح بالجواز عن شرح الطحاوي وأطال في ذلك فراجعته وميل المؤلف الى ذلك أيضاً فانه صرح بأنه لا يكون آثماً أول عبارة البدائع والمثله طويلة الذيل وقد أفردت بالتأليف وكثرت فيها الرسائل والتصانيف كما ذكره في حاشية المدني وذكر حاصل الاقوال في ذلك فراجعها هذا وقد ذكر في الباب ان المتمتع لا يعتبر قبل الحج قال شارحه هذا بناء على ان المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضاً وقد سبق انه غير صحيح بل انه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لانها عبادة مستقلة أيضاً كالطواف اهـ وفي حاشية المدني ان ما في الباب مسلم في حق المتمتع السائق للهدى أما غير السائق فلا لانه خلاف مذهب أصحابنا جميعاً لان العمرة جائزة في جميع السنة بلا كراهة الا في خمسة أيام لا فرق في ذلك بين المكي والآفاقي كما صرح به في النهاية والمبسوط والبحر وأخيراً والعلامة قاسم وغيرهم اهـ (قوله وفي الهداية بخلاف المكي الخ) متصل بقوله

وليس لاهل مكة تمتع ولا قران كذا قاله الشراح (قوله ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما) اعترضه السندى في منسكه الكبير بان الامام الصحيح المبطلل للحكم لا يتصور في حق القارن وأما الامام الفاسد مع بقاء الاحرام فهو لا يبطل التمتع المشروط فيه عدم الامام فلا يبطل القران بالاولى اه ملخصا وقوله المكي بأثم الخ أقول فيه تطريه قوله الهداية السابق لان عمرته وجمته ميقاتيان أى بخلاف ما اذا تمتع بعد ما خرج الى الكوفة فانه لا يصح لانه وان كان احرامه للعمرة آفاقيا لكن احرامه للحج مكي فهو حينئذ من أهل المسجد الحرام وأما القارن فلا لماعلمت فلم تشمل الآية هذا المكي القارن لانه بخروجه صار آفاقيا وانما تشمل من لم يخرج هذا ما ظهر لي فتدبره (قوله وإيجابهم دم الجناية على المكي الخ) قد علمت ان المكي اذا خرج الى الميقات و تمتع لم يصر بمنزلة الآفاقي لان جمته مكية وبصيرتها كما قدمه والدم الواجب عليه دم جناية لما ارتكبه من النهي وهذا المكي يوجب الآفاقي أصلا لانه ليس مكيا ثم ان وجوب ٣٩٤ الدم على المكي مبنى على صحة تمتعه كما مر والآفاقي اذا لم ياهله ثم حج لم يكن متمتعا اذا لم يسق الهدى

فقوله اذا تمتع غير ظاهر وإيجاب الدم عليه ان كان لمخالفة النهي فلا وجه له لما علمت انه ليس مكيا بل ليس متمتعا أصلا وان كان لمجرد المامه بآهله بعد عمرته فلا وجه له أيضا لما سيأتى في

فان عاد المتمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه وان ساق لا

الصفحة الثانية انه لو بعث الهدى وتجهل ذبحه قبل يوم النحر وألم بآهله فلا شئ عليه مطلقا سواء حج من عامه أولا وفي مسئلتنا ان لم يسق الهدى فلا شئ عليه بالاولى (قوله والعمرة له في أشهر الحج

بينهما فقد فرقوا بين التمتع والقران فشرطوا في التمتع عدم الامام دون القران ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما في هذا الشرط وان المكي بأثم اذا أحرم من الميقات بهما أو بالعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لان التمتع المذكور في الآية يعملهما كما قدمناه وإيجابهم دم الجناية على المكي اذا خرج الى الميقات و تمتع مقتضى وجوب الدم على الآفاقي اذا تمتع وقد ألم بينهما المام صححا ولم يصر حوا به وانما قالوا بطل تمتعه والمراد بمن حوله ان كان داخل المواقيت فانهم بمنزلة أهل مكة وان كان بينهم وبين مكة مسيرة سفر لانهم في حكم حاضري المسجد الحرام وفي النهاية وأما القران من المكي فيكره ويلزمه الرض والعمرة له في أشهر الحج لا تكره ولكن لا يدرك فضيلة التمتع لان الامام قطع تمتعه اه ولم يبين المرفوض وبينه في المحيط فقال مكي أحرم بعمرة ووجه رفض العمرة ومضى في الحج و عليه عمرة ودم فان مضى في العمرة لزمه دم بجمعه بينهما فانه لا يجوز له الجمع فاذا جمع فقد احتسمل وزر افارتكب محظورا فلزمه دم كفارة ثم لا بد من رفض أحدهما خوفا عن المعصية فرفض العمرة أولى فان طاف لعمرة ثلاثا أشواط ثم أحرم بالحج رفض الحج عند أى حنيفة لانه امتناع وهو أسهل من الابطال وعندهما برفض العمرة ولو طاف لهما أربعة أشواط ثم أحرم بالحج اتهموا وعليه دم لا ارتكبه المنهى عنه اه وفيها أيضا وذكر الامام المحبوى ان هذا المكي الذي خرج الى الكوفة وقرن انما يبيع قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول أشهر الحج فالما اذا دخل أشهر الحج وهو بمكة ثم قدم الكوفة ثم عادوا أحرم بها من الميقات لم يكن قارنا لانه لما دخل أشهر الحج وهو بمكة صار ممنوعا من القران شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات وتعبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق لان كل من حل بمكان صار من أهله مطلقا (قوله فان عاد المتمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه وان ساق لا) أى لا يبطل يعنى اذا حج من عامه لا يلزمه دم الشكر في الاول ويلزمه في الثانى ومحمد رحمه الله تعالى أبطل التمتع فيهما لانه أداهما بسفرتين والمتمتع من يؤديهما بسفرة واحدة وهما جعللا استحقاق العود كعدمه فانه بالهدى استخدام احرام العمرة الى أن يحرم بالحج

لا تكره الخ) هذا بخلاف ما سبق في المحاصل (قوله وبينه في المحيط)

ويحل

وسياق بيانه أيضا في باب اضافة الاحرام الى الاحرام والذي مشى عليه المصنف هناك ان المرفوض الحج (قوله وعليه عمرة ودم) أى دم للرفض وهو دم جبر كذا في الباب (قوله وتعبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق الخ) أقول نقل في الشرنبلالية كلام المحبوى عن العناية ثم قال وقول المحبوى هو الصحيح نقله الشيخ الشافى عن الكرماني اه وعليه فاطلاق كلام الهداية فيما تقدم فمقيد بما ذكره المحبوى تأمل (قول المصنف وان لم يسق الهدى بطل تمتعه) قال في النهريه تجوز ظاهر اذ بطلان الشئ فرع وجوده ولا وجوده مع فقد شرطه فلو قال لم يكن متمتعا لكان أولى اه قلت ان سلم ذلك فهو نحو زنا ع بينهم مثل بطلان صلاته وفسد صومه واعتكافه ووجه تسمية له باعتبار شروع فيه أو وجوده الصورى (قوله وظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنع من التحلل الخ) أى حيث قالوا فانه بالهدى استخدام احرام العمرة الخ

(قوله قال الامام الاقطع)

هو من شرح القدوري

(قوله وعلم من هذا)

قال في شرح الباب والحيلة

لمن دخل مكة بعمره قبل

أشهر الحج يريد التمتع أو

القران أن لا يطوف بل يصبر

الى أن تدخل أشهر الحج ثم

يطوف فانه متى طاف

طوافا وقع عن العمرة

ولو طاف الكل أو أكثره

ثم دخلت أشهر الحج فاحرم

بعمره أخرى داخل

ومن طاف أقل أسواط

العمرة قبل أشهر الحج

وأتمها فواجب كان متمتعا

وبعكسه لا

المبقات ثم حج من طامه لم

يكن متمتعا عند الكل

لانه صار حكمه حكم أهل

مكة بدليل انه صار ميقاته

ميقاتهم قال الكرمانى

الآن يخرج الى أهله أو

ميقات نفسه على ما ذكره

الطحاوى ثم يرجع محرما

بالعمرة اه والظاهر

ان هذا الحكم بالنسبة الى

الاساقى الذى صار فى

حكم المكي بخلاف المكي

الحقيقى فانه ولو خرج

الاساقى فى الاشهر لا

يصير متمتعا مسنونا

لماسبق من اشتراط عدم

الامام فى التمتع هذا

والظاهر ان المتمتع بعد

فراغه من العمرة لا يكون

متمتعا من اتيان العمرة فانه

ويحل منهما وظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنع من التحلل وانه التزام لاحرام الحج من عامه لكن
فى فتح القدير انه لو بدله بعد العمرة أن لا يحج من عامه لا يؤخذ بذلك فانه لم يحرم بالحج بعد واذابح
الهدى أو أمر بذبحه يقع تطوعا اه وذكرا الشارح أيضا فى دليل محمد كونه العود مستحق
عليه انه لو بعث هديه ليحج عنه لم يحج كان له ذلك فقوله لما ان العود مستحق عليه بسوق الهدى
معناه اذا أراد المتعة لا مطلقا وفى المحيط فان ذبح الهدى ورجع الى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد
منه فى حق الحج الا مجرد النية وبجرحها لا يلزمه الحج فاذا نوى أن لا يحج ارتفعت نية الحج فصار كأنه لم ينو
فى الابتداء وان أراد أن يحج هديه ويحل ولا يرجع الى أهله ويحج من عامه ذلك لم يكن له ذلك لانه
مقيم على عزم التمتع فيمنعه الهدى من الاحلال فان فعله ثم رجع الى أهله ثم جازى عليه لانه غير
متمتع ولو حل بمكة ونحر هديه ثم حج قبل أن يرجع الى أهله لم يدم لتمتعه لانه لم يلم بأهله فيما بين
النسكين وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه فالحاصل انه اذا ساق الهدى لا يجوز ما أن يتركه
الى يوم النحر أولا فان تركه اليه فتمتعه صحيح ولا شئ عليه غيره سواء عاد الى أهله أولا وان تجمل بذبحه
فاما ان يرجع الى أهله أولا فان رجع الى أهله فلا شئ عليه مطلقا سواء حج من عامه أولا وان لم يرجع
اليهم فان لم يحج من عامه فلا شئ عليه وان حج منه لم يدمان دم المتعة ودم الحبل قبل أو انه ورجع فى فتح
القدير مذهب الشافعى فى ان عدم الامام بينهما ليس بشرط فى التمتع فلا يبطل تمتعه بعوده الى
أهله سواء ساق الهدى أولا لان الآية انما منعت التمتع لمن كان حاضرا للمعجدين المحرام لا لاجل
الماسهم بأهلهم بينهما بل لتيسر العمرة لهم فى كل وقت بخلاف الغير قديما قوله بعد العمرة لانه
لو عاد بعد ما طاف لها الاقل لا يبطل تمتعه لان العود مستحق عليه لانه لم يلم بأهله محرما بخلاف ما اذا
طاف الاكثر ودخل فى قواه بعد العمرة الحلق فلا بد للبطلان منه لانه من واجباتها وبه التحلل
فلو عاد بعد طوافها قبل الحلق ثم حج من عامه قبل أن يحلق فى أهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه
عند من جعل المحرم شرط جواز الحلق وهو أبو حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف ان لم يكن مستحقا فهو
مستحب كذا فى البدائع وغيره (قوله ومن طاف أقل أسواط العمرة قبل أشهر الحج أتمها فيها
كان متمتعا وبعكسه لا) اى لو طاف أكثر أسواطها قبلها وأتمها فيها لا يكون متمتعا لان لاكثر
حكم الكل قال الامام الاقطع فصار ذلك أصلا فى ان كل ما يتعلق بالاحرام من الافعال فحكم أكثره
حكم جميعه فى باب الجواز ومنع ورود الفساد عليه وأشار الى انه لا يشترط وجود احرامها فى أشهر الحج
لان المتعبر انما هو الطواف وفى المحيط ولو طاف كله فى رمضان جنب أو محدث ثم أعاده فى شوال
لم يكن متمتعا لان طواف المحدث لا يرتفع بالاعادة فلم تقع العمرة والحج فى أشهر الحج وكذلك
طواف المنجب على رواية الكرخى فكان الفرض هو الاول ولم يوجد فى أشهر الحج وعلى قول غيره
يرتفع الاول بالاعادة لكن تعلق بهذا الطواف فى رمضان المنع عن العمرة لهذا السفر بدليل انه
لو أتم هذه العمرة ثم ابتداء احرام العمرة فى أشهر الحج ثم اعتزم عمرة جديدة وحج من عامه لم يكن
متمتعا فلا يرتفع هذا الطواف الاول بالاعادة بخلاف طواف الزيارة لانه لا يتعلق به منع عن شئ
حتى ينتقض بالاعادة اه وعلم من هذا ان الاعتمار فى سنة قبل أشهر الحج مانع من التمتع فى سنته
سواء أتى بعمره أخرى فى أشهر الحج أولا وانما اختصت المتعة بافعال العمرة فى أشهر الحج لان أشهر الحج
كان متمتعا للحج قبل الاسلام فادخل الله العمرة فيها اسقاطا للسفر الجديد عن الغربة فكان
اجتماعهما فى وقت واحد فى سفر واحد رخصة وتمتعوا فى فتح القدير وهل يشترط فى القران أيضا

زبادة عبادة وهو وان كان في حكم المكي إلا أن المكي ليس ممنوعاً عن العمرة فقط على الصحيح وإنما يلدون ممنوعاً عن التمتع كما تقدم اه ما في الباب (قول المصنف وعشر ذي الحجة) قال في النهر دخل فيه يوم النحر وعن الثاني لا بدليل فوات الحج بطول جفره وردبانه بعد ان يوضع لاداء ركن عبادة وقت ليس وقتها ولا هو منه وقد وضع لطواف الزيارة على انه وقت للوقوف في الجملة بدليل ما قاله السروجي لو اشتبه يوم عرفة فوقفوا ظهرانه يوم النحر أجزأهم لان ظهرانه الحادي عشر (قوله قلت اسم الجمع) الاضافة بيانية أي اسم هو الجمع والافهوج جمع حقيقة على وزن أفعل أحد الصيغ الاربعة لجمع القلة هذا وقد اعترض القهستاني على هذا الجواب بانه مخرج للعشر لانه خارج عن الشهرين على انه قول مرجوح لا يليق بفصاحة القرآن واختار في الجواب ان الجمع المراد به ثلاثة لكن جعل بعض الشهر شهراتسماً وبجاءوا هذا الجواب بنقله في النهر عن الكشف أيضاً لقوله أنزل بعض الشهر منزلة كاه ورده في ٣٩٦ العناية أيضاً بان فيه البأس بخلاف قوله تعالى فقد صغت قلوبكما ثم قال وأقول

هو من باب ذكر الكل وارادة الجزء وقربنة المجاز ساق الكلام لانه قال الحج أشهر والحج نفسه ليس بأشهر فكان تقديره والله أعلم بالحج في أشهر والطرف لا يستلزم الاستفراق فكان البعض مراداً وعينه ما

وهي شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة وصح الاحرام به قبلها وكره

روى عن العبادلة وغيرهم اه (قوله وما في غاية البيان الخ) قال في النهر الذي في غاية البيان ما لفظه يجوز ان مراد من العام الخاص اذا دل الدليل وقد دل نقلاً وعقلاً اه والفرق بين العام المخصوص والعام

ان يفعل أكثر أسواط العمرة في أشهر الحج ذكر في المحيط انه لا يشترط وكأنه مستند في ذلك الى ما قدمناه عن محمد وقد مناجوابه في باب القران (قوله وهي شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة) أي أشهر الحج المرادة في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وهو مروي عن العبادلة الثلاثة ورواه البخاري في صحيحه عن ابن عمر فالمراد حينئذ من الجمع شهران وبعض الثالث وذكر في الكشف فان قلت فكيف كان الشهران وبعض الثالث أشهراً قلت اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فلا سؤال فيه اذن وإنما يكون موضعاً للسؤال لو قيل ثلاثة أشهر معلومات اه وما في غاية البيان من انه عام مخصوص ففيه نظر لان أخص المخصوص في العام اذا كان جمعاً ثلاثة لا يجوز التخصيص بعده فالاولى ما ذكره في الكشف وفائدة التوقيت بهذه الأشهر ان شيئاً من أفعال الحج لا يجوز الا فيها حتى اذا صام المتمتع أو القارن ثلاثة أيام قبل أشهر الحج لا يجوز وكذا السعي بين الصفا والمروة عقب طواف القدوم لا يجوز الا في أشهر الحج وانه لا يكره الاحرام بالحج فيه مع انه يكره الاحرام بالحج في غير أشهر الحج وانه لو أحرم بعمره يوم النحر فأتى بأفعاله هاتم أحرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرماً الى قابل ففتح كان متمتعاً قال في فتح القدير وهذا يكره على ما تقدم ويوجب أن يضع مكان قولهم وجع من عامه ذلك في تصوير التمتع وأحرم بالحج من عامه ذلك اه وسيتأني في باب اضافة الاحرام الى الاحرام انه لو أحرم بعمره يوم النحر وجب عليه الرضى والتحلال لا تركه النهي فينبغي أن لا يكون متمتعاً لانه مكى وعمرته ووجهه مكى والمتمتع من عمرته مبقاة ووجهه مكى والقعدة بالكسر والفتح ولا يسمع في الحجة الا الكسر (قوله وصح الاحرام به قبلها وكره) أي صح الاحرام بالحج قبل أشهر الحج مع الكراهة بناء على انه شرط وس بركن لعدم اتصال الافعال به فجاز تقديمه على الزمان كالقديم على المكان وكالطهارة للصلاة بخلاف تحريمه فانه لا يجوز تقديمه على الوقت وان كانت شرطاً عندنا لما أن الافعال متصلة بالقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى لان الفاء للوصل والتعقيب بالترخا وإنما كرهه للطول المفضى الى الوقوع في محظوره أو على انه شرط

الذي أريد به خاص لا ينفى اه وما ذكره المؤلف مسبوق اليه في العناية وفيها ولا ان المخصوص إنما يكون شبه

بأخراج بعض افراد العام لا بأخراج بعض كل فرد اه وهذا وارد (قوله وفائدة التوقيت بهذه الأشهر ان شيئاً من أفعال الحج لا يجوز الا فيها) أقول برده عليه طواف الزيارة فانه يجوز في يومين بعد عشر ذي الحجة بلا كراهة (قوله وإنما كرهه للطول الخ) قال في النهر اختلف المتأخرون في المعنى الذي لاجله كره التقديم فكان ابن شجاع يقول لانه احرام وكان الفقهاء أبو عبد الله يقول لانه لا يامن من موافقة المحظور فاذا أمن ذلك لا يكره كذا في الذخيرة وفيها لا يكره الاحرام بالحج يوم النحر ويكره قبل أشهر الحج أقول فيه افادة ان المراد بالوقت وقت الحج ولولعام مضى الا أن الظاهر ما قاله الفقيه اذ لا معنى لكراهة فعل شرط قبل وقت مشروط الا كما قال ولذا لم يعرج أكثر الشراح على غيره واحرامه يوم النحر ينفى أن يكون مكرهاً حيث لم يامن وان كان في أشهر الحج وما في الكتاب مقيد بذلك واطلاقه بفيد التحريم وقد صرح في النهاية بأسائه اه أي فظاهره عدم التحريم وقد شاع في كلامهم في كتاب الحج

السنة لكن صرح
القهستاني بأنها تحريمية
وقال كما أشير إليه في شرح
الطحاوي وقد تقدم قبيل
باب الاحرام ذكر المؤلف
الاجماع على الكراهة
ونقلنا هناك خلاف أبي
يوسف فيها فراجع به
يحصل التوفيق فتدبر
(قول المصنف ولو اعتمر
كوفي فيها) أي في أشهر
الحج (قوله قال فخر الاسلام
انه الصواب) قال في النهر
ولو اعتمر كوفي فيها وأقام
بمكة أو بصرة ووجع صحتهم
ولو أفسدها فأقام بمكة
وقضى وجع لا إلا أن يعود
الى أهله وأيهما أفسد
مضى فيه ولا دم عليه ولو
تمتع وضحي لم يجزه عن المتعة

وفي المعراج انه الاصح
لكن قال في الحقائق
كثير من مشايخنا قالوا
الصواب ما قاله الطحاوي
وقال الصغار كثيرا
ما جربناه فلم نجد خالفا
وكثيرا ما جربناه
الجصاص فوجدناه خالفا
(قوله وعبارة الجمع الخ)
قال في النهر فيه نظرا لانه
اذا لم يبطل تمتعه بالاقامة
فبعدها أولى والتقييد
بالخروج لا يفهم المحكم
فيما لو أقام فاهنا أولى

شبه بالركن ولذا اذا اعتق العبد بعد ما أحرم لا يتمكن عن ان يخرج عن ذلك الاحرام للفرض
فالتحمة للشرط والكراهة للشبه وأطلقوا الكراهة فهي تحريمية لانها المرادة عند اطلاقهم لها
(قوله ولو اعتمر كوفي فيها وأقام بمكة أو بصرة ووجع صحتهم) أراد بالسكوفي الاتفاق الذي يشرع
له التمتع والقران كما ان المراد بالبصرة مكان لاهل التمتع والقران سواء كان بالبصرة أو غيرها أما
اذا أقام بمكة أو خارجها داخل المواقيت فلان عمرته آفاقية وجته مكية فلذا كان متمتعا اتفاقا وما
اذا خرج الى مكان لاهله التمتع وليس وطنه فلان السفارة الاولى قائمة ما لم يعد الى وطنه وقد اجتمع
له نساكن فيها فوجب دم التمتع ثم اختلف الطحاوي والجصاص فنقل الطحاوي ان هذا قول الامام
وان قول صاحبيه بطلان التمتع لما ان نسكه هذان ميقاتيان ولا بد فيه أن تكون حجة مكية ونقل
الجصاص انه متمتع اتفاقا قال فخر الاسلام انه الصواب وقوى الاول الشارح والمحقق في اقامة مكة
أو بصرة فشمع ما اذا اتخذهما دارا أولا كما صرح به الاسديجاني والكيساني فاني الهداية من
التقييد باتخاذهما دارا اتفاقا وقيد بكونه اعتمر في أشهر الحج اذ لو اعتمر قبلها لا يكون متمتعا
اتفاقا وقد بدى الكوفي لان المكي لا تمتع له اتفاقا وقيد بكونه رجع الى غير وطنه لانه لو رجع الى
وطنه بطل تمتعه اتفاقا اذ لم يكن ساق الهدى وعبارة المجمع وخرج الى البصرة أولى من التعبير
بالاقامة به لان الحكم عند الامام لا يختلف بين أن يقيم بها خمسة عشر يوما أولا والاو محل الخلاف
وفي الثاني يكون متمتعا اتفاقا كذا في المصنف (قوله ولو أفسدها فأقام بمكة وقضى وجع لا إلا أن
يعود الى أهله) أي لو أفسد الكوفي عمرته فأقام بمكة وقضى العمرة من عامه لا يكون متمتعا إلا أن
يرجع الى وطنه بعد الخروج عن احرام الفاسدة ثم يعود محرما من الميقات بعمره ثم يحج من عامه فانه
يكون متمتعا أما الاول فلان سفره انتهى بالفساد فلما قضاهما صارت عمرته مكية ولا تمتع لاهل مكة
وأما الثاني فلان عمرته ميقاتية وجته مكية فصارت متمتعا ولا يضرها كون العمرة قضاء عما أفسده
ان كانت قضاء وفي قوله إلا أن يعود الى أهله دلالة على ان المراد بالاقامة بمكة الاقامة بمكان غير
وطنه سواء كان مكة أو غيرها ولا خلاف فيما اذا أقام بمكة وأما اذا أقام بغيرها فهو مذهب الامام وقالوا
يكون متمتعا لانه انشاء سفر فهو كالعود الى وطنه وله ان سفره الاول باق ما لم يعد الى وطنه وقد
انتهى بالفاسد وهذه المسئلة أيدت بنقل الطحاوي وقيدته في المبسوط بان يجاوز المواقيت في أشهر
الحج أما اذا جاوزها قبلها ثم أهل بعمره فيها كان متمتعا عند الامام أيضا لانه يجاوز الميقات صار
في حكم من لم يدخل مكة ان كان في أشهر الحج فلانه لما دخلت وهو داخل المواقيت حرم عليه التمتع
كما هو حرام على أهل مكة فلا تنقطع هذه الحرمة بخروجه من المواقيت بعد ذلك كالمكي (قوله
وأيهما أفسد مضى فيه ولا دم عليه) يعني الكوفي اذا قدم بعمره ثم حج من عامه ذلك فاي النساكن
أفسده مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج عن هذه الاحرام الا بالافعال ولا يجب عليه دم التمتع لانه
لم يفتق باداء نساكن صححين في سفر واحد وهو السبب في وجوبه وهذا هو المراد بنفي الدم في عبارته
والا فأن أفسد جهر لمسه دم (قوله ولو تمتع وضحي لم يجزه عن المتعة) لانه أتى بغير الواجب لان
الواجب دم التمتع وأما الاضحية فليست بواجبة عليه لانه مسافر أطلقه فشمع الرجل والمرأة وانما
وضع محمد المسئلة في المرأة اما لانها واقعة امرأة واما لان هذا انما يشبهه على المرأة لان الجهل فيها
أغلب فاذا لم يجزه عن المتعة فان كان تحلل بناء على جهله لزمه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل أو انه

(قوله وقد استفيد من هذا الخ) أى حيث لم تجزه الاضحية عن المتعة وقد نرى في النهر التصريح بهذا الاستفادة عن الدراية (قوله وقد يقال الخ) ذكر في الشربلالية مثله قبل رؤيته لما ذكره المؤلف ثم قال ولكنه قد يقال لما كان طواف الركن متعينا في أيام النحر وجوبا كان النظر لا يقع ٣٩٨ ما طافه عنه وتلغونية غيره وأما الاضحية فهي متعينة في ذلك الزمن كالمتعة فلا تقع

والا قدم التمتع وقد استفيد من هذا ان دم التمتع يحتاج الى النية وقد يقال انه ليس فوق طواف الركن ولا مثله وقد قدمنا انه لو نوى به التطوع أجزأه عن الركن فينبغي أن يكون الدم كذلك بل أولى (قوله ولو حاضت عند الاحرام أتت بغير الطواف) لقوله عليه السلام لعائشة حين حاضت بمصرف افعلى ما يفعله الحاج غير ان لا تطوف بالبيت حتى تطهرى فافاد ان طوافها حرام وهو من وجهين دخولها المسجد وترك واجب الطهارة فان الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها ان تطوف حتى تطهر فان طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله ولزمها الاعادة فان لم تعد كان عليها بدنة وتم حجبها (قوله ولو عند الصدر تركته كن أقام بمكة) يعنى ولا شئ عليها لانه واجب يسقط

بالعذر والحجض والنفاس عذر وكذا اذا أخرت طواف الزيارة الى

وقت طهرها فانه لا يجب عليها شئ للعذر وقد قدمنا ذلك

كله في طواف الصدر وأطلق في سقوطه عن أقام

بمكة فشمع ما اذا أقام بعد ما حل النفر الاول

أولا وفيه اختلاف وقد قدمناه هناك

والله تعالى أعلم بالصواب

واليه المرجع

والسلام

م

تم الجزء الثانى وبليه الجزء الثالث وأوله باب الجنائيات

الاضحية مع تعينها عن غيرها اه واعترض بأنه ان أراد ان الاضحية متعينة في حق غير ذلك المتمتع فسلم ولا كلام فيه وان أراد انها متعينة في حقه أيضا فلا يسلم اذ هي غير واجبة عليه لكونه مسافرا اما المتعة فهي متعينة عليه فساوت الطواف اه فالاولى ما أجاب به بعضهم ان

ولو حاضت عند الاحرام أتت بغير الطواف ولو عند الصدر تركته كن أقام بمكة

طواف الركن لما كان الوقت متعينا له لا يسع غيره أجزأه نية التطوع بخلاف دم التمتع ولا يخفى ان هذا غير ما في الشربلالية ولا يرد عليه الاعتراض المار خلافا لما زعمه الاعتراض (قوله وكذا اذا أخرت طواف الزيارة) أى اذا حاضت قبل أن تقدر على أكثر الطواف قال في اللباب ولو حاضت في وقت تقدر

على أن تطوف أربعة أشواط فلم تطف لزمها دم للتأخير ولو حاضت في وقت تقدر على أقل من ذلك لم يلزمها شئ فقولهم لا شئ على المحائض وكذا النفاس لما أخر الطواف مقيدا اذا حاضت في وقت لم تقدر على أكثر الطواف أو حاضت قبل أيام النحر ولم تطهر الا بعد مضي أيام النحر اه لما ذكره في اللباب أيضا من انها لو طهرت في آخر أيام النحر وعيكتها طواف الزيارة كله أو أكثره قبل الغروب فلم تطف فعليها دم للتأخير وان أمكنها أقله فلم تطف لا شئ عليها والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ فهرست الجزء الثاني من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للعلامة ابن نجيم رحمه الله ﴾

صفحة	باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها	صفحة
٢	باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها	٢٢٩
٣٦	فصل كره استقبال القبلة بالفرج	٢٣١
٤٠	باب الوتر والنوافل	٢٣٢
٧٥	باب ادراك الفريضة	٢٤٢
٨٤	باب قضاء الفوائت	٢٤٨
٩٨	باب سجود السهو	٢٥١
١٢١	باب صلاة المريض	٢٥٤
١٢٨	باب سجود التلاوة	٢٥٨
١٣٨	باب صلاة المسافرين	٢٧٠
١٥٠	باب صلاة الجمعة	٢٧٦
١٧٠	باب صلاة العيدين	٢٩١
١٨٠	باب صلاة الكسوف	٣٠٢
١٨١	باب صلاة الاستسقاء	٣١٦
١٨٢	باب صلاة الخوف	٣٢١
١٨٣	كتاب الجنائز	٣٣٠
١٩٢	فصل السلطان أحق بصلاته الخ	٣٤٤
٢١١	باب صلاة الشهيد	٣٧٩
٢١٥	باب الصلاة في الكعبة	٣٨٣
٢١٦	كتاب الزكاة	٣٨٩

﴿ تمت ﴾